

COMENTARIO BÍBLICO LATINOAMERICANO

Antiguo Testamento I



GRUPO EDITORIAL
Verbo Divino

Comentario Bíblico Latinoamericano

Comentario Bíblico Latinoamericano

Publicado bajo la dirección de
Armando J. Levoratti

con la colaboración de
Pablo R. Andinach, Lucía Victoria Hernández Cardona
y Humberto Jiménez Gómez

Antiguo Testamento Vol. I Pentateuco y textos narrativos

Coeditor



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2005

Editorial Verbo Divino
Avda. de Pamplona, 41
Estella (Navarra)
Tel.: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
E-mail: ventas@verbodivino.es
Internet: <http://www.verbodivino.es>

Diseño de tapa: Contraplano.

© Editorial Verbo Divino, 2005. Printed in Spain. Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., Villatuerta (Navarra). Depósito Legal: NA 3.359-2002

ISBN Obra completa: 84-8169-663-3
ISBN Nuevo Testamento: 84-8169-469-X
ISBN Antiguo Testamento I: 84-8169-611-0

Contenido

Colaboradores	vii
Abreviaturas bíblicas	ix
Prefacio	xi
¿Antiguo o Primer Testamento?	xv

ARTÍCULOS GENERALES

La inspiración de la Sagrada Escritura (Armando J. Levoratti)	3
---	---

La interpretación de la Sagrada Escritura

Métodos y acercamientos exegéticos en la interpretación de la Biblia (Gabriel Mestre)	45
La exégesis judía (Domingo Muñoz León)	71
Teoría, técnica y práctica de la hermenéutica en Filón (José Pablo Martín)	93
Corrientes hermenéuticas de la época patrística (José Pablo Martín)	105
Santo Tomás y la interpretación medieval de las Sagradas Escrituras (Gabriel Delgado).....	129
El Padre Lagrange, exégeta (Maurice Gilbert)	139

Marco geográfico del Antiguo Testamento

Geografía de Palestina (Pedro Ortiz)	149
--	-----

Biblia y evangelización

Panorama de una crisis (Armando J. Levoratti)	169
La Biblia en la Nueva Evangelización. «He aquí que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5) (Carlos Mesters)	203
La opción preferencial por los pobres (Jorge Blunda)	217
El inmigrante en la Biblia (José Cervantes Gabarrón)	227
La Biblia en la construcción de una sociedad justa (Pablo R. Andiónach)	237

Globalización y Sagrada Escritura. Un enfoque desde el Evangelio (Ricardo Jiménez González)	243
Justicia y trabajo en la Biblia († Enrique Nardoni)	251

Lectio divina

La «Lectio divina» o lectura orante de la Biblia (Sergio Briglia)	267
---	-----

Teología de la liberación y teología india

Pasado, presente y futuro de la teología de la liberación († Enrique Nardoni)	277
Los indios ante el tercer milenio (Eleazar López Hernández)	285

Ecumenismo

La apertura al ecumenismo en el Concilio Vaticano II († Enrique Nardoni)	295
Las iglesias protestantes y evangélicas en América Latina y el Caribe (José Míguez Bonino)	303

La violencia en la Biblia

La Biblia y la violencia (Juan Stam)	313
--	-----

COMENTARIOS AL ANTIGUO TESTAMENTO - I: Pentateuco y textos narrativos

<i>Introducción al Pentateuco</i>	331
Génesis (Pablo R. Andiñach)	363
Éxodo (José Loza Vera)	421
Levítico (Armando J. Levoratti)	471
Números (Esteban Voth)	519
Deuteronomio (Carlos Soltero)	559
<i>Introducción a la Historia deuteronomista</i> (Gustavo Baena)	599
Josué (Edesio Sánchez)	611
Jueces (Edesio Sánchez)	633
Los libros de Samuel (Lucía Hernández y Humberto Jiménez)	663
Los libros de los Reyes (Gerardo J. Söding)	721
Esdras y Nehemías (Enzo Cortese)	789
Rut (Armando J. Levoratti)	821
Ester (José Vélchez Líndez)	835
Los libros de Crónicas (Alejandro Botta)	845
<i>Los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento</i>	875
Tobías (Javier Quezada del Río y Pablo R. Andiñach)	893
Judit (Toribio Tapia Bahena)	905
Los libros de los Macabeos (Gonzalo Aranda Pérez)	917

Colaboradores

Ana Flora Anderson
Cantar (con G. Gorgulho)

Pablo R. Andinach
Génesis; Tobías (con J. Quezada del Río);
*Joel; La Biblia en la construcción de una
sociedad justa*

Gonzalo Aranda Pérez
1-2 Macabeos

Eduardo Arens
Job

Jesús María Asurmendi Ruiz
Profetas Menores

Santiago Ausín
Oseas

Gustavo Baena
Historia deuteronomista

Jorge Blunda
*La opción preferencial
por los pobres*

Plutarco Bonilla Acosta
*Reina-Valera, ¿una versión de hoy o de
ayer?*

Alejandro Félix Botta
Crónicas

Sergio Briglia
*Marcos; La «Lectio divina» o lectura oran-
te de la Biblia*

La Casa de la Biblia - España
Orientaciones para leer la Biblia en grupo

Antonino Cepeda Salazar
Sabiduría

José Cervantes Gabarrón
1-2 Pedro; Judas; El inmigrante en la Biblia

Enzo Cortese
Esdras y Nehemías; Salmos 73-150

Gabriel Delgado
*Santo Tomás y la interpretación medieval
de las Sagradas Escrituras*

Gabriela Dibo
La sabiduría de una mujer extranjera

Alfredo Dus
Ezequiel (con Horacio Simian-Yofre)

Víctor Manuel Fernández
Baruc; Romanos

Lucio Florio
*El mensaje bíblico sobre la naturaleza.
Nueva visión de la ecología;
Los derechos humanos en la perspectiva
bíblica*

Irene Foulkes
1 Corintios

Ricardo Foulkes
Apocalipsis

Mercedes García Bachman
Jeremías

Maurice Gilbert
El Padre Lagrange, exégeta

Gilberto Gorgulho
Cantar (con A. F. Anderson); *Proverbios*

Lucía Victoria Hernández Cardona
1-2 Samuel (con Humberto Jiménez)

Miguel Antonio Ibáñez Ramos
Excursus: El ayuno en la Biblia

Humberto Jiménez Gómez
1-2 Samuel (con Lucía Hernández)

Ricardo Jiménez González
Globalización y Sagrada Escritura

María Gloria Ladislao
Una palabra propia

- Armando J. Levoratti
Levítico; Rut; Ester; Eclesiastés; Mateo; Santiago; Lucas (con César Mora Paz); La inspiración de la Sagrada Escritura; Panorama de una crisis; Ante la crisis de la ecología; La traducción y las traducciones de la Biblia; Traducción y transculturación; El ambiente histórico-cultural del Nuevo Testamento
- Eleazar López Hernández
Los indios ante el tercer milenio; Insurgencia teológica de los pueblos indios; Teologías indias; La teología india en la globalización actual
- José Loza Vera
Éxodo
- Claudio Vianney Malzoni
1-2-3 Juan
- Seán Charles Martin
Introducción a las cartas pastorales; 1-2 Timoteo; Tito
- José Pablo Martín
Teoría, técnica y práctica de la hermenéutica en Filón; Corrientes hermenéuticas de la época patristica
- Blanca Martín Salvago
Lectura popular de la Biblia
- Carlo Maria Martini
La práctica de la Lectio divina en la pastoral bíblica
- Carlos Mesters
La Biblia en la Nueva Evangelización
- Gabriel Mestre
Métodos y acercamientos exegéticos en la interpretación de la Biblia
- José Míguez Bonino
Las iglesias protestantes y evangélicas en América Latina y el Caribe
- Néstor O. Míguez
1-2 Tesalonicenses; Filemón
- César Mora Paz
Lucas (con Armando J. Levoratti); Colosenses
- Domingo Muñoz León
La exégesis judía; Juan
- Enrique Nardoni
Hebreos; Pasado y presente de la teología de la liberación; La apertura al ecumenismo en el Concilio Vaticano II; Trabajo y justicia en la Biblia; La violencia en la Biblia
- Carmaña Navia Velasco
Hermenéutica bíblica femenina, reflexiones y propuestas
- Cirilo Olvera Pérez
Eclesiástico
- Pedro Ortiz
Marco geográfico del AT; Filipenses; Geografía del Nuevo Testamento
- Samuel Pagán
Isaías
- Silvestre Pongutá
Salmos 1-72
- Javier Quezada del Río
Tobías (con Pablo R. Andinach)
- Enrique Ramírez
Daniel
- Pablo Richard
Hechos; Interpretación latinoamericana de la Biblia. Realidad, método, prospectiva
- Jordi Sánchez Bosch
Efesios
- Edesio Sánchez
Josué; Jueces; Traducción de la Biblia y cultura indígena
- Nicanor Sarmiento Tupayupanki
El magisterio de Juan Pablo II
- Milton Schwantes
Amós
- Eduardo de la Serna
2 Corintios
- Horacio Simian-Yofre
Ezequiel (con Alfredo Dus)
- Gerardo José Söding
1-2 Reyes
- Carlos Soltero
Deuteronomio
- Juan Stam
La violencia en la Biblia
- Elsa Tamez
Gálatas; Leyendo la Biblia bajo un cielo sin estrellas
- Toribio Tapia Bahena
Judit
- José Vélchez Líndez
Ester
- Esteban Voth
Números

Abreviaturas bíblicas

Abdías	Abd	3 Juan	3 Jn
Ageo	Ag	Judas	Jds
Amós	Am	Judit	Jdt
Apocalipsis	Ap	Jueces	Jue
Baruc	Bar	Lamentaciones	Lam
Cantar de los Cantares	Cant	Levítico	Lv
Carta de Jeremías	CJr	Lucas	Lc
Colosenses	Col	1 Macabeos	1 Mac
1 Corintios	1 Cor	2 Macabeos	2 Mac
2 Corintios	2 Cor	Malaquías	Mal
1 Crónicas	1 Cr	Marcos	Mc
2 Crónicas	2 Cr	Mateo	Mt
Daniel	Dn	Miqueas	Miq
Deuteronomio	Dt	Nahum	Nah
Eclesiastés	Ecl	Nehemías	Neh
Eclesiástico	Eclo	Números	Nm
Efesios	Ef	Oseas	Os
Esdras	Esd	1 Pedro	1 Pe
Ester	Est	2 Pedro	2 Pe
Éxodo	Éx	Proverbios	Prov
Ezequiel	Ez	1 Reyes	1 Re
Filemón	Flm	2 Reyes	2 Re
Filipenses	Flp	Romanos	Rom
Gálatas	Gál	Rut	Rut
Génesis	Gn	Sabiduría	Sab
Habacuc	Hab	Salmos	Sal
Hebreos	Heb	1 Samuel	1 Sm
Hechos de los Apóstoles	Hch	2 Samuel	2 Sm
Isaías	Is	Santiago	Sant
Jeremías	Jr	Sofonías	Sof
Job	Job	1 Tesalonicenses	1 Tes
Joel	Jl	2 Tesalonicenses	2 Tes
Jonás	Jon	1 Timoteo	1 Tim
Josué	Jos	2 Timoteo	2 Tim
Juan	Jn	Tito	Tit
1 Juan	1 Jn	Tobías	Tob
2 Juan	2 Jn	Zacarías	Zac

Prefacio

La eminente politóloga Hannah Arendt ha afirmado que el cristianismo no ha tenido una participación activa en los movimientos hacia un nuevo orden en la historia, por la simple razón de que las luchas por las reivindicaciones sociales nunca fueron impulsadas ni defendidas en nombre del Evangelio o de la fe cristiana. La historia le da la razón, al menos en parte, porque tales movimientos han debido afirmarse y abrirse paso muchas veces en contra de la Iglesia y del cristianismo institucionalizado. También es verdad que la teología y la predicación cristianas han estado durante largo tiempo poco interesadas en la reforma de la sociedad, como si no existiera ninguna vinculación entre el Evangelio y el cambio social. Incluso hoy en día, algunos predicadores insisten tanto en la salvación del alma personal que suprimen prácticamente la relación entre el destino futuro y el compromiso con el mundo y con la realidad presente. La redención se presenta con un carácter enteramente individualista y separada de la carne. Se niega o se ignora su dimensión sociohistórica, y el misterio pascual queda así despojado de uno de sus aspectos fundamentales.

En contra de estas interpretaciones reduccionistas, es preciso afirmar que la auténtica expresión de la fe cristiana, tal como la presentan la Biblia y la doctrina social de la Iglesia, no se entiende a sí misma como una mera creencia acerca del alma espiritual y de su destino futuro, sino como una enseñanza y un proyecto de vida para el ser humano en su integridad: corporal, personal, social, presente y futura.

La Biblia, en efecto, nunca separa al individuo de la sociedad. Este hecho merece una atención muy especial en las condiciones del mundo contemporáneo, porque hoy resulta evidente, quizá más que en ninguna otra época, que en la mayoría de los casos la ayuda real y efectiva a los demás solo es posible mediante una radical transformación de las estructuras sociales. Según el Evangelio, el amor al próji-

mo es el resumen de la Ley. Pero si la práctica del amor se limitara únicamente al ámbito de las relaciones interpersonales, sería ineficaz para resolver la multitud de problemas que se plantean angustiosamente a escala mundial.

Por eso es indispensable que el amor se realice en el mundo y en la historia, penetrando e informando las estructuras sociales donde se define el destino de la humanidad. El contexto auténtico del amor cristiano es (o debería ser) la vida en sociedad, el campo del trabajo y de la producción, de la política y de la economía, de las relaciones internacionales y del encuentro y el conflicto de las culturas. En todos estos sectores de la vida tienen que hacerse presentes el amor y la solidaridad que proclama el Evangelio, y demostrar así su capacidad para transformar pacíficamente las condiciones sociales injustas y deshumanizantes.

Es verdad que muchos niegan que se pueda ejercer la acción política desde una perspectiva ética. La política se concibe como un simple trato con el poder definible en términos técnicos y pragmáticos, y de esta convicción hay un solo paso a la afirmación cínica del carácter autónomo de la praxis política. La fe cristiana, por el contrario, rechaza el carácter tecnocrático del ejercicio del poder e insiste en la necesaria vinculación de lo político con lo moral. De otro modo, la fe quedaría reducida al ámbito de lo subjetivo y personal, sin ningún tipo de incidencia en la utilización y los fines del poder, y la política, sobre todo en las relaciones internacionales, seguirá basándose en la ley del más fuerte.

En vista de esta realidad demasiado frecuente (en la práctica si no en la teoría), un auténtico cristiano no puede resignarse a la total privatización de la fe, como si la experiencia cristiana debiera permanecer encerrada en el secreto de los corazones, ajena a todo influjo sobre la realidad del mundo y de la sociedad. La Iglesia no es una secta ni un gueto. Rechaza la tentación de replegarse dentro de sí misma, sin que el rechazo de la marginación

le impida ser realista y reconocer que los cristianos cubren solamente una parte de la sociedad. Vivimos en una sociedad pluralista, y este simple hecho obliga a la Iglesia a no pretender posiciones de privilegio, más o menos favorecidas por los poderes públicos.

En esta situación relativamente nueva se impone a los creyentes la necesidad de comprender de manera más firme y decidida dónde radica su identidad cristiana y a qué conversión están llamados para vivir su fidelidad al Evangelio en el mundo de hoy. Se trata nada menos que de someterse a un trabajo de permanente iniciación y reapropiación de la fe, para descubrir más profundamente la novedad del Evangelio y hacer que resplandezca con todo su poder de irradiación y de transformación.

El mensaje de Jesús tiene un carácter público y está totalmente referido a la sociedad. Sin embargo, él no se dirigió a los pueblos, a los Estados o la humanidad en general. Tampoco entró en relación con los gobernantes de su tiempo para decirles cómo debían gobernar. Les habría dicho, más bien, lo que el autor del cuarto Evangelio formuló acertadamente en estos términos:

*Mi reinado no es de este mundo.
Si mi reinado fuera de este mundo,
mi gente habría combatido
para que yo no fuera entregado a los judíos
(Jn 18,36).*

Aquí no se habla del cielo ni de una realidad puramente interior o «espiritual». Jesús ejerce su reinado *en este mundo*; pero su Reino no es *de este mundo* porque no procede de él, ni se identifica con las instituciones sociales que gozan de prestigio o ejercen el poder en este mundo. Si fuera de este mundo, cabría recurrir a la violencia para defender o imponer su derecho. Pero allí donde irrumpe y ya resplandece el reinado de Dios, no queda lugar para la violencia y ni siquiera para el uso de la fuerza.

Jesús no pretende inculcar únicamente un convencimiento interior; sino que exige de sus discípulos un comportamiento muy concreto, destinado a promover el surgimiento de un nuevo orden social: *Ustedes son la luz del mundo. No se puede ocultar una ciudad situada en la cima de una montaña. Y no se enciende una lámpara para meterla dentro de un cajón, sino que se la pone sobre el candelabro para que ilumine a todos los que están en la casa. Así debe brillar ante los ojos de todos la luz que hay en ustedes, para que vean sus buenas obras y glorifiquen al Padre que está en el cielo* (Mt 5,14-16).

Obviamente, un comportamiento tal solo es posible en una comunidad de hermanos y hermanas que han experimentado personalmente la fuerza del Espíritu y que se unen libremente para compartir su fe y hacerla efectiva en el mundo y en la sociedad. La cooperación cons-

ciente es un privilegio de la convivencia humana, y será necesario un inmenso esfuerzo compartido para gestar un nuevo proyecto de civilización. Se trata nada menos que de instaurar en el campo social un tipo inédito de relaciones humanas (cuyo modelo aún no ha sido inventado), y las comunidades cristianas renunciarían a un aspecto esencial de su fidelidad al Evangelio si dejaran de tomar iniciativas concretas para emprender este verdadero «experimento» histórico.

Este nuevo proyecto no podría realizarse sin un cambio cualitativo en las estructuras de la convivencia social. Pero solamente Dios puede actuar sobre la sociedad en su conjunto y sobre la totalidad de la historia. A los seres humanos les compete una tarea más modesta, fuertemente condicionada por la pesadez de la historia, por la inercia de ciertas tradiciones y por toda clase de mezquindades y egoísmos humanos. El mundo nuevo irrumpe de vez en cuando en lo más vivo de la existencia histórica, pero con frecuencia la historia avanza a saltos. El orden social no siempre se abre espontáneamente al futuro; más bien tiende a enquistarse en el pasado, y con frecuencia lo único que se puede lograr son pequeñas transformaciones en ámbitos restringidos. También se fosilizan las instituciones y se hace necesario renovarlas desde sus cimientos, si bien los cambios necesarios o deseables encuentran muchas veces resistencias difícilmente superables.

Como lo declara la Constitución *Gaudium et spes*, «el género humano no solo puede y debe afianzar cada día más su dominio sobre las cosas, sino que a él le corresponde, además, establecer un orden político, social y económico que esté cada vez más al servicio del ser humano y le ayude, como individuo y como grupo, a reafirmar y cultivar la dignidad que les es propia.

»De ahí las insistentes reivindicaciones, por parte de mucha gente, de los bienes de los que se consideran despojados por la injusticia social o por una distribución no equitativa. Las naciones que están en vías de desarrollo, como las que han obtenido una reciente independencia, quieren participar en los beneficios de la civilización moderna no solo en el campo político, sino también en el económico, y representar libremente su papel en el mundo. A pesar de todo, se acrecienta de día en día su distancia y, en la mayoría de los casos, también paralelamente su dependencia, incluso económica, respecto de las naciones ricas que progresan más rápidamente. Los pueblos que padecen hambre hacen oír sus reclamos a los países más opulentos. La mujer reclama igualdad de hecho y de derecho ahí donde todavía no la ha conseguido. Los trabajadores y campesinos desean que su trabajo les sirva no solo para ganarse la vida, sino aun para desarro-

llar su personalidad y participar en la organización de la vida económica, social, política y cultural. Por primera vez en la historia, la humanidad entera ha llegado al convencimiento de que los beneficios de las civilizaciones pueden y deben extenderse realmente a todos los pueblos...

»Así el mundo moderno aparece a la vez como poderoso y como débil, capaz de lo mejor y de lo peor, con el poder de optar entre la libertad y la servidumbre, entre el progreso y el retroceso, entre la fraternidad y el odio. La humanidad adquiere conciencia de que le toca a ella dirigir rectamente las fuerzas que ha desencadenado y que pueden oprimirla o ponerse a su servicio. De ahí el gran interrogante que se le plantea» (*Gaudium et spes*, 9).

* * *

El propósito fundamental de este Comentario es presentar el mensaje de las Escrituras de

un modo relevante para la vida de nuestros pueblos, sin la pretensión de ofrecer fórmulas mágicas, capaces de transformar el mundo de un día para otro. El título de «Latinoamericano» se debe a que ha sido redactado en su mayor parte por biblistas latinoamericanos. La generosa participación de algunos colaboradores peninsulares quiere atestiguar la existencia de lazos fraternos que van más allá de las fronteras continentales.

Quizá llame la atención la variedad de enfoques en la práctica de la exégesis y la hermenéutica bíblicas. Esta diversidad se debe, en parte, a que los pueblos latinoamericanos tienen muchos elementos básicos comunes, pero presentan también diferencias y matices propios de cada país (cf. *Documento de Puebla*, 51). Los distintos enfoques atestiguan, al mismo tiempo, la libertad con que cada colaborador pudo realizar su trabajo, siempre dentro de un compromiso de fidelidad a la Palabra de Dios.

¿Antiguo o Primer Testamento?

Por su origen histórico, la comunidad de los cristianos está vinculada al pueblo de Israel. Jesús de Nazaret, en quien ella ha cifrado su fe, es hijo de ese pueblo, y lo son igualmente los Doce que Jesús eligió *para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar* (Mc 3,14). Al principio, la predicación apostólica se circunscribió únicamente a los judíos y a los prosélitos, paganos asociados a la comunidad judía (cf. Hch 2,11). Pero más tarde, cuando traspasó las fronteras del judaísmo, no renunció a su vinculación con Israel. El cristianismo ha nacido, por tanto, en el seno del judaísmo del s. I.

Sin embargo, la relación entre judaísmo y cristianismo es mucho más profunda que un simple fenómeno de continuidad histórica. Aunque Israel y la Iglesia se han sucedido en el tiempo, no están unidos simplemente como dos etapas de la historia que se relacionan entre sí por los lazos ordinarios de la sucesión temporal. Cristo, en efecto, no viene únicamente después de la Ley. Él hace que la Ley llegue a su pleno cumplimiento, no solo por haberla observado de una manera ejemplar, o porque su enseñanza lleva a su punto más alto lo exigido por los mandamientos del Decálogo y los preceptos de la Ley mosaica, sino, sobre todo, porque «la economía inaugurada por el Salvador ha producido una especie de movimiento y de cambio universales»¹ y «realiza por su propio advenimiento la perfección de las profecías hechas bajo la Ley»².

Una manifestación siempre actual de aquel vínculo originario es la aceptación de las Sagradas Escrituras del pueblo judío como Palabra de Dios dirigida también a los cristianos. La Iglesia, en efecto, ha aceptado como inspirados por Dios los escritos contenidos tanto en la Biblia hebrea como en la Biblia griega. El nombre «Antiguo Testamento», dado a este conjunto de escritos, es una expresión forjada por el apóstol Pablo para designar los escritos atribuidos a Moisés (cf. 2 Cor 3,14-15). Pero su sentido fue ampliado desde fines del s. II para

aplicarlo a otros escritos sagrados del judaísmo, en arameo, hebreo o griego.

Por su parte, el nombre de «Nuevo Testamento» proviene de un anuncio profético del libro de Jeremías que anunciaba una «nueva alianza» (Jr 31,31), expresión traducida en la versión griega de los Setenta como *kainê diathêke*, es decir, «nueva disposición» o «nuevo testamento». Ese anuncio profético proclamaba que Dios había decidido establecer una nueva alianza, y la fe cristiana ha visto realizada esta promesa en el misterio de Cristo Jesús (1 Cor 11,25; Heb 9,15). En consecuencia, se ha llamado «Nuevo Testamento» al conjunto de escritos que expresan la fe de la Iglesia en su novedad.

Estos escritos del NT no se presentan nunca como una *absoluta* novedad. Al contrario, se muestran sólidamente arraigados en la experiencia religiosa de Israel, recogida bajo distintas formas en sus Sagradas Escrituras. El NT les reconoce una autoridad divina, y ese reconocimiento de autoridad se manifiesta de múltiples maneras más o menos explícitas. Ante todo, el griego del NT depende estrechamente del griego de los Setenta (LXX), no solo por los giros gramaticales influenciados por el hebreo, sino también por el vocabulario. Sin un cierto conocimiento del griego de los LXX es imposible captar el sentido preciso de términos que tienen en el NT una considerable relevancia teológica.

Otras veces, basta una cita de la Escritura para decidir una cuestión controvertida. Esa cita se introduce frecuentemente con un simple *gégraptai*, «está escrito», expresión que pone de manifiesto la incuestionable autoridad de la palabra citada (cf., por ejemplo, Mt 4,4.7.10; Lc 4,4).

Pero la afirmación más categórica de la autoridad de la Escritura se encuentra sin duda en los textos que hablan del cumplimiento de las promesas veterotestamentarias en los acontecimientos del NT. Esta convicción está presente casi en cada página del NT y en las mis-

mas palabras de Jesús. En el evangelio según san Mateo, una palabra de Jesús proclama la perfecta continuidad entre la *Torá* y la fe de los cristianos: *No piensen que he venido a abolir la Ley o los Profetas: yo no he venido a abolir sino a dar cumplimiento* (Mt 5,17). De camino hacia su pasión, Jesús dice: *El Hijo del hombre se va según lo que está escrito de él* (Mt 26,24; Mc 14,21). Y después de su resurrección, él mismo se dedica a interpretar, según las Escrituras, lo que le concernía (Lc 24,27). *Estas son las palabras que les dije cuando todavía estaba con ustedes: Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito acerca de mí en la Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos* (Lc 24,44). Por tanto, la fe cristiana no se basa solamente en determinados acontecimientos, sino en la conformidad de esos acontecimientos con la revelación contenida en las Escrituras de Israel. De ahí la importancia del principio hermenéutico afirmado una vez más por la Pontificia Comisión Bíblica: «Sin el Antiguo Testamento, el Nuevo es un libro indescifrable, una planta privada de sus raíces y destinada a secarse»³.

La relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento

La referencia al AT «contextualiza» la persona y la obra de Jesús. De este modo, él no queda aislado de todo contexto, sino que se inserta en el plan de salvación *prometido por medio de sus profetas en las Sagradas Escrituras* (Rom 1,2) y se manifiesta como su pleno cumplimiento. Jesús es el «sí» de Dios a sus promesas (cf. 2 Cor 1,20), de manera que se establece una doble relación: releídos a la luz de la fe pascual, los textos veterotestamentarios adquieren su significado último. Y viceversa: la lectura del AT permite comprender a Jesús. A la luz del AT, Cristo aparece en continuidad con la esperanza y las revelaciones divinas a Israel, y se inserta en la historia de las intervenciones de Dios en favor de su pueblo. Sin una reflexión tal, Jesús se habría convertido en un fenómeno aislado e incomprensible. Cristo es la meta hacia la cual tendía toda la economía antigua. La fe en Cristo permanece fiel al AT en el momento en que supera sus límites.

Esta conformidad de las palabras y las acciones de Cristo con el testimonio anterior de las Escrituras constituye para el NT uno de los signos que acreditan a Jesús como el Enviado de Dios. Pero la referencia a la Escritura no cumple solamente una función apologetica. Es también un principio de intelección de Jesús y de su obra salvífica. Por eso, el cumplimiento no se refiere únicamente a los escritos proféticos, sino que abraza también la Ley, la historia y la profecía. Tanto la proclamación de las exigencias de Dios (la Ley) como los

anuncios de los profetas encuentran en Cristo su sentido auténtico y más profundo.

De ahí las tres instancias que caracterizan la relación entre el AT y el NT: *continuidad, discontinuidad y progreso*.

1) La *continuidad*. Además de reconocer la autoridad de las Escrituras judías y de afirmar constantemente que los acontecimientos «nuevos» corresponden a lo que estaba anunciado, el NT asume los grandes temas de la teología de Israel, en su triple referencia al pasado, al presente y al futuro.

Para los escritores del NT «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» es el mismo «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», que se reveló a los Patriarcas, libró a Israel de Egipto e inspiró a los profetas para que anunciaran anticipadamente *los sufrimientos reservados a Cristo y la gloria que les seguiría* (1 Pe 1,11).

De manera constante, la Iglesia se mantuvo fiel a esta enseñanza recibida de los apóstoles. Por eso siempre se negó a desprenderse del AT, oponiéndose de ese modo a los que veían en él un residuo del orden de cosas ya superado por el advenimiento de Cristo. Esta decisión, obviamente, no le impidió reconocer desde el principio la existencia de cosas imperfectas y transitorias en los escritos veterotestamentarios⁴. Pero los intentos de explicar tales imperfecciones nunca llegaron hasta el extremo de afirmar que aquellos libros no estaban inspirados por Dios.

Como consecuencia de esta convicción, la persona y la obra de Jesús fueron siempre puestas en relación con el AT, manifestando de ese modo que el plan divino de salvación había sido preparado y anunciado proféticamente antes de ser llevado a su plenitud. Y esta puesta en relación no se realizó solamente a través de las citas explícitas repartidas por todo el NT, sino también en las innumerables referencias y alusiones, a veces casi imperceptibles, que se fueron como sedimentando en el vocabulario, en las formas de discurso, en las imágenes, en las fórmulas de bendición y en los himnos litúrgicos.

La carta a los Hebreos y el evangelio de Mateo son los escritos del NT que subrayan con más insistencia el cumplimiento en Jesús de lo anunciado o prefigurado en el AT. En Mt llaman la atención particularmente las numerosas citas y referencias directas, introducidas muchas veces con una frase estereotipada: *Esto sucedió para que se cumpliera lo anunciado por el profeta cuando dice...* (1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54.56; 27,9). Es obvio pensar, entonces, que el evangelista estaba muy familiarizado con el AT (en hebreo y en griego) y que este también era conocido por los miembros de la comunidad, aunque, naturalmente, en grados diversos. El uso que Mt hace de los textos revela además un conocimiento notable de la exégesis judía, amplia-

mente documentada en la biblioteca de Qumrán y en el ambiente rabínico. En particular, su interpretación actualizante de los profetas presenta ciertas afinidades con el *midrash* y el *peshet* de Qumrán, si bien el movimiento hermenéutico es exactamente inverso (del acontecimiento salvífico actual a los profetas y no de los profetas a la historia presente).

2) No es posible negar, sin embargo, que el paso de un Testamento a otro implica rupturas y *discontinuidad*. Estas no suprimen la continuidad. Al contrario, la suponen en lo esencial, pero afectan a bloques enteros de la Ley mosaica. Esto significa que desde cierto punto de vista, concretamente el del judaísmo, se abandonan elementos de gran importancia: instituciones como el sacerdocio levítico y el templo de Jerusalén; formas de culto como los ritos sacrificiales; prácticas religiosas como la circuncisión, las leyes sobre lo puro y lo impuro, y las prescripciones alimentarias; leyes imperfectas como el divorcio e interpretaciones legales restrictivas como las referentes al sábado. Pero no es menos evidente que el desplazamiento radical de acento realizado por el NT había empezado ya en el AT y que constituye, por eso mismo, una lectura legítima de él.

3) Al afirmar que las promesas a Israel se han cumplido efectivamente en la vida, muerte y resurrección de Jesús, como asimismo en la fundación de la Iglesia abierta a todas las naciones, el NT une estrechamente a los cristianos con el pueblo de Israel. Por tanto, el primer aspecto del cumplimiento de las Escrituras es el de la conformidad y la continuidad. Pero, como ya se ha indicado, el cumplimiento implica también una cierta discontinuidad, ya que de lo contrario no habría progreso. De ahí que hablar de discontinuidad no sea otra cosa que señalar el aspecto negativo de un proceso histórico-salvífico cuyo lado positivo se llama *progreso*.

Esto quiere decir que el NT, lejos de oponerse a las Escrituras de Israel o de señalarles un término y considerarlas caducas, confirma la verdad de las promesas hechas a Israel y las lleva a su cumplimiento en la persona de Cristo, en su misión y, especialmente, en su misterio pascual. Más aún, ninguno de los grandes temas de la teología del AT escapa a la nueva irradiación de la luz cristológica.

En lo que respecta al pueblo de Dios, el NT asume que Israel conserva intactas sus prerrogativas (Rom 9,4) y su estatuto prioritario en cuanto al ofrecimiento de la Palabra de Dios (Hch 13,46) y de la salvación (Hch 13,23). Pero también afirma que Dios le ha ofrecido una *nueva alianza* (cf. Jr 31,31), sellada con la sangre de Jesús, y que el pueblo judío, en su gran mayoría, no reconoció la llegada de Dios en Cristo. De ahí el amargo llanto de Jesús cuando se acercaba por última vez a la ciudad santa de Jerusalén: *¡Si tú también hubieras com-*

prendido en este día el mensaje de paz! Pero ahora está oculto a tus ojos (Lc 19,44).

Israel esperaba el cumplimiento de las promesas de Dios como el final glorioso de su larga y dramática historia. Numerosos mártires habían dado su vida para ser fieles a las promesas divinas y a la Ley. Pero, una vez que terminaron los días de su heroica espera, el cumplimiento de la promesa se realizaba de una manera tan misteriosa que ni los mismos apóstoles lograron comprenderla hasta después de Pentecostés. La muerte y la resurrección de Jesús, en efecto, transformaban el objeto de la esperanza hasta un punto tal que parecía ser la anulación pura y simple de las expectativas mesiánicas de Israel.

En adelante, los paganos, que tantas veces habían oprimido a Israel a causa de su fe, tendrían igual derecho a la salvación que los mismos judíos. En Cristo Jesús *no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer* (Gál 3,28), de manera que la universalización del mensaje salvífico exigía de Israel la renuncia al privilegio de ser el pueblo de Dios en exclusividad, sin la participación de los demás pueblos. Por tanto, a Israel se le pedía un supremo sacrificio, y podría decirse que él debía compartir el doloroso privilegio del Servidor sufriente: dar la vida para que el mundo viva.

En el plan de Dios, el endurecimiento de Israel tuvo consecuencias providenciales, porque ha sido el punto de partida del universalismo cristiano y del anuncio del Evangelio a los paganos. Las cartas de Pablo dan un constante testimonio del universalismo cristiano, especialmente en la frase programática que figura al comienzo de su carta a los Romanos: *El evangelio es poder de Dios para la salvación de todos los que creen*: de los judíos en primer lugar y después de los que no lo son (1,16).

Israel en el plan de Dios

El NT nunca afirma que Israel haya sido repudiado por Dios. Desde los primeros tiempos, la Iglesia ha considerado que los judíos siguen siendo testigos importantes de la economía divina de la salvación y comprende su propia existencia como una participación en la elección de Israel y en una vocación que sigue siendo en primer lugar de Israel, aunque solo una parte de él la haya aceptado.

En su carta a los Romanos, Pablo precisa claramente que los cristianos, en realidad, participan en la elección de Israel, el único pueblo de Dios. Ellos son como el «olivo silvestre» que ha sido «injertado» en el olivo sano para hacerse partícipe de su raíz y su savia (Rom 11,17.24). Por tanto, ningún pagano tiene motivo para gloriarse a costa de las ramas, porque *no eres tú quien sostiene a la raíz, sino que la raíz te sostiene a ti* (11,18).

Dada esta situación, cabe preguntar si la elección de Israel sigue siendo válida. A esta pregunta Pablo responde de dos formas distintas. La primera consiste en decir que algunas ramas fueron cortadas, a causa de su rechazo de la fe (11,17.20). Sin embargo, subsiste *un resto elegido gratuitamente* (11,5), y por tanto no se puede decir que Dios ha rechazado a su pueblo: *Lo que buscaba Israel no lo ha obtenido, pero la elección* [es decir, el resto elegido] *sí lo ha obtenido*, aunque *los demás se endurecieron* (11,7).

Pablo no considera que Israel esté libre de culpa en lo que atañe a su rechazo del evangelio (10,2-4.18), pero también reconoce que su «endurecimiento» ha sido parcial (11,25) y que hay que verlo en relación con la salvación de las naciones (11,15). Por eso se atreve a decir que los judíos se han convertido en enemigos del Evangelio *en favor de ustedes*; es decir, Pablo no considera la salvación de los pueblos como un hecho aislado, sino que lo ve en relación con el endurecimiento parcial de Israel y con su salvación final. Porque ese endurecimiento durará solamente hasta *que haya entrado* [en la salvación mesiánica] *el número pleno de los gentiles* (11,25) y al final *todo Israel se salvará* (11,26b).

La segunda respuesta de Pablo afirma que los judíos que se convirtieron en enemigos de Dios desde el punto de vista del Evangelio siguen siendo amados en virtud de la elección y en atención a sus padres (11,28). Por eso Pablo prevé que obtendrán misericordia (11,27.31) y sostiene que no cesan de ser llamados a la intimidad con Dios, *porque los dones y la llamada de Dios son irrevocables* (11,29).

¿Una nueva terminología?

En muchos ambientes eclesiásticos y teológicos se ha difundido, desde hace algunos años, el uso de la expresión «Primer Testamento» para designar la parte de la Biblia cristiana que habitualmente se denomina «Antiguo Testamento». En consecuencia, también se habla de «Segundo Testamento» a propósito de las Escrituras específicamente cristianas (el «Nuevo Testamento» en la terminología tradicional).

Para justificar este cambio se aducen varios argumentos. Uno tiene que ver con el diálogo entre cristianos y judíos, cuyo desarrollo se vería obstaculizado por el uso de una expresión que puede interpretarse en sentido peyorativo. Otro argumento apunta a una cuestión más de fondo y trata de replantear el problema de la relación entre las dos partes de la Biblia.

Es verdad que la denominación «Antiguo Testamento» no debe entenderse obligatoriamente en sentido negativo, como, a la inversa, tampoco debe interpretarse en sentido positivo la expresión «Nuevo Testamento». Si «antiguo» sugiere la idea de «origen» o de «ancia-

no» respetable por los años, la designación puede considerarse aceptable. Y si esta designación específicamente cristiana sirve para recordarnos que no hay un NT sin un AT, se la puede aceptar como referencia legítima a una verdad fundamental de la fe cristiana.

En opinión de muchos, sin embargo, la historia atestigua el predominio de la mala comprensión de los términos, con los consiguientes resultados fatales para la relación de los cristianos con el judaísmo. Por tanto, lo que aquí está en juego es más que una cuestión puramente terminológica. En el fondo, se trata de superar el antijudaísmo que ha estado difundido entre los cristianos durante siglos y que ha producido efectos devastadores en la historia reciente. El Concilio Vaticano II ha dado normas precisas para acabar con esa historia funesta. Pero es preciso avanzar todavía más y someter a un examen profundo nuestros esquemas mentales y operativos, a fin de superar el antijudaísmo expreso o latente que pesa demasiado en la relación judío-cristiana. De esa revisión global formaría parte un cambio de formulación, porque la terminología tradicional –Antiguo Testamento– tiene resabios discriminatorios y no admite que Israel considere su Biblia como Sagrada Escritura independientemente de la lectura cristiana. En tal sentido, a veces se llega a pensar que el «Antiguo» Testamento puede decir solamente lo que el «Nuevo» le permite.

De ahí la propuesta de poner siempre entre comillas el adjetivo «antiguo», o bien de sustituirlo por otro. En tal sentido, el empleo de la expresión «Primer Testamento» aportaría notables ventajas, por los siguientes motivos:

1) Hablar de «Primer Testamento» evita la infravaloración del judaísmo, asociada al nombre tradicional desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días. La expresión «Antiguo Testamento», en efecto, no solo ha favorecido la depreciación de la parte «anticuada» de nuestra Biblia, sino que también ha provocado en los ambientes cristianos un inveterado menosprecio del judaísmo. La hipoteca pesa sobre ambas religiones, y cabe preguntar si una designación menos ambigua no ayudaría a eliminar graves malentendidos.

2) La expresión «Primer Testamento» es bíblica. Se encuentra en la carta a los Hebreos (8,7.13; 9,1.15.18) y también en la traducción griega de los Setenta: *Yo me acordaré en favor de ellos de la primera alianza, cuando los hice salir de la tierra de Egipto...* (Lv 26,45 [LXX]). Es decir, la «primera alianza» se presenta como el comienzo que pone el fundamento y perdura en sus efectos, ya que el castigo infligido a Israel a causa de sus pecados no llegará *hasta el punto de aniquilarlos y de anular mi alianza con ellos, porque yo soy el Señor, su Dios* (26,44). Y este es precisamente el aspecto que pone de relieve la expresión «Primer Tes-

tamento»: la Biblia de Israel es el fundamento que fue puesto por Dios en primer lugar. Sobre él se asienta la nueva acción de Dios en Jesús y en sus seguidores, de tal modo que la nueva alianza aparece como su renovada y definitiva actualización. El «Primer Testamento» remite al «Segundo», como para recordarnos que el «Primero» no constituye en sí mismo la Biblia cristiana completa.

3) La expresión «Primer Testamento» corresponde mejor a la continuidad histórica, ya que las Escrituras judías surgieron primero y fueron la primera Biblia de la joven Iglesia. Teológicamente constituye asimismo una formulación rigurosa, ya que da testimonio de la «alianza perpetua» que Dios concluyó con Israel, su «hijo primogénito» (Éx 4,22; Os 11,1), punto de arranque del gran movimiento de alianza que debía abarcar a todos los pueblos.

4) El esquema promesa-cumplimiento es ciertamente originario de la Biblia, pero no es del todo adecuado para expresar la relación entre ambos Testamentos. Hablar «ingenua» o «agresivamente» del cumplimiento de *todo* el AT en y por Cristo no responde ni al mensaje del AT ni a la misión de Jesús atestiguada en el NT. Las promesas del AT, en efecto, tienen un «excedente» con respecto a Jesús, y la misión de Jesús atestigua de manera definitiva que el reino de Dios, a pesar de todas las fuerzas del mal que puedan oponérsele, llevará el mundo a su culminación, así como la muerte de Jesús culminó en su resurrección.

Algunas observaciones críticas

Es preciso reconocer que la denominación *Antiguo Testamento* podría llevar a una valoración insuficiente o incluso a un menor aprecio por el pueblo de Israel. Pero, a la inversa, la designación *Primer Testamento* puede responder, en última instancia, a motivos extrínsecos, como sería el de promover la estima por el pueblo judío y el de favorecer el diálogo interreligioso con el judaísmo. Sin duda se trata de un propósito loable, pero no puede suplantar a la reflexión teológica. Por tanto, la designación hay que recabarla teológicamente de la relación recíproca entre ambas alianzas, y no de meras consideraciones extrínsecas.

El NT es más que un Segundo Testamento que viene después del Primero, como una segunda parte sigue a la primera. Toda numeración, en efecto, está abierta a ulteriores integraciones, y nada impediría esperar una «tercera» parte. Prueba de ello es el comentario que hace Erich Zenger (un decidido defensor de la nueva terminología) al discurso de Pedro en el pórtico del templo, después de curar a un parálítico de nacimiento (Hch 3,12-26): Jesús es el Mesías, pero no lo es plenamente, porque todavía debe venir a traer el

reino de paz (*shalôm*) que los profetas prometieron como un don de Dios. En la cadena de esa historia de promesas, Jesús es para la fe cristiana el eslabón decisivo, que reconcilia al mundo con el Dios de la paz. Pero no todas las promesas veterotestamentarias pueden considerarse cumplidas en Jesús, como no todas las afirmaciones que se hacen en el NT sobre Jesús tienen una base en el AT.

Por tanto, AT y NT no se relacionan simplemente como promesa y cumplimiento, sino que, tanto para los judíos como para los cristianos, el pleno cumplimiento aún estaría por llegar. A Jesús se lo considera como una especie de «eslabón de conjunción» entre la promesa veterotestamentaria y el cumplimiento escatológico definitivo.

En tal sentido, el «cumplimiento» de que habla el NT sería uno más entre los muchos «cumplimientos» que ya se habían dado en la historia de Israel. Sin embargo, el NT afirma mucho más, ya que reconoce que ha tenido lugar una superación de las estructuras antiguas y una sustitución por otras nuevas. Jesús, al perfeccionar la Torá, se aparta ocasionalmente de su letra (Mt 5,20-48), y Pablo declara abrogadas las disposiciones legales que tenían una finalidad exclusivamente pedagógica y por lo tanto transitoria (Gál 3,23-25). La misma carta a los Hebreos, que emplea repetidamente la expresión «primera alianza», afirma expresamente: *Al hablar de una nueva alianza, Dios declara anticuada la primera, y lo que es viejo y anticuado está a punto de desaparecer* (Heb 8,13).

Por otra parte, los que rechazan la idea cristiana de *superación* del AT por el NT hacen de la Torá un absoluto en vez de colocarla en el lugar que le corresponde en la economía de la alianza. La Torá, en efecto, pretendía hacer de Israel el pueblo santo de Dios, el pueblo sacerdotal; pero su éxito era limitado porque dejaba intacta la raíz del problema espiritual y moral del ser humano (cf. Jr 31,31-34; Rom 7). El NT, en cambio, no pretende otra cosa que realizar efectivamente el designio de la alianza a la que estaba orientada la Torá y hacerla accesible, no solo a Israel, sino a toda la humanidad (cf. Rom 1,16-17).

El comienzo de la carta a los Hebreos confirma este punto de vista: «Dios, que en el pasado muchas veces y de muchas formas habló a nuestros padres por medio de los profetas, en esta etapa final nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,1-2). Es verdad que este pasaje permite hablar de la Palabra de Dios y la de Biblia como de un testimonio polifónico de la revelación de Dios. Pero poner al Hijo como una de esas tantas voces, como un eslabón más en la cadena, sería distorsionar todo el sentido del texto. En realidad, lo que hace el autor de la carta es contraponer la palabra conclusiva de Dios en el Hijo a la multiplicidad y multifor- midad de las anteriores revelaciones. Más

aún, todas las demás voces resultan plenamente inteligibles en función de él.

Al subrayar *la discontinuidad en la continuidad*, la carta a los Hebreos, y el NT en su conjunto, manifiestan una clara comprensión del cumplimiento de las Escrituras en la persona y en la obra redentora de Jesús. La incomparabilidad de Cristo con todo lo precedente no obligó a la Iglesia primitiva a renunciar a la continuidad. Pero tampoco dejó en la penumbra la discontinuidad con las Escrituras de Israel.

Es obvio que esta lectura de la Escritura judía no es la única lectura posible. Más aún, el pueblo judío tiene pleno derecho a leer su Biblia desde su propia perspectiva y no a partir de su cumplimiento en Cristo. Pero no por eso la lectura cristiana deja de estar fundada en el potencial literario y teológico del AT, y de extraer de esa fundamentación su propia legitimidad.

La economía del AT, en efecto, además de una economía de *alianza* era una economía de *promesa*, cuyo centro de gravedad no estaba en el pasado sino en el futuro. En la perspectiva profética, hacia ese futuro tiende toda la historia de la salvación, de manera que el dinamismo interno del AT, en cuanto promesa, no encuentra su razón de ser en sí mismo sino en un *ésjaton* que lo supera. Pero estas promesas, sin su cumplimiento, resultan un enigma para el creyente de la antigua alianza. El misterio de Cristo, por el contrario, se presenta como un principio de inteligibilidad. Sin él, todo permanece igualmente enigmático. Con la fe en él, en cambio, los elementos dispersos se unifican en una síntesis coherente y establecen una jerarquía de valores que muestran al Mesías Jesús plenamente integrado en la antigua economía. La fe en Cristo permanece fiel al AT precisamente en el momento en que supera sus límites.

Por eso, si por motivos teológicos intrínsecos consideramos la revelación de Dios como concluida en Cristo, parecería que es insuficiente «numerar» las dos alianzas como «primera» y «segunda». Los términos *Antiguo* y *Nuevo* explican más convenientemente lo que está en juego en la Escritura. El adjetivo *Antiguo* deja en claro que la verdad de la Escritura de Israel es, sin duda, la verdad entera, pero que esa verdad permaneció en parte oscurecida hasta que la luz de Cristo se difundió sobre ella. A partir de Cristo, en efecto, es comprensible la Escritura de Israel en su sentido más pleno.

Lectura judía y lectura cristiana de la Biblia de Israel

La Biblia cristiana contiene dos partes surgidas en contextos diferentes. El binomio AT-NT no implica oposición sino correlación. Por eso es indispensable, desde el punto de vista

cristiano, mantener conjuntamente la identidad y la discontinuidad, sin dejar de reconocer; al mismo tiempo, que la Biblia de Israel está abierta a *dos lecturas distintas*.

Esta doble posibilidad depende, por una parte, del potencial semántico plural que caracteriza a la Torá y a los Profetas; y por la otra, de la recepción del mismo texto bíblico por parte de distintas comunidades de fe. No existe, en efecto, un «nivel cero de la Escritura», es decir, una lectura de la Biblia absolutamente neutral, exenta de todo «pre-judicio» o «presupuesto». El acceso al texto bíblico (como a cualquier otro texto) se sitúa siempre en una tradición hermenéutica o interpretativa que establece las coordenadas de la interpretación.

En la lectura cristiana, la resurrección de Cristo es el centro en torno al cual se organiza todo el conjunto. Este acontecimiento es la clave de lectura de toda la Biblia y de los recuerdos de la vida pública de Jesús. De ahí que la lectura cristiana tienda a sobrevalorar el elemento profético, como lo muestra, por ejemplo, el episodio de Emaús: los discípulos narran lo que había sucedido en Jerusalén y Jesús narra la historia santa: *Y comenzando por Moisés y continuando con todos los Profetas, les interpretó en todas las Escrituras lo que se refería a él* (Lc 24,27). Más allá del sentido literal de los textos está el «cumplimiento» operado por Jesús, y los escritos neotestamentarios, por medio de distintos procedimientos interpretativos, hacen que las dos «historias» se correspondan.

La lectura judía, en cambio, no utiliza ninguna clave exterior, sino que se complace en desarrollar hasta el infinito las más mínimas virtualidades del texto bíblico. Esto desemboca en una proliferación del comentario que se justifica con la frase del Salmo: «Una cosa ha dicho Dios y yo he escuchado dos» (Sal 62,12).

Cuando se aplica al estudio de las Escrituras el método histórico-crítico, los exégetas modernos (judíos o cristianos) pueden llegar a un acuerdo en puntos esenciales. Pero en algunas ocasiones el exégeta del NT tendrá que introducirse en la hermenéutica judía antigua, en sus principios y presupuestos (es decir, en la mentalidad *derásica*), para comprender la forma en que el NT trata el texto y la tradición del AT. La unidad de la Escritura en conjunto y en cada una de sus partes, la explicación de la Escritura por la Escritura, así como la pluralidad de sentidos que encierra, hacen ver al intérprete del NT la amplitud de miras con que el judaísmo interpretaba la Biblia para aprehender su sentido. Por tanto, el *derás* tendrá que ser considerado en lo sucesivo como una categoría fundamental del análisis crítico del NT, especialmente de los evangelios, ya que es el medio natural en que se insertan los escritos neotestamentarios.

En consecuencia, la exégesis cristiana debe tener en cuenta la recomendación de las «No-

tas para una presentación correcta de los judíos y del judaísmo en la predicación y la catequesis de la Iglesia católica» (mayo 1985): «No resta nada al valor del AT en la Iglesia ni impide que los cristianos puedan aprovecharse con discernimiento de las tradiciones de la lectura judía».

En este mismo sentido se pronuncia la Pontificia Comisión Bíblica en su Documento sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*: «La riqueza de la erudición judía puesta al servicio de la Biblia, desde sus orígenes hasta nuestros días, es una ayuda de primera categoría para la exégesis de los dos Testamentos, a condición de emplearla con conocimiento de causa».

NOTAS

1. Clemente de Alejandría, *Stromata* VI 6,47,1.
2. *Ibíd.* III 5,46,2.
3. Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, PPC, Madrid 2002, p. 163. Una buena parte de este artículo se inspira en este Documento y reproduce a veces textualmente frases y aun párrafos enteros.
4. Esta afirmación es un elemento constante en la historia de la exégesis. La imperfección de algunos elementos contenidos en el AT fue señalada una vez más por el Concilio Vaticano II, y el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* vuelve sobre el mismo tema: «Los escritos del AT contienen elementos "imperfectos" (*Dei Verbum*, 15) que la pedagogía divina no podía eliminar desde el comienzo».

BIBLIOGRAFÍA

- Cerbelaud, D., «L'importance de la lecture juive de la Bible pour les chrétiens», *La Vie Spirituelle* 149 (1995) 35-43.
- Das, A. A., *Paul, the Law, and the Covenant*, Hendrickson Publishers, Peabody-Massachusetts 2001.
- Del Agua Pérez, A., *El método midrásico y la exégesis del NT*, Biblioteca Midrásica, Valencia 1985.
- Gäde, G., ¿«Antiguo» o «Primer» Testamento?, *Ho Theologos* 18 (2000) 255-276.
- Hall III, S. G., *Christian Anti-Semitism and Paulus Theology*, Hendrickson Publishers, Peabody-Massachusetts 1993.
- Le Déaut, R., *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42*, Roma 1963.
- Lohfink, N., «Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments», *Stimmen der Zeit* 178 (1966) 98-112.
- Muñoz León, D., *Dios - Palabra - Memrá en los Targum del Pentateuco*, Madrid 1974.
- , *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco*, Madrid 1977.
- Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, PPC, Madrid 2002.
- Strack, H. L. y Stemmerger, G., *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica* (Edición Española preparada por Miguel Pérez Fernández), Biblioteca Midrásica, Valencia 1988.
- Zenger, E., «Überlegungen zu einem neuen christlichen Umgang mit dem sogenannten Alten Testament», *Kirche und Israel* 10 (1995) 137-150.
- , «Die grundlegende Bedeutung des Ersten Testaments. Christlich-jüdische Bibelhermeneutik nach Auschwitz», *Bible und Kirche* 55 (2000) 6-13.

ARTÍCULOS GENERALES

La inspiración de la Sagrada Escritura

Armando J. Levoratti

Los cristianos, como los judíos y musulmanes, compartimos la convicción de que Dios *nos ha hablado*. Para la fe cristiana, el punto culminante de esta autocomunicación de Dios es Jesucristo. Pero la Biblia atestigua que ya antes de la encarnación Dios había hablado a nuestros padres, en muchas ocasiones y de diversas maneras, por medio de los profetas (Heb 1,1). De esta revelación divina dan un firme testimonio los mismos profetas, que tienen la certeza de anunciar *lo que sale de la boca del Señor*, y no, como los falsos profetas, las visiones de su imaginación (Jr 23,16). Por eso ellos tienen la osadía de introducir sus mensajes con estas palabras: *Así habla Yahvé*.

Esa convicción presupone en los seres humanos la capacidad de escuchar la voz de Dios. A este respecto conviene recordar que Karl Rahner definió al ser humano como *Hörer des Wortes* («oidor de la Palabra»), es decir, como el ser que debe estar a la escucha para poder responder a las preguntas fundamentales que brotan de su existencia.

Pero tal convicción presupone asimismo que Dios es capaz de comunicarse; más aún, que de hecho Dios *ha hablado* (cf. Heb 1,1-2) y que nos ha hecho oír su Palabra. La expresión «Palabra de Dios» es obviamente una metáfora, porque la emisión vocal de una palabra se produce mediante un acto de fonación que solo metafóricamente puede atribuirse a Dios. Sin embargo, esta metáfora es singularmente apropiada y prácticamente insustituible.

Ante todo, porque a través de la palabra, y, por lo general, solo a través de ella, una persona puede influir sobre otra sin vulnerar su libertad. Sobre los demás se puede actuar mediante la acción directa, hasta llegar incluso a la coacción. Pero mientras que la coacción impide que la persona agredida ejerza su libertad y actúe por iniciativa propia, el que escucha la palabra que otra persona le dirige tendrá que dar algún tipo de repuesta: creará en la palabra ofrecida a su libre capacidad de aceptación, o manifestará, a veces con un simple si-

lencio, que rehúsa aceptarla. La persona interpelada es la que decide sobre la respuesta que está dispuesta a dar, y cualquiera que sea esta –aceptación o rechazo, entusiasta admiración o silencio lleno de sentido– esa persona queda bajo el impacto de la palabra oída, al tiempo que su libertad se mantiene intacta.

Por otra parte, la facultad de hablar no es en el ser humano una capacidad yuxtapuesta a las demás o situada en el mismo plano que las otras. Antes de la palabra el mundo no tiene una configuración precisa. El lenguaje aporta nombres y esos nombres permiten delimitar las fronteras de lo real. Los animales estaban delante de Adán, pero no fueron para él seres reales hasta que le dio un nombre a cada uno (Gn 2,19-20)¹. La imposición de un nombre es un acto de la actividad ordenadora por la que el nombrador se adueña en alguna forma de las criaturas, objetivándolas ante sí. Si este proceso estuviera ya prescrito por la naturaleza de las cosas, sería en todas las lenguas único y uniforme. Pero los nombres que registran las distintas lenguas no pueden ser interpretados de forma invariable. Se hallan más bien determinados por los intereses, necesidades y propósitos humanos, que no son fijos e inmutables, sino que cambian de una sociedad a otra.

«Tomar la palabra» es una nota distintiva de los seres humanos. Una persona no sería tal si no le fuera concedida el habla. La palabra es el salvoconducto que la introduce en el universo humano. Cada palabra nos orienta en un mundo que no se da tal cual, de una vez por todas, sino que se va construyendo palabra por palabra. Con cada palabra que aprende, el niño amplía y enriquece las dimensiones de su universo personal.

Así el lenguaje de la vida cotidiana proporciona las objetivaciones indispensables y articula el orden que asigna un lugar a cada cosa. La realidad se presenta entonces como un mundo ya constituido y estructurado, vale decir, como una serie de objetos nombrados antes que la persona surja a la vida. Vivimos en

un sitio que tiene un nombre geográfico; nos movemos en una red de relaciones humanas que están ordenadas mediante un vocabulario; utilizamos instrumentos cuyo nombre figura en el léxico de la comunidad lingüística. De esta manera, el lenguaje marca las coordenadas de la vida en sociedad.

La lengua común proporciona un cuadro para el despliegue de la actividad verbal, pero hablar no es repetir algo ya dicho. La palabra es de alguna manera recreada cada vez que se la pronuncia. Especialmente cuando la persona que habla es un verdadero poeta, el poema se nos da como algo nunca dicho, y no lo recibimos como sabido de antemano, sino como una nueva creación.

La comunicación no completa su ciclo si el mensaje no llega a destino o no es comprendido por el interlocutor. Por eso la comunicación intencional supone la voluntad deliberada de afirmar algo y de provocar una respuesta. Si se da un verdadero diálogo, la reciprocidad del intercambio verbal actualiza en los interlocutores posibilidades tal vez dormidas: toda palabra es una especie de aguijón que llama a despertar del sueño y a descubrir en el mundo y en uno mismo valores antes desconocidos².

El lenguaje contribuye al mismo tiempo a la constitución del ser personal. Hablando, la persona penetra en su mundo interior –un mundo confuso, impreciso, múltiple, hecho de enigmas e incertidumbres– y en el diálogo consigo misma y con los demás avanza en el proceso de autocomprensión. Si por azar o por milagro se desvanecieran las palabras, nos hundiríamos en una angustia insoportable. El súbito mutismo nos expondría al suplicio más cruel. Sin palabras, nos veríamos enfrentados con un mundo innombrado, con el objeto puro y el hecho desnudo. ¿De dónde sacaríamos entonces la audacia para poder afrontarlo?

De estas breves reflexiones sobre las funciones del lenguaje se desprende una conclusión de capital importancia. *Solamente en el ámbito creado por la palabra puede hacerse efectiva la revelación personal de Dios.* La decisión divina de darse a conocer a los hombres procede de su absoluta libertad. Pero esa revelación, para ser comprendida, debía tomar la forma del lenguaje humano y expresarse lingüísticamente. Así, cuando nos sentimos interpelados por la revelación de Dios, percibimos esa interpelación de una forma que se ajusta a la capacidad humana de comprensión y de comunicación. No hay Palabra de Dios sin palabra humana. Dios se hace presente humanamente en el lenguaje, y la fe solo puede oír a Dios escuchando palabras humanas. Él ha escogido testigos humanos en cuyas palabras se expresa el Espíritu Santo (a veces de una manera demasiado humana), y la fe no es nada más que la respuesta a la Palabra en la que Dios se hace presente al lenguaje.

Incluso el Dios del AT, aunque se niega a revelar su plena identidad, acepta figurar en el universo de la palabra humana con el nombre de Yahvé. Y el mismo Jesucristo, como Palabra encarnada de Dios, estuvo sujeto durante su vida terrena a las leyes y a las limitaciones del lenguaje humano.

Encarnación e inspiración

El misterio de la Escritura radica en la doble naturaleza de su contenido, que mantiene una cierta correspondencia con la doble naturaleza de Cristo³. Por una parte, la Biblia es el testimonio que Dios da de sí mismo y de su plan de salvación; por la otra, todo el mensaje de la Escritura está expresado en un lenguaje humano, de manera que los libros que la integran, en cuanto obras literarias, presentan la organización formal y emplean todos los componentes de un escrito: textos en prosa, poemas, relatos, parábolas y otros pasajes de diversa índole, que configuran una notable variedad de géneros literarios⁴.

Establecer esta analogía entre la Palabra escrita y el Verbo encarnado de Dios implica cierto riesgo. Sin embargo, la descripción que Juan hace del Verbo hecho carne muestra que hay una cierta correspondencia entre la encarnación de Cristo y la composición del texto sagrado. En un caso como en el otro, la Palabra de Dios se hace presente en el mundo. *El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros* (Jn 1,14), y así como decimos que el Hijo de Dios se hizo verdadero hombre, también podemos decir que la palabra escrita de Dios es lenguaje humano en el sentido más pleno. En Cristo no hay nada humano que no sea manifestación y expresión de su divinidad. Análogamente, no hay nada divino en la Biblia que no se revele y comunique a nosotros en términos humanos. De ahí que el único modo de conocer lo que Dios revela en la Escritura sea conocer lo que han dicho los escritores humanos.

Obviamente, esta analogía no debe ser llevada hasta el extremo. Hay diferencias considerables que no pueden pasarse por alto. En la encarnación, la unidad de la naturaleza humana y la naturaleza divina se realiza en la persona del Verbo. En la inspiración escrituraria, esa unidad personal está ausente. Sin embargo, una y otra se implican mutuamente. La palabra de los apóstoles debió seguir al hecho de la encarnación, porque sin ella no sabríamos nada acerca de la vida y la obra de Jesús. Decir que el Verbo se hizo carne no es lo mismo que decir que la Palabra se hizo Escritura; pero sin el anuncio de la salvación el Verbo no podría ejercer su acción redentora a través del tiempo y del espacio.

Conocemos a Dios en términos humanos porque Jesucristo *se anonadó a sí mismo* y se

hizo en todo semejante a nosotros (Flp 2,6-7). En Él, Dios se hizo verdadero hombre, y por eso ha podido decir: *El que me ha visto ha visto al Padre* (Jn 14,9), porque *el Padre y yo somos uno* (Jn 10,30).

Esta «condescendencia» divina, manifestada de manera insuperable en el hecho de la encarnación, también se puso de manifiesto en el proceso histórico de la revelación bíblica. *Dios habló* (Heb 1,1), y un Dios trascendente que se revela a la humanidad con palabras humanas tiene necesariamente que aceptar las limitaciones del lenguaje humano. En tal sentido, la analogía entre la encarnación y la inspiración nos ayuda a comprender mejor que tanto la actuación de Jesús de Nazaret como las palabras de Dios en la Escritura están ligadas a un determinado contexto geográfico e histórico.

Estas limitaciones se perciben especialmente cuando la visión del mundo reflejada en los textos bíblicos se confronta con el formidable desarrollo de las ciencias modernas. Esa confrontación pone en evidencia la distancia cultural que separa a los textos bíblicos del mundo contemporáneo. Pero manifiesta, al mismo tiempo, que la Escritura puede trascender su contexto histórico originario y superar sus propias limitaciones, para dar testimonio de una verdad que está más allá de las coordenadas de espacio y de tiempo.

Hay que tener presente, asimismo, que Dios *habita una luz inaccesible que nadie ha visto ni puede ver* (1 Tim 6,16), y que siempre que sale al encuentro del hombre se manifiesta con una cierta oscuridad (cf. Éx 33,18-23). Así como el Verbo de Dios aparece velado en la carne de Cristo y solo es visible a los ojos de la fe, así también la Escritura ha tomado la forma de siervo y solo al creyente se le manifiesta como Palabra de Dios (cf. Flp 2,6-8)⁵.

Objeciones contra la analogía entre encarnación e inspiración

No pocos teólogos y escrituristas rechazan esta analogía, porque la consideran inadecuada. Cristo, en efecto, es totalmente humano y totalmente divino en virtud de la unión de dos naturalezas en la persona del Verbo. De la Escritura también decimos que es totalmente humana y totalmente divina. Pero en la práctica –dicen estos autores– hablamos de una «interacción» de dos aspectos dinámicos: Dios y el autor humano. Es decir, hablamos de interacción cuando describimos la inspiración, pero no cuando hablamos de Jesucristo. Así la analogía se quiebra cuando más la necesitamos.

Frente a esta objeción cabe preguntar si la palabra «interacción» es la más apropiada para describir el hecho de la inspiración. Una verdadera interacción se daría, por ejemplo, si Dios comunicara al hagiógrafo el argumento y

los juicios (*res et sententias*, según la teoría de Franzelin), dejando al autor humano la tarea de expresar esas ideas con palabras y formas literarias adecuadas y haciendo que la expresión verbal no traicione el pensamiento.

Sin embargo, se ha demostrado que esa explicación es insuficiente, ya que es preciso hablar de la permanente acción tanto de Dios como del autor humano en todo el proceso de composición del escrito inspirado. No hay propiamente interacción, porque no hay algo que hace solamente Dios y algo que hace solamente el hombre. Uno y otro trabajan al unísono, uno como causa trascendente y el otro como fiel ejecutante de todo lo que Dios quiere comunicar. Así quedan descartadas las teorías de la «aprobación subsiguiente» y de la simple «asistencia». En cuanto libro inspirado por Dios, la Escritura es totalmente divina y totalmente humana.

Un nuevo enfoque de la cristología

Para completar esta analogía conviene tener presente el cambio de perspectiva que la moderna exégesis de los evangelios ha introducido en la cristología. Este cambio se resume en una distinción fácil de entender en líneas generales, pero difícil de elaborar teológicamente. Hoy se habla, en efecto, de una cristología *descendente* y de una cristología *ascendente*. En ambos casos se marca una dirección, señalando el punto de partida: de arriba abajo o de abajo arriba. La cristología descendente parte de la Trinidad y de la encarnación para llegar al hombre Jesús de Nazaret; la cristología ascendente, asumiendo los aportes de la exégesis bíblica, parte del hombre Jesús en dirección a Dios.

En lo que respecta a la *cristología descendente*, el esquema abstracto de la doble naturaleza (humana y divina) induce con frecuencia a un cierto monofisismo, que acentúa la divinidad de Cristo en desmedro de su humanidad. Se insiste demasiado en el hecho de que *Dios* se ha encarnado y demasiado poco en la realidad misma de la *encarnación*. Por otra parte, nuestra idea preconcebida de lo que es Dios dictamina de antemano lo que Jesús tiene que ser, de modo que él se presenta como una ilustración del Dios ya conocido y no como una nueva revelación, original e irreductible.

La *cristología ascendente* sigue de algún modo el método del NT. Los apóstoles y los primeros seguidores de Jesús lo acompañaron durante el tiempo que él estuvo entre ellos y solo tras la experiencia de la muerte y la resurrección lo reconocieron como Hijo de Dios. A partir de la experiencia pascual, los ojos de los testigos se volvieron hacia atrás y evocaron todo lo que había sucedido antes, *empezando por Galilea después del bautismo que predicaba Juan* (Hch 10,37). La cristología de los evangelios es así el

resultado de un doble movimiento: uno es el de la confesión de fe pascual, que se retroalimenta de recuerdos históricos; el otro llena de sentido los recuerdos históricos, a la luz de la resurrección y de la novedad de vida que esta produce en quienes confiesan a Jesús como Hijo de Dios. En una palabra, a partir del reconocimiento puesto en marcha por la resurrección, los discípulos vuelven los ojos hacia Jesús, no para evocar como una realidad puramente histórica, sino diciendo al mismo tiempo lo que significa y es para nosotros.

El reconocimiento de la plena humanidad de Jesús no implica un debilitamiento de su divinidad. Al contrario, en el rostro humano de Jesús *vemos* el rostro de Dios Padre (Jn 14,8-10) y, por tanto, en la humanidad se manifiesta el sentido auténtico de su divinidad. El hombre Jesús de Nazaret reveló en su humanidad tal grandeza que los apóstoles y los primeros testigos de su vida terrena, al final de un largo proceso de interpretación y de reflexión, pudieron decir que un ser humano como Jesús tenía que ser la encarnación de Dios. Jesús es humano en el pleno sentido de la palabra, pero lo es también de una manera excepcional, por ser la revelación única y excepcional de Dios. Cuanto más hombre se presenta Jesús, tanto más Dios se manifiesta en él. Cuanto más Dios es Jesús, tanto más el hombre se revela en él.

Por eso, el desafío actual no radica ya en descubrir que Jesús es realmente hombre, sino que es *tal* hombre. Mientras se nos escape hacia lo universal abstracto, él seguirá acomodándose a nuestros prejuicios, sin cambiarnos ni cambiar nuestra situación, porque lo abstracto permanece verdadero independientemente de las condiciones históricas. Pero la cosa cambia radicalmente si el verdadero anclaje de la revelación es *este hombre Jesús*, el hijo del carpintero, el predicador del reino de Dios, el profeta aceptado por unos y rechazado por otros, fiel hasta la muerte en su combate a favor de la justicia. De la cristología de Marcos a la de Juan se produce una creciente acentuación de los rasgos divinos de Jesús. Pero la evidencia básica es en todos la misma: los primeros discípulos hablaban de un hombre que había comido y caminado con ellos. Cuando afirmaban de él algo divino, lo sentían anclado en lo humano, como lo insinúa el comienzo de la primera carta de Juan: *Lo que existía desde el principio, lo que oímos, lo que vieron nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos...* (1 Jn 1,1).

Esta nueva orientación ha traído como consecuencia un *desplazamiento* importante en el pensamiento cristológico: ya no se parte de una formulación dualista, sino de la realidad de la revelación divina en el Hombre-Jesús, situada enteramente en el orden creado. El Dios invisible (1 Tim 6,16) se ha hecho visible en la humanidad de Jesús de Nazaret, en quien habita

«corporalmente» toda la penitencia de la divinidad (Col 2,9). La expresión «Dios-hombre» no deja intacta la significación de ninguno de los dos términos: Dios es el Dios encarnado, que se anonadó a sí mismo y asumió la forma de esclavo; hombre es el hombre deificado, una nueva perfección en el modo de ser humano.

En la línea del Concilio Vaticano II, los estudios de cristología más recientes no suelen empezar por el estudio de los dogmas cristológicos, sino por el testimonio de los evangelios acerca de Jesús. Pero la cristología ha dado luego un importante paso más, y ha asumido como un dato irrenunciable la distinción entre el *Jesús de la historia* y el *Cristo de la fe*. No hay separación ni ruptura entre uno y el otro. Al contrario, los evangelios sinópticos, y aun el evangelio de Juan, proclaman la fe en Jesucristo a través de la historia de Jesús, porque quién es y qué sigue siendo Jesucristo es algo que solo puede ser narrado, como lo muestra desde el principio la proclamación del kerigma cristiano: *A Jesús de Nazaret, el hombre a quien Dios acreditó ante ustedes, realizando por su intermedio los milagros, prodigios y signos que todos conocen... ustedes lo hicieron morir... pero Dios lo resucitó* (Hch 2,22-24)⁶.

Esta distinción, sin afirmar la existencia de dos sujetos diferentes –el Jesús de la historia es el Cristo de la fe–, permite plantear una forma más radical de cristología ascendente: la que arranca no ya del Jesús del NT, sino del Jesús de la historia que subyace tras el testimonio neotestamentario.

De ahí que para acceder al misterio del Verbo encarnado sea necesario rastrear la experiencia original que la generación apostólica tuvo de Jesús. El acento se pone en la humanidad, en las actitudes y en la praxis liberadora de Jesús como mediaciones históricas de la salvación y a partir de allí se llega a descubrir en su vida y en sus palabras la plena revelación de Dios. Como no conocemos el carácter divino de Jesús más que a través de su humanidad, se parte del encuentro humano con él (cf. Mc 1,27; 6,1-3) para culminar en su preexistencia divina (cf. Jn 1,1; 1 Jn 1,1). De hecho, los primeros cristianos reconocieron a Jesús como Hijo eterno de Dios al descubrir el carácter único y singular de sus enseñanzas, sus acciones y su vida⁷.

Esta perspectiva cristológica nos retrotrae todavía más a la experiencia primera de los discípulos y contemporáneos de Jesús. Nos sitúa, por así decir, al lado de los apóstoles y nos hace recorrer con ellos el camino que los llevó de ver a Jesús y convivir con él a confesarlo como el Cristo de Dios. Está fuera de duda, en efecto, que para ellos la experiencia primera y elemental fue la del encuentro con el hombre Jesús de Nazaret y que solo poco a poco fueron descubriendo que en él se revelaba «algo más». Ese «algo más» no aparecía como un

suplemento separado y extraterreno, sino que brotaba naturalmente de sus gestos y palabras. Las palabras y actitudes de Jesús eran signos que revelaban una realidad única e irreductible a lo puramente humano: humano como Jesús solo podía serlo Dios mismo. Tan verdadera es la afirmación «Jesús es Dios» como su correlato: «Dios es Jesús».

En esta perspectiva, una cuestión capital de la cristología es el Jesús histórico. Jesús mismo (y no una idea preconcebida acerca de él) está en el origen de la reflexión teológica. La cristología explícita una experiencia y un dato originales, que hunden sus raíces en el encuentro con el Jesús histórico y en el trato personal con él.

Influencia de este enfoque cristológico en la teología de la inspiración

Esta profundización de la perspectiva cristológica proyecta nueva luz sobre la teología de la inspiración.

1) En primer lugar, nos invita a reflexionar seriamente sobre la dimensión humana de la Escritura. Cuando la Escritura afirma que *Dios habló*, quiere decir que la revelación divina asumió la forma de un discurso humano; y cuando añade que habló *en distintas ocasiones y de diferentes maneras*, da a entender claramente que la revelación de Dios a su pueblo estuvo ligada a tiempos y lugares determinados: tiempos de libertad o de cautiverio, de guerra o de paz, de indignidad o prosperidad (cf. Ecl 3,1-8). Las personas que contribuyeron a formar las tradiciones, las que transmitieron esas tradiciones, y las que finalmente las fijaron por escrito, actuaron en un contexto histórico bien preciso, y es obvio que aquel contexto, debido al paso del tiempo y a los consiguientes cambios culturales, difiere considerablemente de nuestro entorno actual. De ahí que sería imposible comprender lo que la Biblia dice realmente sin tener un cierto conocimiento del tiempo y las circunstancias en que actuaron y redactaron sus escritos aquellos servidores y testigos de la Palabra (cf. Lc 1,2).

Por tanto, la aplicación de la crítica histórica y literaria al estudio de la Biblia no es un desarrollo lamentable ni un elemento arbitrario traído de fuera, como una práctica ajena o contraria a la índole profunda de los textos sagrados. Tampoco ha de ser vista como una señal de escepticismo frente al mensaje de la Escritura. Al contrario, es precisamente la dimensión humana de la Escritura la que hace que estas investigaciones críticas sean no solo fructuosas sino también necesarias para una auténtica comprensión de la Biblia. En tal sentido, esta clase de investigaciones pone de manifiesto una vez más que la fe cristiana no excluye la posibilidad de acceder críticamente

a sus propios fundamentos. Las críticas literaria e histórica son el auxiliar indispensable de la teología cuando ella se esfuerza por comprender su objeto a partir de la Escritura⁸.

Como en el misterio de la encarnación, el pleno reconocimiento del carácter inspirado de la Escritura (es decir, de su carácter «teándrico» o humano-divino) no debe llevar a una especie de monofisismo que sobrevalora un aspecto en detrimento del otro. Es decir, no debe sacralizar el texto hasta el punto de negarle su dimensión humana y su enraizamiento en la historia.

Si la Biblia es en cierto sentido una encarnación de Dios, y más concretamente una encarnación en la esclavitud y debilidad de la letra, resulta lógico que aparezca como un libro sometido a los condicionamientos de la historia. Como cualquier otro libro antiguo, y quizá de manera más pronunciada, la Biblia ha recorrido el difícil camino de los manuscritos anteriores a la imprenta: fallas de los copistas, traducciones defectuosas y accidentes filológicos de todo tipo.

Todo esto es un simple resumen de los datos con que tropezará el investigador al enfrentarse con la Biblia. Pero, por otra parte, el reconocimiento de la Biblia como Palabra de Dios nos invita a no limitarnos al trabajo crítico. Por necesario que sea, ese trabajo debe integrarse en un conjunto más vasto. Los libros sagrados reciben su unidad interna del misterio de Cristo, que constituye en definitiva su sentido único. La revelación forma un todo coherente, cuya clave de bóveda es la persona de Cristo. Y así como el Verbo se manifestó en la carne *lleno de gracia y de verdad* (Jn 1,14), así también la palabra hecha texto es fuente de gracia y de verdad para el creyente.

2) Una segunda consecuencia, no menos importante, tiene que ver con la existencia del *canon* bíblico, que es un punto clave para la teología de la inspiración. Al fin de cuentas, es el canon el que nos dice qué libros son inspirados y qué libros no lo son, ya que él fija los límites dentro de los cuales la Iglesia afirma que ha actuado el carisma de la inspiración. Pero, una vez reconocida la existencia del canon, el problema consiste en saber cómo se fijaron sus límites, ya que el reconocimiento por parte de la Iglesia del carácter inspirado de los libros canónicos ha sido un descubrimiento *a posteriori* y no una presuposición *a priori*. De hecho, el canon quedó fijado *después* de varios siglos de experiencia con un conjunto de escritos cristianos, algunos de los cuales terminaron por constituirse en normativos para la comunidad de fe.

Ahora bien, existe un cierto paralelismo entre el desarrollo de la cristología y el reconocimiento del carácter divino de los escritos del NT. La cristología, en efecto, hunde sus raíces en el encuentro de un grupo de galileos con el

hombre Jesús de Nazaret. En el comienzo de todo está la historia de Jesús de Nazaret –lo que dijo y lo que hizo– y la respuesta a esa historia con una confesión de fe: *Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente* (Mt 16,16; cf. Jn 6,68-69).

De manera semejante, en los primeros siglos del cristianismo se llevó a cabo una intensa actividad literaria, y la delicada tarea de la Iglesia consistió en discernir qué libros fueron escritos por inspiración divina y, por lo tanto, debían ser reconocidos como normativos para la fe. La accidentada historia del canon, tanto en los comienzos del cristianismo como en la Iglesia contemporánea, puede suministrar los elementos necesarios para proyectar un poco de luz sobre este difícil problema.

Como se verá mejor más adelante, la Iglesia antigua no estableció en forma sistemática los criterios de canonicidad. Solo a partir del s. XVI, con el surgimiento del protestantismo, se vio la necesidad de plantear seriamente la cuestión, ya que el principio de *sola Scriptura* niega toda autoridad dogmática fuera de la Escritura misma y considera a la tradición eclesial como un mero testimonio humano, útil en la medida de su sometimiento a la Escritura pero despojado de todo valor normativo. En consecuencia, frente a la pregunta: ¿cómo fundar en la Escritura misma el principio de canonicidad que la acredita como Palabra de Dios?, los criterios externos, ligados a la autoridad de la Iglesia y a su tradición, debían ser sustituidos por criterios internos, capaces de imponerse a todo creyente y a la Iglesia misma.

A partir de este principio, la teología protestante siguió caminos diversos. Juan Calvino habló de una soberana decisión de Dios que suscitó un consentimiento general en la Iglesia primitiva. Luego, en la línea abierta por los reformadores, las diferentes confesiones acentuaron cada vez más la acción del Espíritu Santo, que da testimonio de sí mismo en el corazón de los creyentes y les revela interiormente el carácter divino de la Escritura.

Esta concepción se afirma con fuerza en la teología de Karl Barth, que asigna a la Palabra de Dios una autoridad absoluta y no compartida por nada ni nadie más. Barth insiste, sobre todo, en el autotestimonio o *autopistía* de la Escritura como criterio de canonicidad. A la Iglesia le compete sin duda una función importante, ya que es ella la que transmite el canon de las Escrituras. Pero no tiene poder para transmitirlo con la autoridad de una definición infalible, ya que la Iglesia, infalible en Cristo, que es su Cabeza, es falible e insegura en sus miembros, como cualquier institución humana. Por tanto, si existe un canon es porque la Escritura se ha impuesto a la Iglesia, constituyéndose a sí misma como canon y principio normativo. De lo contrario, la Iglesia se pondría por encima de la Escritura y la palabra humana por encima de la Palabra de

Dios. Por consiguiente, es tarea del creyente encontrarse personalmente con la Palabra auténtica de Dios bajo la guía del Espíritu Santo. En este encuentro, el canon eclesial ofrece sin duda una indicación valiosa, ya que invita a no poner los libros de la Escritura en un plano de igualdad con otros escritos.

Sin embargo, desde el s. XIX comenzó a abrirse paso en la teología protestante la búsqueda de criterios de canonicidad más objetivos. M. Lods, por ejemplo, ha hablado de una especie de «intuición religiosa» concedida a la Iglesia del s. II para discernir los escritos portadores de una auténtica revelación divina. Mucho más cerca de la doctrina tradicional, Oskar Cullmann ve en la fijación del canon un acto de la Iglesia, que al tomar esa decisión reconoce la autoridad de las Escrituras y confirma su sometimiento a la Palabra de Dios.

Cullmann empieza por afirmar que los escritos incluidos más tarde en el canon del NT se impusieron a la Iglesia por su autoridad apostólica intrínseca. Solo entonces ella tomó la decisión, con carácter normativo y obligatorio para todos los tiempos futuros, de fijar el canon de los libros inspirados por Dios. Esta decisión tuvo lugar en la segunda mitad del s. II y marcó para siempre la frontera entre los principios de la época fundacional de la Iglesia y la Iglesia postapostólica que vino después. El principal justificativo de una decisión tal ha sido la cercanía con la auténtica predicación apostólica, que permite para siempre a la Iglesia ponerse ante la majestad del Kyrios a través de la Biblia.

Como puede verse fácilmente, la Iglesia ocupa un puesto en la concepción de estos teólogos. Pero su preocupación fundamental es evitar toda apariencia de sometimiento de la Escritura a la Iglesia. En el caso de Barth, el creyente tiene que enfrentarse solo ante la Escritura, sin ningún criterio objetivo que le asegure que ella es la Palabra de Dios. Cullmann, por su parte, propone una hipótesis históricamente inverificable (la fijación del canon bíblico por parte de la Iglesia en el s. II) y supone una radical separación entre la Iglesia apostólica y la Iglesia posterior, ya que esta última, en su hora primera, habría tomado decisiones que no podría tomar después.

En todos estos casos late el problema de las relaciones entre la Escritura y la Iglesia con su tradición y su magisterio. Al rechazar el valor normativo de estos últimos, se desvanece la posibilidad de fundamentar objetivamente el canon bíblico, y todo queda remitido, en última instancia, al puro sujeto individual frente a la Escritura.

Con toda razón, la teología protestante recurre al testimonio del Espíritu Santo para explicar cómo se llega a reconocer el carácter inspirado de ciertos escritos. Pero hay que precisar quién es el *sujeto* al que llega ese testimonio.

Ahora bien, ese sujeto no puede ser únicamente ni el creyente individual ni la Iglesia de una época determinada (prácticamente la del s. II). Es la Iglesia postapostólica, durante todos los siglos de su historia, la que está llamada a conservar el dato revelado sin modificarlo ni ampliarlo.

Cristo y la predicación apostólica son el punto de partida del canon bíblico del NT. Esa y no otra es la norma última, y si se reconocen como inspiradas determinadas tradiciones escritas es porque reflejan con fidelidad las enseñanzas y la obra de Cristo transmitidas por los apóstoles. Pero después de haber inspirado a los apóstoles para anunciar la revelación aportada por Cristo, y de haber inspirado a los autores sagrados para que fijaran por escrito todo lo que de ellos conservan las Escrituras, el Espíritu Santo ha asistido siempre y sigue asistiendo a la Iglesia para que conserve esta revelación en su integridad. Así, en los primeros siglos del cristianismo, la Iglesia fue descubriendo de distintas maneras y fijando progresivamente el canon de las Escrituras. Y el mismo Espíritu que guió a la Iglesia en la fijación del canon sigue obrando en ella por sus carismas, especialmente por los que están asociados a las funciones de enseñanza.

El canon del Nuevo Testamento

Las observaciones anteriores acerca del canon son sin duda demasiado sumarias. De ahí la conveniencia de añadir algo más sobre la historia del canon, anticipándonos a lo que se dirá más adelante sobre este mismo tema desde una perspectiva teológica.

La constitución del canon es el resultado de un proceso llevado a cabo por la Iglesia primitiva durante unos trescientos años. En los tres primeros siglos cristianos, la palabra «canon» designa todo lo que para la Iglesia y para los cristianos es criterio de verdad y norma de fe. Esta idea de norma y criterio último, junto con el significado originario de *canon* («vara de medir», «regla» y también «lista»), indujo a la Iglesia, en el s. IV, a designar con ese nombre el conjunto de escritos apostólicos que tienen un valor normativo para la fe cristiana y para la vida eclesial.

Para Jesús y sus contemporáneos, la Escritura era lo que hoy llamamos Antiguo o Primer Testamento, y lo mismo cabe decir de la Iglesia hasta entrado el s. II. Lo importante era proclamar que en la persona de Jesús y en el hecho salvífico de su muerte y resurrección habían llegado a su cumplimiento las profecías veterotestamentarias, como lo explicó el mismo Señor resucitado a los discípulos de Emaús (Lc 24,44-47). La Torá y los profetas de Israel eran la Sagrada Escritura que en Jesucristo tuvo su plena realización. Por otra parte, los escritos reunidos en el canon del NT fueron redactados en su

mayor parte como escritos de ocasión, y no consta que sus autores hayan tenido en cuenta o previsto su futura inclusión en el canon de los libros inspirados. Para la comunidad primitiva, el «canon» era la persona y la obra de Cristo predicadas por los apóstoles (cf. Hch 4,42), a quienes se les había revelado «el misterio del reino de Dios» (Mc 4,11) y que habían sido enviados por el Señor resucitado para anunciar al mundo su mensaje salvífico (Mt 28,16-20).

Así quedó fijada la estructura de la norma reconocida por el cristianismo primitivo: el Dios de Israel y Padre de Jesucristo – Jesucristo – los apóstoles. Y con este triple paso se pusieron las bases de un principio ya bien establecido en la llamada *Segunda Carta de Clemente* (una homilía anónima del s. II): los apóstoles, en cuanto sujetos y portadores de la revelación divina, tienen la misma autoridad que los libros sagrados de Israel (*ta Biblia*, 2 Clem. 14, 2)⁹.

Cuando comenzaron a desaparecer los testigos oculares y los predicadores autorizados del mensaje salvífico, se procedió a conservar y a copiar sus escritos. Dada la importancia que se atribuía a la *parádosis* o tradición normativa, que se transmitía de una comunidad a otra y de una generación a otra (cf. 1 Cor 15,1-11; Lc 1,1-4), ya en la segunda generación cristiana, y más aún en la tercera, ciertas colecciones de escritos se distinguían de los demás libros. Es decir, la Iglesia «sentía» la singularidad de esos escritos antes de haberla declarado expresamente. De hecho, la llamada segunda epístola de Pedro (redactada probablemente a comienzos del s. II) se refiere a las cartas de «nuestro hermano Pablo» y las equipara al «resto de la Escritura» (2 Pe 3,15-16). También se reúnen los cuatro evangelios, sin duda bajo el emperador Adriano († 138), y hacia el año 150 Justino Mártir atestigua que en la liturgia dominical eran leídos junto con los escritos de los profetas: «El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que habitan en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los Apóstoles* o los escritos de los Profetas» (*1 Apología*, 67,3).

A mediados del s. II, Marción rechazó todo el AT, y de los escritos neotestamentarios retuvo solamente diez cartas de Pablo y el evangelio de Lucas despojado de toda referencia a las Escrituras judías. Por eso la Iglesia se vio obligada a defender los escritos del AT y del NT contra la herejía marcionita. Además, la constante aparición de libros aparentemente sagrados, provenientes sobre todo de la gnosis cristiana, impuso la necesidad de discernir y agrupar los que en realidad debían considerarse tales. Así, hacia el año 200, la historia del canon quedó provisionalmente cerrada, pero en la Iglesia oriental no estaban del todo resueltas las dudas sobre la canonicidad del Apo-

calipsis, y en la Iglesia occidental se discutía sobre la inspiración de la carta a los Hebreos. Estas dudas se fundaban en la dificultad para comprobar su origen apostólico.

En la interpretación teológica de este proceso, como se verá mejor más adelante, es preciso distinguir con claridad la *revelación* del carácter inspirado de las Escrituras y su *percepción refleja y definitivamente formulada* por parte de la Iglesia. La historia del canon, en efecto, deja fuera de duda la distancia temporal entre la composición de los libros inspirados (muchos de ellos compuestos originariamente como escritos ocasionales) y su definitiva inclusión, por parte de la Iglesia, en el catálogo de los libros canónicos. Este hecho muestra que el canon del NT, como cualquier otro canon, no nació ni se formó de un día para otro. En una etapa de su itinerario, la Iglesia tomó conciencia de que un *corpus* de textos expresaba adecuadamente el contenido de su fe. Esta convicción le llevó a pronunciar una definición autoritativa, pero a ese final se llegó por un proceso de selección, de sucesivas relecturas y de resolución de conflictos entre diversas interpretaciones.

A partir de estos datos podemos volver sobre la analogía entre el desarrollo de la cristología y la formación del canon del NT. Jesús y la predicación apostólica son el punto de partida tanto de la cristología como del canon bíblico. Ya en la vida terrena del Maestro, sus discípulos se preguntaban «¿Quién es Jesús?». A partir de esta pregunta, y sobre todo a partir de la experiencia de su resurrección, ellos fueron penetrando progresivamente en el misterio de su persona: Hijo del hombre, Profeta escatológico, Mesías, Hijo de Dios.

Algo semejante es lo que percibimos cuando tratamos de ver cómo llegó la Iglesia a reconocer el carácter inspirado de todos y cada uno de los escritos del NT: partiendo de la lectura de los escritos apostólicos o cercanos a los primeros testigos de la resurrección, ella supo discernir el carácter único de esos escritos y pudo fijar de ese modo el canon del NT.

De ahí la necesidad de establecer el criterio de canonicidad. ¿Cómo se llegó a establecer un límite entre los escritos puramente humanos y los inspirados por Dios? ¿Con qué criterio se pudo reconocer el carácter inspirado de esos escritos, tan ligados a Dios como su misma acción salvífica y considerados portadores de una revelación divina?

Sobre estos temas tendremos que volver un poco más adelante.

La Escritura, revelación de Dios en lenguaje humano

El texto de la Escritura ha sido inspirado por el mismo Dios que asumió la humildad y

las limitaciones de la encarnación. En cuanto obra de Dios y del escritor humano, una misma página contiene la revelación del Dios eterno y las limitaciones de un determinado lugar, tiempo y cultura. En el misterio de su revelación, Dios es siempre un Dios escondido: *¡Realmente, tú eres un Dios que se oculta, Dios de Israel, Salvador!* (Is 45,15).

Este doble carácter del texto inspirado se pone bien de manifiesto en Lc 1,1-4. Como los escritores de la época helenística, Lucas antepone a su evangelio un prólogo en el que expone sus intenciones y su método de trabajo. Su dedicatoria al «ilustre Teófilo» (reiterada en Hch 1,1) quiere dar a entender que ha escrito un auténtico libro y no algo así como una colección de historias piadosas. Lucas no es el primero que ha emprendido esa tarea. Otros lo han precedido, y él ha tenido en cuenta los relatos de sus predecesores. Pero su intención era hacer algo nuevo: él ha puesto conscientemente, al lado de la predicación, la preocupación histórica. No porque haya tenido dudas respecto del kerigma, sino porque pensaba que la investigación histórica podía confirmar la verdad del Evangelio.

Esta convicción se expresa sobre todo con la palabra griega *asfáleia*, que sugiere la idea de «seguridad» y «solidez». En tiempos de Lucas, ese término se empleaba en los escritos históricos y en el lenguaje de los tribunales y de la política para expresar la confianza que merecían un documento, una noticia, un testimonio o un informe. Teófilo ha recibido una enseñanza, y Lucas quiere mostrarle que la enseñanza recibida es segura y digna de crédito. Por eso hace constar expresamente que para escribir su libro ha llevado a cabo una investigación minuciosa (*akribôs*). Una confirmación por la historia se hacía necesaria debido al distanciamiento en el tiempo y a los rumores e informaciones contradictorias que circulaban acerca de Jesús y de su movimiento. También se difundían las primeras críticas contra la Iglesia y el mensaje evangélico (cf. Hch 25,26), y Lucas pretende disipar los rumores y responder a las críticas. Por eso quiere añadir al celo kerigmático de sus predecesores la seriedad y el rigor de una obra de historiador y escritor.

Pero Lucas no es un mero historiador. Es, en realidad, un evangelista, como lo muestra su apelación a los «testigos oculares» y «servidores de la Palabra». La historia de Jesús es para él un acontecimiento salvífico. En ella se cumple el designio de Dios anunciado por los profetas (Lc 24,25). Pero ese acontecimiento sucedió en un lugar y en un momento bien determinados de la cronología humana (*en el año décimoquinto del emperador Tiberio*, 3,1). Por eso, cuando el evangelista se refiere a *los acontecimientos que se cumplieron entre nosotros*, habla como podría hacerlo un historia-

dor profano que se aplica a disponer su documentación en un relato.

El lenguaje

En su aspecto más esencial, el carisma de la inspiración incluye un hecho de lenguaje: la composición del texto inspirado. De ahí la conveniencia de examinar, aunque no sea más que brevemente, las principales características del lenguaje humano, incluida la referencia a la creación de las obras literarias en cuanto proceso de verbalización y de comunicación lingüística.

Como ya lo señalamos al comienzo, el lenguaje es la puerta de entrada que nos introduce en el mundo humano. Curiosamente, sobre este hecho nos proporcionan una luz inesperada los testimonios de Laura Bridgman y de Helen Keller, dos criaturas ciegas y sordomudas que tuvieron acceso al lenguaje por métodos totalmente fuera de lo común. La señora Sullivan, la maestra de Helen, ha registrado la fecha exacta en que la niña empezó a comprender realmente el sentido y la función del lenguaje.

Una día, como por una iluminación, Helen Keller aprendió que cada cosa tiene un nombre y que el alfabeto manual es la llave para todo lo que desea conocer. Esto sucedió junto a una fuente, mientras la niña tenía la jarra bajo el grifo y la maestra impulsaba la bomba: «Cuando salía el agua fría y llenaba la jarra deletré *a-g-u-a* sobre la mano abierta de Helen. La palabra, junto a la sensación del agua fría que recaía sobre su mano, pareció ponerla en marcha. Retiró la jarra y se quedó como extática. Su cara parecía resplandecer. Deletré *a-g-u-a* varias veces. Se inclinó hacia el suelo y preguntó por su nombre; hizo una señal hacia la fuente y, dándose vuelta rápidamente, preguntó por mi nombre. Deletré *maestra*. Al volver a la casa se hallaba muy excitada y aprendió el nombre de todos los objetos que tocaba, de suerte que en pocas horas añadió treinta palabras a su vocabulario. A la mañana siguiente anduvo como un hada radiante. Volaba de objeto en objeto preguntando el nombre de cada cosa y besándome de pura alegría... Ahora vemos cómo su rostro se hace cada día más expresivo.»

Parece imposible describir en forma más impresionante el paso que conduce del uso de simples señales al empleo de palabras. Helen Keller había aprendido antes a combinar una cierta cosa o suceso con un cierto signo del alfabeto manual. Así se estableció una asociación fija entre esas cosas y ciertas impresiones táctiles. Pero una serie de tales asociaciones, aunque se amplíe, no implica la inteligencia de lo que es y significa la palabra. Para llegar a esa inteligencia, la criatura tiene que hacer

un nuevo descubrimiento y comprender que *cada cosa tiene un nombre*, es decir, que la función simbólica no está restringida a casos particulares, sino que constituye un principio de aplicabilidad universal, que abarca todo el campo del pensamiento humano.

En el caso de Helen Keller, este descubrimiento se produjo en forma instantánea, como una intuición o iluminación¹⁰. Repentinamente tuvo lugar el salto cualitativo (el *insight*) que trajo consigo una auténtica revolución intelectual. Un movimiento particular realizado sobre sus dedos era una palabra; un trazo efectuado sobre su limitado mundo sensorial tenía una denotación. Así la niña empezó a ver el mundo bajo una nueva luz. Aprendió a utilizar las palabras, no como meros signos o señales mecánicas, sino como un elemento de pensamiento enteramente nuevo. Con este nuevo horizonte delante de sí, la niña podía pasearse a discreción en esta área ancha y libre.

Nombrar cosas es una experiencia emocionante. Helen Keller da fe de la sensación de poderío que confiere. El pensamiento y las palabras se fusionan de manera recíproca durante el período temprano en que se desarrollan simultáneamente, de manera que en el curso ulterior de la vida resulta difícil separarlos.

En el extremo opuesto al de Helen Keller y Laura Bridgman están los niños que han quedado abandonados y completamente aislados de todo contacto social, y que han podido sobrevivir a pesar de todo (los llamados «niños salvajes»). Como ninguno de ellos aprendió a hablar por sí mismo, el trato con ellos puso en evidencia una vez más que un idioma se aprende solamente cuando la persona nace y vive dentro de una comunidad lingüística. El niño vocaliza varios sonidos espontáneamente, pero se requiere la presencia de otras personas para que sus balbuceos se transformen en vocablos con un significado. En un ambiente social, en comunidad con otras personas, el niño aprende a conocer, gracias a su lengua materna, todos los demás elementos que constituyen la cultura de su comunidad.

La experiencia muestra que existe un período óptimo de aprendizaje, caracterizado por una gran sensibilidad para cualquier tipo de «expresividad». En un ambiente social, el instinto infantil de articular sonidos despierta un eco en los demás, que responden y ayudan a que los balbuceos se conviertan en signos. Pero ese estadio del desarrollo mental es una fase transitoria, y si el lenguaje no se desarrolla en el tiempo debido, la «intuición lingüística» se malogra y el individuo queda en desventaja por carecer del material fonético espontáneo que facilita su experimentación del habla. Una vez pasada esta «etapa crítica», la discriminación de los sonidos del lenguaje presenta dificultades insuperables, y por eso fracasaron todos los intentos de hacer que los «niños sal-

vajes» llegaron a hablar, aunque no fuera más que rudimentariamente.

Lenguaje y comunicación. Los seres humanos sienten horror por la soledad y no pueden vivir sin contactos con otras personas. La comunicación afectiva es la primera que se manifiesta y la más importante en la vida. Las necesidades propias de la comunicación, a su vez, elaboran su instrumento, que es la lengua.

Cada lengua es una formación social, un producto de la cultura. Se transmite por educación y por tradición cultural, no por herencia biológica de una generación a otra, como un elemento más de las aptitudes hereditarias. Si a un pájaro se le quita la facultad auditiva después de su nacimiento y se lo mantiene completamente aislado, puede cantar como los pájaros que no han perdido el oído; si una abeja, apenas sale del huevo, es separada del enjambre y vive alejada de las otras abejas, puede emitir más tarde sus señales de comunicación. El niño que no aprende a hablar, por el contrario, queda severamente mutilado en su desarrollo intelectual. Hay, en efecto, una radical diferencia entre la criatura sin habla y la que ha tenido un desarrollo normal en la adquisición del lenguaje.

Los nombres realizan una función de importancia en el desarrollo mental de las personas. Cuando el niño aprende a nombrar cosas, no añade una lista de signos artificiales (las palabras) a su conocimiento previo de los objetos empíricos. Empieza, más bien, a formarse el concepto de esos objetos, a entenderse las con el mundo objetivo. De este modo penetra en un terreno más firme; sus percepciones, vagas y oscilantes, y sus tenues sentimientos adquieren progresivamente una forma nueva, cristalizan en torno al nombre como a un centro fijo, como a un foco del pensamiento. El lenguaje le abre la entrada a un mundo nuevo, y todos los progresos que realiza en este aprendizaje enriquecen sus experiencias concretas y amplían su «mundo» intelectual.

Para el adulto, a su vez, el mundo objetivo posee una forma definida como resultado, en no poca medida, de la actividad del lenguaje. Las percepciones, las intuiciones y los conceptos se han fundido con los términos y formas lingüísticas de la lengua materna, y se requieren grandes esfuerzos para romper el vínculo establecido entre las palabras y las cosas. Por otra parte, la comparación entre idiomas distintos nos muestra que no existen sinónimos exactos. Los términos correspondientes a dos idiomas rara vez se refieren a los mismos objetos o acciones y cubren diferentes campos semánticos. Como el habla humana tiene que cumplir una tarea social, que depende de las condiciones concretas de cada comunidad lingüística, en toda lengua hay ciertas categorías fundamentales, comunes con las otras lenguas, y otras que tienen un carácter distintivo.

Esto nos hace ver, a su vez, que cada idioma posee su espíritu» o su «forma interior» propia.

Más aún, por el lenguaje el individuo se constituye como sujeto, es decir, como la unidad psíquica que trasciende la totalidad de las experiencias vividas y asegura la permanencia y continuidad de la conciencia. Correlativamente, y por contraste, por el lenguaje también se constituye la personalidad del «otro», al que el «yo» se dirige llamándolo «tú».

En la estela del «yo» (y, eventualmente, del «tú») se encuentran las formas gramaticales conocidas como *deícticos*: pronombres y adjetivos demostrativos (*este, ese, aquel*), indicadores de lugar y tiempo (*aquí, ahora*) y sus derivados (*delante, detrás, a la izquierda; ayer, hoy, mañana*).

Las relaciones interpersonales. En 1923, Martin Buber publicó una de sus obras más conocidas: *Ich und Du*. En ese libro distingue dos tipos de relaciones: *yo-tú* y *yo-ello*. Esta segunda relación se manifiesta como experiencia y posesión de algo; la primera, en cambio, se constituye en el encuentro personal. En realidad, la relación por excelencia, la relación en sentido pleno, la verdaderamente originaria, es la vivencia del yo-tú. «En el principio era la relación», dice Buber, y la relación yo-tú es directa e inmediata; no existe una mediación conceptual. Lo específico de esta relación no es la actitud contemplativa, sino un tipo de conocimiento en que el otro dice algo al yo y reclama de él una respuesta.

Esta alteridad alcanza su más pleno significado en la relación del yo con el tú que forma un *nosotros*. Un *nosotros* entendido como comunión de personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la mismidad y de la responsabilidad propias.

La radicalidad de esta relación tiene consecuencias de orden ontológico: el ser del tú es esencialmente otro que yo. Cabe entonces una auténtica alteridad en el orden del ser, y esto lleva implícita una concepción no unívoca del ser.

Emmanuel Levinas, que conoció personalmente a Buber, reconoce su deuda con él y afirma que en este campo de reflexión Buber lo ha precedido. La común inspiración en la Biblia y en el judaísmo aporta elementos compartidos, como el acento puesto en el carácter originario de la llamada personal a cada individuo. Pero Levinas no deja de señalar, al mismo tiempo, las diferencias que los separan. Como él mismo lo declara expresamente, nunca consideró suficiente el vocativo de Buber. Lo más importante en la relación con el otro es la responsabilidad, que implica algo más que decir simplemente «tú». De este modo quedaba profundizada y radicalizada, ya desde el comienzo, la teoría dialógica de la relación yo-tú.

La principal diferencia radica en el carácter asimétrico que Levinas otorga a la relación yo-tú. Buber contempla la relación entre el yo y el tú como una relación de reciprocidad. Levinas insiste en la desigualdad y en la disimetría de la relación. En el momento en que el sujeto toma conciencia del otro, el otro es el misterio donde se juega el porvenir del yo. La epifanía del rostro es como una puerta que da a la humanidad y que cuestiona la propia libertad. El otro no limita la libertad sino que llama a la responsabilidad. En esta manifestación hay una justicia que cuestiona y acusa toda libertad arbitraria. El otro –absolutamente otro– me aborda desde lo alto y se me impone como una exigencia que pone fin a mi voluntad de dominio. Desde su miseria y su señorío, el otro manda al yo y le enseña como un maestro.

Acercarse al otro es encontrarse cara a cara con él, cercano y ausente, en su *huella*. Su radical otredad –su irreductibilidad al yo, a mis pensamientos y posesiones– hace posible la epifanía del rostro como rostro. El rostro no es solamente una imagen del otro; es más bien todo lo invisible de su vida, lo exterior de su interioridad, de su trascendencia y su libertad. A partir de este encuentro, el sujeto es un ser-parael-otro y, en consecuencia, perfectamente desnudo.

La razón de esta desigualdad se encuentra en la descripción de la responsabilidad. La relación interpersonal no es el resultado de la iniciativa de un sujeto, y ni siquiera de las iniciativas coordinadas de varios sujetos: el yo está llamado a responder del Otro aún antes de ser; la responsabilidad por el Otro es previa a cualquier acto libre por parte del Mismo.

Levinas considera insuficiente, asimismo, el espiritualismo de Buber. El diálogo tiene que probarse a sí mismo en la vida cotidiana y también en el ámbito de la economía. El auténtico acercamiento al otro no es ya el espacio etéreo de la simple amistad, sino el acto de vestir al desnudo y dar de comer al hambriento. Levinas acusa al pensamiento dialógico de formalismo. En la relación yo-tú encuentra que falta el aspecto ético. Por eso insiste en señalar que no hay reciprocidad en la relación con el otro, sino más bien a-simetría. El otro me llama a la responsabilidad. Cuando el diálogo se sitúa en un dominio autónomo y apartado de la vida concreta, pierde su función crítica.

En resumen: dado que la humanidad coincide en cierta medida con el lenguaje, si Dios de veras quiere revelarse a los seres humanos tiene que recurrir al lenguaje. En la revelación y en la fe todo es iniciativa y gracia de Dios (1 Jn 1,10): la acción de Dios que sale de su misterio, la economía de la Palabra, el mensaje de la salvación, la capacidad de responder a ese mensaje y de encontrar a Dios en la fe. Dios es el que inicia el dinamismo de la respuesta, creando el

fundamento ontológico a partir del cual, sin perder nuestra condición de seres humanos, podemos responder a la revelación con el acto teologal de la fe. Sin embargo, Dios no pretende violar la libertad humana. Siempre queda en pie la libertad de acoger o de rechazar la verdad y la libertad que se nos brinda gratuitamente.

El hecho de la inspiración

Orígenes, en su *Comentario al Salmo 1* (n. 4; PG 12,1081), expresaba con estas palabras la fe de la Iglesia en la Sagrada Escritura:

«La divina sabiduría alcanza hasta la más pequeña letra de la Escritura, penetrada toda ella por el Espíritu de Dios. Acerca de cuanto se ha escrito bajo el soplo del Espíritu Santo, pensamos que la divina providencia nos entrega una sabiduría sobrehumana a través de las Sagradas Escrituras».

Teodoreto, obispo de Ciro (ca. 386-458), reafirma con otras palabras que es el Espíritu de Dios el que habla y se comunica a través de los escritores sagrados (*Comentario a los Salmos*, Introducción; PG 80,861):

«Algunos han sostenido que no todos los salmos son de David, sino que los hay de otros autores... Personalmente me abstengo de pronunciarme sobre el particular; porque ¿qué me da que sean de unos o de otros, cuando consta que todos ellos fueron escritos por el aliento del divino Espíritu?»

Y Gregorio de Nisa (*Contra Eunomio*, 7; PG 45,741) da testimonio de esa misma fe con expresiones tomadas de 2 Tim 3,16:

«La Escritura, alentada por Dios, como la llama el divino apóstol, es escritura del Espíritu Santo. Su finalidad es la utilidad de los seres humanos, por eso dice que toda la Escritura es del Espíritu de Dios y útil».

El texto al que se refiere san Gregorio de Nisa (2 Tim 3,16) asocia expresamente el carácter sagrado de la Escritura con el hecho de la inspiración. El adjetivo griego *theópneustos* pertenece al vocabulario religioso helenístico y está formado por dos elementos: *theós* («dios») y *pnein* («soplar», «exhalar el aliento»). De ahí que su significado sea algo así como «insuflado por un dios» y que la Vulgata, teniendo en cuenta que el sujeto de la frase es la Escritura, lo haya traducido por *divinitus inspirata* («divinamente inspirada»).

Este adjetivo (como, en general, los adjetivos griegos terminados en *-tós*) se puede entender en sentido activo o pasivo: en sentido activo equivaldría a «dador del Espíritu» o «inspirador»; en sentido pasivo, a «producido por el Espíritu» o «inspirado». En el presente contexto parece imponerse este segundo significado. Además, es obvio que la inspiración no

se atribuye a la divinidad en general, sino al Espíritu de Dios.

El significado preciso de la expresión *pâsa grafê* es otro punto controvertido en la interpretación de este pasaje. Unos la entienden en sentido distributivo: *toda Escritura* (es decir, cada pasaje de la Escritura); otros le atribuyen un significado más comprehensivo: *toda la Escritura*. La falta de artículo en el texto griego hace más probable el sentido distributivo, pero aun así queda claro que la inspiración se extiende a toda la Escritura, ya que la Biblia está constituida por el conjunto de todos los escritos tomados aisladamente.

Con toda probabilidad, el tema del v. 16 no es la inspiración en sí (dada ya por supuesto), sino la utilidad pastoral de las Escrituras: *Toda Escritura, inspirada por Dios, es útil para enseñar, argüir, corregir y educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y esté preparado para hacer siempre el bien*. El *hombre de Dios* es aquí el cristiano maduro, instruido en la fe y adiestrado en la práctica del bien.

El v. 15 designa los libros sagrados con la expresión «sagradas Letras» (*hierà grámmata*). Esta expresión es frecuente en los escritos del judaísmo helenístico. La emplean Filón de Alejandría (*Vita Mosis* II,292) y Flavio Josefo (*Antiq.* X,10,4). En las cartas pastorales dicha expresión se refiere al AT, aunque quizá se aluda también a algunos pasajes incluidos más tarde en el canon del NT (cf. 1 Tim 5,18). La Iglesia primitiva tuvo siempre la convicción de que el AT habla de Jesucristo, y que en este radica su verdadero sentido: *ellas pueden darte la sabiduría que conduce a la salvación mediante la fe en Cristo Jesús* (v. 15). Pero es obvio que este sentido cristológico llega a descubrirse solamente después de aceptar la fe en Cristo.

Las Escrituras se mencionan como fuente de enseñanza para la vida de fe, como medio para instruir en la práctica de la virtud y como ayuda para demostrar la falsedad de las herejías. Un requisito esencial que el texto señala expresamente es que las Escrituras sean interpretadas en conformidad con la fe de la Iglesia: *Permanece en lo que aprendiste y aceptaste con plena convicción* (v. 14).

En la segunda carta de Pedro se encuentra la primera mención de un conjunto de cartas de Pablo que se consideran parte integrante de la Escritura: *Tengan en cuenta que la paciencia del Señor es para nuestra salvación, como lo ha escrito nuestro hermano Pablo, conforme a la sabiduría que le ha sido dada y como lo repite en todas las cartas donde trata ese tema. En ellas hay pasajes difíciles de entender, que algunas personas ignorantes e inestables interpretan torcidamente—como, por otra arte, lo hacen con el resto de la Escritura— para su propia perdición* (3,15-16).

Las cartas de Pablo aquí mencionadas no abarcan necesariamente la totalidad del cor-

pus paulino. El hecho digno de ser notado, sin embargo, es que el autor de 2 Pe, al ponerlas en el mismo plano que el *resto de la Escritura*, les atribuye una autoridad comparable al conjunto de los textos bíblicos canónicos.

Otro pasaje de esta misma segunda carta de Pedro (1,20,21) afirma la iniciativa de Dios en el surgimiento de la *palabra profética*. Esta palabra, dice el autor, es como *una lámpara que brilla en un lugar oscuro*, y enseguida añade: *Pero tengan presente, ante todo, que ninguna profecía de la Escritura es (asunto) de interpretación privada. Porque ninguna profecía ha sido anunciada por voluntad humana, sino que los hombres han hablado de parte de Dios, impulsados por el Espíritu Santo*.

Aquí es preciso aclarar el sentido exacto del v. 21, donde aparece la frase *de propia interpretación*. El significado de esta expresión es ambiguo, porque puede referirse al profeta que pronuncia la palabra profética o a la persona que la lee e interpreta.

De acuerdo con una opinión muy extendida, el texto afirma que nadie puede interpretar por cuenta propia una profecía de la Escritura. El v. 20b sería entonces una aplicación concreta del principio general expuesto en el v. 21a: *ninguna profecía se ha proferido por voluntad humana, sino por impulso del Espíritu Santo*. Por tanto, su interpretación no puede proceder del capricho de cada lector, sino del mismo Espíritu que la inspiró.

La otra interpretación centra toda la atención en el profeta mismo y no en el lector o intérprete de la *palabra profética*. Es decir: *ninguna profecía tiene su origen en la interpretación personal del profeta*. La verdadera profecía no surgió como resultado de las ideas personales de un individuo, ni procede de una mente humana. Cuando hablaron, los profetas revelaron un mensaje inspirado por el Espíritu de Dios. El impulso les vino del Espíritu Santo. Por eso sus palabras merecen la más profunda atención. De ahí se sigue que los lectores de la Escritura necesitan la luz del Espíritu Santo para comprender el sentido del texto profético.

La inspiración en el Antiguo Testamento

En el AT no hay ninguna mención explícita de la inspiración escrituraria, pero varios pasajes se refieren a textos fijados por escrito en virtud de una orden expresa de Dios. Después de la derrota de los amalecitas, Yahvé dice a Moisés: *Escribe este hecho en un libro para perpetuar su memoria* (Éx 17,14), y fue por una orden divina que Jeremías puso por escrito todas las palabras que le dirigió Yahvé referentes a Judá, a Israel y a todas las naciones (Jr 36,2).

Una parte fundamental del AT son los libros de los profetas, que revelan ocasionalmente

aspectos significativos de la inspiración profética. Algunas veces los profetas son poseídos por el Espíritu de Dios (Ez 11,5; cf. Is 59,21; Os 9,7; Nm 22,38; 2 Sm 23,2), y la palabra penetra en ellos hasta el punto de hacerles violencia (Am 7,5). Pero la manera en que Dios se dirige a ellos puede variar. A veces se habla de una visión (Nm 12,6; cf. 1 Re 3,15); otras veces, de una inspiración anterior (2 Re 3,15; Jr 1,4); de Moisés, en cambio, se dice que Yahvé le habló «boca a boca» (Nm 12,8).

De cualquier manera, los profetas eran conscientes de haber recibido un mensaje divino y se sintieron llamados a comunicar ese mensaje, no a un pequeño grupo, sino al pueblo entero. Al proclamarlo, ellos se comprometen de tal modo con lo que dicen que su seguridad podría parecer irresponsable si no procediera de una inmovible convicción. Jeremías no puede contener el fuego abrasador que arde en su interior, a pesar de los sufrimientos que le ocasiona su actividad profética (20,7-8). Cuando sus duras palabras contra el templo de Jerusalén lo pusieron al borde de la muerte, lo único que pudo decir en su defensa fue: *El Señor me ha enviado* (26,1). Su existencia entera está al servicio de esa misión: *El Señor me envió a profetizar contra esta Casa y esta ciudad todas las palabras que ustedes escucharon... En cuanto a mí, aquí estoy en manos de ustedes. Hagan conmigo lo que mejor les parezca* (26,12.14). Amós, por su parte, recibe la palabra como una fuerza exterior que actúa con una violencia compulsiva y se le impone con una irresistible intensidad: *Si el león ruge, ¿quién no temerá? Si Yahvé habla, ¿quién no profetizará?* (3,8). Y el profeta Isaías no considera su mensaje como un eco o una proyección de sus propios pensamientos o deseos: *Lo que oí del Señor eso es lo que les anuncio*. En virtud de esta convicción, la Palabra de Dios entra en la historia como un poder operante y un principio perturbador del orden establecido.

La certeza de proclamar la Palabra de Dios se expresa de un modo particular en las fórmulas con que suelen empezar y terminar los anuncios proféticos: *Así habla Yahvé*, al comienzo, y *Oráculo de Yahvé*, al final.

La expresión *Así habla Yahvé* se emplea habitualmente en los escritos proféticos como introducción al mensaje que el profeta anuncia en nombre de Dios. Esta fórmula no es una invención de los profetas hebreos, sino que pertenece a la terminología oracular del antiguo Oriente. Se conocen muchos ejemplos, tanto en Mesopotamia como en Egipto, de oráculos introducidos con una fórmula semejante.

El origen de esta expresión puede explicarse de distintas maneras. Figura al comienzo de las proclamas oficiales para identificar a la persona que la había emitido. Así lo atestiguan numerosas proclamas que se han conservado en las inscripciones de Mesopotamia y más

tarde de Persia. Según el testimonio del AT, con esta fórmula comienza el edicto de Ciro que autoriza la liberación de los judíos: *Así habla Ciro, rey de Persia* (Esd 1,2; 2 Cr 36,23).

Una fórmula semejante se empleaba asimismo al comienzo de las cartas. Así se introducen las cartas desenterradas por los arqueólogos en los archivos de Mesopotamia y Egipto o reproducidas por autores antiguos. Varios ejemplos de ese estilo epistolar también los ofrece el Apocalipsis de Juan, en las cartas dirigidas a las iglesias de Asia Menor: *Así habla el que tiene las siete estrellas* (caps. 2-3).

Otro medio en que se utilizaba dicha fórmula era la diplomacia del antiguo Oriente. Los emisarios o embajadores la usaban para introducir su mensaje, previniendo de ese modo la reacción airada que podía provocar el anuncio de una mala noticia. El AT recoge algunos ejemplos de esa costumbre diplomática. Cuando Jacob envía un mensaje a su hermano Esaú, lo introduce de la manera siguiente: *Digan a mi señor Esaú. Así habla tu servidor Jacob...* (Gn 32,4-5). Y la misma fórmula se encuentra en el mensaje de Balac, rey de Moab, al profeta Balaam (*Así habla Balac, hijo de Sipor*, Nm 22,15), en el de Jefe al rey de Amón (*Así habla Jefe*, Jue 11,14), y en el de Ben Hadad, rey de Aram, a Ajab, rey de Israel (*Así habla Ben Hadad*, 1 Re 20,3).

Al decir *Así habla Yahvé*, los profetas se presentaban como mensajeros, investidos de la autoridad de Yahvé. De este modo aseguraban al pueblo que la palabra o el juicio procedían de Dios y no de la opinión personal o de la fantasía de sus enviados. Relatos como el que presenta a Yahvé poniendo sus palabras en la boca de Jeremías, o el que muestra a Ezequiel comiendo el rollo que Dios le da (Jr 1,9; Ez 3,1-3), expresan de manera elocuente la convicción que tenían los profetas de ser auténticos portadores de la Palabra de Dios.

Otras formas de hablar expresan esta misma convicción. Es *la voz de Yahvé* la que se comunica al profeta y la que él transmite (Jr 11,7; 38,20; 42,6; Ag 1,12); es *la boca de Yahvé* la que habla por medio de ellos (Is 5,9; 22,14; Jr 23,16; Ez 3,17, cf. Éx 4,16). Por lo general, los reyes y el pueblo desoyen la palabra profética, pero también actúan en conformidad con la creencia que asocia al profeta con la Palabra de Dios (1 Re 22,5-28): buscan a Dios en el profeta (Jr 37,7.17), lo consultan (Is 30,2), le hacen preguntas (Jr 21,2) o le piden un oráculo divino (Jr 23,33) o una respuesta (Jr 23,35.37; cf. también Ez 33,30; Jr 42,4; Miq 3,4.7).

Estos pasajes de la Escritura explican por qué la tradición judeocristiana no dudó en coleccionar esos escritos (cf. 2 Mac 2,13-14), los llamó «Libros santos» (1 Mac 12,9; 2 Mac 8,23) o «Sagradas Escrituras» (Rom 1,2), y los reconoció como la «Escritura» por excelencia (cf. Mc 12,10), en la que se expresan la Palabra

y el Espíritu de Dios (Mc 7,6.13; Mt 22,43; Hch 1,16; 4,25; 28,25). De ahí la autoridad atribuida a estos libros, atestiguada de un modo particular en el prólogo al libro de Ben Sirac: *Muchas e importantes enseñanzas han sido transmitidas por la Ley, los Profetas y los otros Escritores* (v. 1).

Jesús coincide en este punto con el judaísmo de su tiempo. Es verdad que no podemos definir con precisión el concepto de Escritura que tenían los judíos en tiempos de Jesús, y es notorio que existían distintas opiniones sobre el tema. Pero todos reconocían la existencia de un conjunto normativo de escritos sagrados, y creían en la especial revelación de Dios dada en la Torá, la historia y la profecía.

La inspiración en los textos del Nuevo Testamento

El NT cita las palabras del AT con frases como *Dios dijo* (2 Cor 6,16) o *lo que el Espíritu Santo anunció por boca de David* (Hch 1,16), dando así a entender que son una y la misma cosa lo que dice la Escritura y lo que ha sido revelado por Dios. Más aún, en algunas ocasiones la Escritura es personificada, como si fuera Dios mismo. Tal es el caso de Rom 9,17 (*la Escritura dice al Faraón*) o el de Gál 3,9 (*la Escritura, previendo que Dios justificaría a los paganos por la fe, anticipó esta buena noticia a Abraham*). Aunque en uno y otro caso el que pronunció tales palabras ha sido Dios, y no la Escritura (que aún no existía en tiempos de Abraham), Dios y la Escritura se consideran tan íntimamente relacionados que se atribuye al libro sagrado lo que en realidad debería atribuirse a su autor.

No hay ningún pasaje de los evangelios en que Jesús hable expresamente de la inspiración de la Biblia, pero está claro que él atribuía una indiscutible autoridad a lo que hoy llamamos el AT. De él se valió para expresar el sentido de su misión (Lc 4,18-19; cf. Is 61,1-2) y apeló a él en sus controversias con sus oponentes (cf. Mt 21,15-16). Las palabras de la Escritura son reconocidas como «la Palabra de Dios» (Mc 7,13; Mt 22,31; Jn 10,35), y cuando alguien lo desafía a decir cuál es el gran mandamiento de la Torá (Mt 22,34-39), Jesús resume toda la Ley y los Profetas en dos textos de la Escritura: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu espíritu* (Dt 6,5) y *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Lv 19,18).

Una gran luz sobre la actitud de Jesús respecto del AT procede de Mt 5,17-18. El texto comienza con una advertencia: *No piensen que he venido a abolir la Ley y los Profetas*. Luego pasa a definir la relación que mantiene con ellos: *Yo no he venido a abolir sino a dar cumplimiento*, afirmando de ese modo la perma-

nente validez de la revelación veterotestamentaria: *Les aseguro que no desaparecerá ni una ni una coma de la Torá, antes que desaparezcan el cielo y la tierra, hasta que todo se realice*.

Pablo, por su parte, declara expresamente que *todo lo que ha sido escrito en el pasado ha sido escrito para nuestra instrucción, a fin de que por la constancia y el consuelo que dan la Escrituras mantengamos la esperanza* (Rom 15,4). Y en el mismo sentido se pronuncia el famoso pasaje de 2 Tim 3,15-16: *la Escritura inspirada es útil para enseñar ya para argüir, para corregir y para educar en la justicia*. Según 2 Pe 1,19, la palabra profética es «segura» (gr. *bébios*), y las cartas pastorales repiten con insistencia a sus lectores que la palabra que se les ha transmitido es «digna de fe» (gr. *pistós*) y que merece ser creída (1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8).

No es probable que Pablo haya querido poner su carta a Filemón en el mismo plano que la Torá de Moisés. Pero él creyó ciertamente que el Espíritu que lo capacitó para comprender y proclamar el Evangelio de Jesucristo es el mismo Espíritu que había hablado por los profetas de la antigua alianza: *Ya se lo dijimos antes y ahora les vuelvo a repetir: el que les predique un evangelio distinto del que ustedes han recibido, ¡que sea maldito!* (Gál 1,9).

Los Padres de la Iglesia

Los Padres de la Iglesia no subrayan demasiado el aspecto humano de la Escritura. Al contrario, parecería que las imágenes que utilizan se acercan más bien a la idea del dictado mecánico. Una imagen frecuente es la de Dios que usa a los escritores humanos como el músico toca su instrumento. El músico y su instrumento actúan al unísono y buscan producir el mismo efecto, pero uno lo hace dando el impulso y el otro sonando. Si el instrumento no responde al impulso que le comunica el artista, el efecto musical no se produce. Sin el instrumento, el músico puede cantar, pero no «tocar».

La noción de «instrumento» no es bíblica sino patrística. En la Biblia se encuentra más bien la idea de mediación, expresada en el modismo hebreo *b'yâd*, «por mano de», es decir, «por intermedio de» (cf. Ag 1,1). El aspecto que se destaca es el de *intermediario*, en íntima conexión con el de *enviado*. Los Santos Padres, en cambio, centran su atención en el momento en que se produce la profecía. Los hagiógrafos, preparados por el Espíritu Santo, se hallaban unidos como instrumentos al Verbo de Dios, de manera que no predicaban de acuerdo con sus deseos personales.

Sin embargo, estas imágenes no se interpretaban al pie de la letra, sino que también se encuentran alusiones ocasionales a las carac-

terísticas propias de los escritores inspirados. En tal sentido, es difícil hablar de una teoría que pueda considerarse suficientemente representativa del pensamiento patrístico, aunque el hecho mismo de la inspiración está fuera de toda duda.

La naturaleza de la inspiración¹¹

La fe de la Iglesia en la inspiración de la Escritura está presente, desde sus orígenes, en la tradición de los Padres y en la enseñanza teológica de todas las épocas. La Biblia procede de Dios; hay un vínculo estrecho entre el modo como Dios se ha revelado a sí mismo y la formación de los textos bíblicos. Afirmar que la Escritura es un libro inspirado es lo mismo que decir que ella ha sido escrita bajo la acción del Espíritu Santo, y que por eso se distingue de los otros libros, que son obra puramente humana.

Los Padres de la Iglesia suelen representarse a los autores inspirados como instrumentos musicales en las manos de Dios. «El plectro divino [dice un texto patrístico] desciende del cielo; valiéndose de los hombres como de un laúd o de una lira, nos revela el conocimiento de las cosas divinas» (*Cohortatio ad Graecos*; PL VI,256).

La teología escolástica del s. XIII trató de circunscribir el problema con más precisión. Con este fin recurrió a la noción aristotélica de causa eficiente (principal e instrumental), aplicándola a la participación de Dios y del hombre tanto en la inspiración profética como en la escrituraria. Esta noción filosófica no quedó intrínsecamente ligada al dogma, sino que fue utilizada como un conveniente medio de expresión, ya que respetaba la trascendencia de Dios como autor principal de la Escritura y la plena actividad de los autores inspirados como mediadores de la revelación divina.

En épocas más recientes, algunos teólogos católicos han reelaborado esta explicación, refiriéndola más expresamente a la inspiración de la Sagrada Escritura (distinta de la inspiración profética).

La inspiración puede ser considerada en *Dios*, de quien procede; en el *autor inspirado*, que la recibe; y en el *texto*, que es su término y su razón de ser.

1) En *Dios*, como autor principal, la inspiración es una acción *ad extra*, es decir, común a las tres Personas divinas, aunque por apropiación se atribuye al Espíritu Santo. Esta moción divina es propiamente un *carisma*, porque no está destinada primordialmente a la santificación personal del autor inspirado, sino al bien de la comunidad (cf. 1 Cor 12,7.11). Además, como toda gracia actual, este carisma tiene un carácter transitorio, ya que está

presente únicamente cuando el autor inspirado escribe o se dispone a escribir.

Aquí es preciso tener presente que Dios actúa en el autor inspirado como *causa trascendental* y no como podría hacerlo una causa creada. Así, cuando se dice que la Escritura tiene a Dios por «autor», no hay que olvidar que un mismo efecto no puede tener, desde un mismo punto de vista, más que una sola causa. Es decir, Dios y el autor humano pueden concurrir en la producción del texto inspirado porque no actúan en un mismo plano. De lo contrario entrarían en colisión, y el hombre quedaría reducido al papel de secretario o de simple amanuense. Como dice santo Tomás a propósito de la actividad divina en la conservación del mundo: «Es manifiesto que un mismo efecto no se atribuye a la causa natural y al influjo divino de manera que una parte la haga Dios y la otra el agente natural, sino que cada uno lo realiza en su totalidad, aunque de modo diferente (*licet alio et alio modo*)» (*Summa contra gentes*, III,70).

Hablar de Dios como causa trascendental de los textos inspirados quiere decir que el trabajo del hagiógrafo no se identifica con la instrumentalidad de un secretario frente a un autor. Por el carisma de la inspiración Dios interviene en la producción de una obra literaria, pero interviene como Dios, no como escritor, que es lo peculiar del hagiógrafo. La actividad divina se produce sin menoscabo de la labor realizada por el autor humano. Más aún, el hecho de que Dios sea «autor» del texto inspirado no significa que sea su «autor literario».

2) En el *escritor inspirado*, el carisma de la inspiración influye en la voluntad, la inteligencia y en todas todas las facultades que intervienen en la elaboración de un texto escrito.

a) Sin el impulso divino en la voluntad del escritor, sería el hombre y no Dios quien toma la iniciativa, y por tanto no se podría decir que Dios es la causa principal de la Escritura. El texto de la segunda carta de Pedro es perentorio en este sentido: *Porque los profetas nunca hablaron por iniciativa humana; al contrario, hablaban de parte de Dios, inspirados por el Espíritu Santo* (1,21). Aquí el contexto muestra que se trata de todo el AT, considerado en sentido amplio como una profecía (*pâsa profeteia grafês*, v. 20). Obviamente, Dios puede valerse de circunstancias externas para influir en la voluntad del escritor. (Véanse, por ejemplo, los motivos inmediatos que movieron a Pablo a enviar sus cartas.)

b) Hacer que una persona escriba no es lo mismo que asumir la responsabilidad del escrito y menos aún convertirse en autor del mismo. Si Dios puede considerar a la Escritura como su propia obra, es porque ha actuado también sobre la inteligencia del autor inspirado. Esto no quiere decir que haya dictado al

hagiógrafo, palabra por palabra, un texto ya hecho. Tampoco es necesario que le haya revelado todo el contenido del texto. De hecho, el carisma de la inspiración no tiene como finalidad primera enseñar al autor algo nuevo, sino capacitarlo para que escriba con autoridad divina. Como autor principal de la Escritura, Dios interviene para que cada autor humano ejecute las diferentes acciones que se requieren para la composición de un escrito. Es decir, que tome la decisión de escribir un texto, que recoja los materiales, que elabore un plan de composición y que redacte el texto en consonancia con su propia personalidad y su estilo propio. Cuando Dios actúa sobre las facultades del autor de una manera fuera de lo ordinario, no lo hace forzando las aptitudes naturales, ni exige al autor del esfuerzo necesario para componer su obra. Ni siquiera es necesario que el hagiógrafo tenga conciencia de estar escribiendo bajo el influjo del Espíritu Santo.

c) El influjo del Espíritu Santo se extiende a todas las facultades ejecutivas del escritor sagrado, o más concretamente a todo lo que de una manera o de otra contribuye a la escritura del texto. El largo y complejo trabajo literario que conduce a la composición del texto, y en el que los juicios especulativos y prácticos se entrecruzan con peso y matices diversos, está bajo el influjo del carisma divino. Pero es necesario insistir una vez más en que el hagiógrafo no queda convertido en un instrumento pasivo el inerte, sometido a una especie de coacción por parte de Dios. Al contrario, sus facultades son puestas al servicio de un poder superior, íntimamente presente e interior. Sin perder nada de su vida personal, de su libertad o de su espontaneidad, la persona inspirada se convierte en portavoz de Dios.

3) La acción del Espíritu Santo sobre el escritor está ordenada, como a su *término*, a la obra literaria en su integridad. El término y la finalidad última de la inspiración es el texto mismo de la Biblia. Este texto fue confiado por Dios a la Iglesia para que lo reconociera e interpretara como Palabra de Dios escrita. Esta destinación es esencial, porque sin ella ningún otro libro podría ser considerado «canónico». Aunque fuera un libro inspirado, no tendría más valor que el de una revelación privada.

La teología contemporánea no descarta por completo el valor de la metáfora patristica ni el de la conceptualización escolástica, pero insiste en que deben ser entendidas correctamente. Dios no escribió la Biblia como la mano misteriosa que trazó sobre el muro del palacio de Baltasar las tres célebres palabras: *Mané, Téquel y Parsín* (Dn 5,25). Tampoco dictó sus escritos a un médium en estado de trance, como los griegos pensaban que sucedía con la pitonisa de Delfos. Aun en los momentos de transporte extático –tan frecuentes en Ezequiel– el profeta seguía siendo él mismo: era el

intérprete de Dios sin perder su idiosincrasia personal, su imaginación y su sensibilidad.

Distintas opiniones sobre la naturaleza de la inspiración

Cabe preguntar ahora de qué manera la Biblia procede de Dios. La Biblia misma no ofrece una doctrina sistemática sobre la relación en ella de lo divino y lo humano, y este concepto nunca ha sido autoritativamente definido por el magisterio eclesiástico. Se afirma, ciertamente, el hecho de la inspiración divina, pero no se entra a detallar la naturaleza del carisma escriturario. En consecuencia, se han emitido distintas teorías sobre la dinámica de la inspiración.

Algunos teólogos modernos han tratado de evitar la palabra «inspiración», porque consideran que con el paso del tiempo se ha depositado en ella una pesada carga de asociaciones poco felices. Por tanto, es tarea de la teología llegar a una comprensión más profunda del testimonio dado por la Escritura, aun sabiendo que ninguna teoría podrá dar cuenta de una realidad tan rica y compleja.

Otros renuncian a todo intento de explicar cómo cooperan Dios y el hagiógrafo en la producción de la Escritura. Se limitan a reconocer que se trata de algo más íntimo que lo expuesto comúnmente con la palabra «dictado», pero apelan al misterio y se contentan con afirmar que la mente humana no alcanza a comprender plenamente las profundidades de Dios.

Entre los intentos de explicación teológica que se han propuesto, hay algunos que no hacen justicia a la complejidad del dato revelado. Algunas teorías son incluso reconocidamente inadecuadas. Entre ellas se puede mencionar las del *dictado mecánico*, de la *aprobación subsecuente* y de la *asistencia externa*.

El primer error minimiza el papel de los escritores sagrados. La inspiración escrituraria se concibe como el dictado verbal a un amanuense. El Espíritu Santo «dictó» la Escritura a distintas personas, que transcribieron una por una las palabras dictadas por Dios. Hasta se ha llegado a afirmar que cada palabra, cada letra y aun la vocalización masorética del texto hebreo han quedado grabados por la mano de Dios. Una teoría tal destruye obviamente la real participación humana en la composición de los textos inspirados. Los hagiógrafos son tan pasivos como la pluma en la mano del copista, y la inspiración se identifica con una especie de escritura automática.

El concepto de inspiración como simple transcripción de las palabras dictadas por Dios no es una invención moderna. Filón de Alejandría, el filósofo judío nacido poco antes de la era cristiana, repite una leyenda que explica de manera semejante el origen de la traducción al

griego de la Biblia hebrea, tradicionalmente designada como Septuaginta o «de los Setenta». Según esa tradición, aunque los autores trabajaron en forma independiente unos de otros, sus palabras coincidieron una por una, porque se las dictó un «apuntador» invisible (*Vita Mosis*, II,37). De manera semejante, el *Libro de los Jubileos* (1,2) dice que Moisés escribió el material consignado de Gn 1 a Éx 12 bajo el dictado del «ángel de la presencia», todo de acuerdo con el mandato directo de Dios.

También las otras dos teorías incurrir en distintas formas de reduccionismo. Según la teoría de la *aprobación subsiguiente*, la inspiración de la Escritura quedaría a salvo si Dios, en forma directa o a través de la Iglesia, aprueba o declara exento de error a un libro compuesto por la industria humana. La teoría de la *asistencia externa*, por su parte, reduce la inspiración a una acción de Dios puramente negativa, que preserva de error al autor humano. En uno y otro caso, Dios no es el autor del texto bíblico. La inspiración del hagiógrafo no trasciende el nivel de la inspiración poética.

Una falsa dicotomía: las ideas y las palabras

En épocas pasadas, algunos teólogos sostuvieron que solamente las ideas son inspiradas. La inspiración afecta a la parte formal de la Escritura –el *contenido*–, mientras que la parte material –la *expresión verbal*– es obra del autor humano. Los defensores de esta teoría describen este fenómeno de distintas maneras, pero la inspiración queda siempre reducida al contenido del mensaje; es decir, a los temas de fe y moral, a las materias doctrinales, a ciertos conceptos cuasi-técnicos, en una palabra, a lo que podría considerarse como lo esencial del mensaje bíblico. Según algunos defensores de esta idea de la inspiración, la Palabra de Dios se mezcla a veces con errores humanos; pero puede hablar autoritativamente porque lo hace desde lo más profundo de la experiencia humana.

En un sentido más o menos semejante se ha expresado un buen número de autores protestantes y católicos. Entre los católicos, el teólogo más frecuentemente asociado con esta dicotomía es el cardenal Johannes Franzelin.

Franzelin parte del concepto de autor literario y distingue en toda obra un *elemento formal* –el contenido o las ideas– y un *elemento material* –el ropaje literario, las palabras–. Dentro de la inspiración cae el elemento formal; para el material basta una mera asistencia divina. La distinción aparece así como algo bien sencillo: Dios pone las ideas, el autor humano, las palabras; Dios inspira el pensamiento, el autor humano lo expresa verbalmente.

El principal inconveniente de esta teoría es que plantea una dicotomía sin fundamento en

la realidad. Es imposible, en efecto, separar por completo el pensamiento del lenguaje y, por lo tanto, el fondo y la forma de un texto literario. Ante todo, porque no es verdad que la «idea» dirige al lenguaje *desde fuera*, para engendrar la palabra que la «traduce» y «expresa». Todo lo contrario: no hay un *pre-texto* (entendiendo el prefijo en sentido temporal), como si el texto estuviera ya hecho en el pensamiento *antes* de ser expresado en la escritura. El pensamiento necesita del lenguaje para aclararse y formarse a sí mismo, en un juego permanente de interdependencias recíprocas.

No es verdad, en efecto, que el pensamiento humano pueda reducirse finalmente a conceptos ligados a signos lingüísticos, pero no es menos cierto que el lenguaje desempeña un papel activo en el proceso del pensamiento. La actividad intelectual se realiza siempre en una lengua, ya que el pensamiento conceptual es imposible sin los signos del lenguaje. La relación entre ambos es compleja; no puede identificarse sin más el pensamiento con el lenguaje, pero uno y otro se hallan ligados inseparablemente¹².

Por este motivo, ningún texto remite a un sentido último, constituido *antes* o *fuera* de él, sino que el sentido *in-siste* en el texto mismo. El texto se presenta siempre como una estructura hecha de secuencias diversas y de planos o códigos superpuestos, que se sostienen unos a otros. Cada secuencia (fonológica, sintáctica, prosódica, semántica) conserva cierta autonomía, pero no funda varios discursos, sino un discurso a varias voces, donde lo esencial está dado ya por una, ya por otra secuencia, mientras las otras hacen de coro o de contraste, anunciando a veces lo que se va a decir, o recordando, como un eco, lo que ya se ha dicho.

El hecho de poner en líneas paralelas el pensamiento y el lenguaje, el contenido y la forma, introduce una fisura que separa a Dios y al hombre en la composición de la Biblia. La Biblia es concebida como una obra «en colaboración», pero no como una obra hecha en su totalidad y a la vez por Dios y por el autor inspirado. El fondo es de Dios y la forma del hagiógrafo, como, según Nestorio, María engendró al hombre y Dios al Verbo, de manera que las dos personas se unen en Jesús accidental y moralmente. Ahora bien, si pudiera efectuarse la separación entre pensamiento y lenguaje, Dios no sería autor de la Escritura en su totalidad, ya que sería responsable de las ideas con prescindencia de las palabras. En tal caso podría hablarse del *contenido divino* de la Biblia, pero no de la Biblia como *Palabra de Dios*.

Sorprendentemente, Francisco Marín Heredia (1992, 111) cree encontrar una dicotomía semejante en Luis Alonso Schökel. Este autor, dice Heredia, después de haber criticado con toda lucidez la teoría de Franzelin, llega prácticamente a la misma conclusión. El texto aducido es el siguiente:

«En términos modernos tendríamos que pensar en el secretario inteligente, capaz de redactar correctamente en un par de páginas un par de notas de su jefe; o el secretario de un jefe de Estado, que le prepara y redacta los discursos. En estos casos se da una colaboración inteligente, concorde, para producir la obra... ¿De quién es el discurso? En cierto modo, de los dos; en cierto modo, uno es el autor principal y otro el secundario, siendo los dos inteligentes. Aunque a los efectos jurídicos el discurso es del presidente, a efectos literarios y de lenguaje el discurso es también del secretario, que conoce su *ars dictaminis* del estilo moderno».

Para Francisco Marín Heredia es obvio que existen diferencias entre la concepción de Franzelin y la de Alonso Schökel. Este último sostiene con toda razón que la distinción entre fondo y forma no funciona en la realidad. Sin embargo, cuando creía tener el triunfo en las manos, adopta una explicación que lo lleva prácticamente a la misma posición que Franzelin. Si ambos no coinciden en admitir la distinción entre fondo y forma, están de acuerdo en separar la actividad de Dios y la del hagiógrafo.

Alonso Schökel, sigue diciendo su crítico, cree haber dado en la clave apelando a una práctica medieval, la *ars dictaminis*, que era una especie de comunicación o dictado de ideas a un experto en retórica, para que él hiciera con dichas ideas una verdadera creación literaria. Pero esta comparación es poco feliz, porque no tiene en cuenta debidamente la simultaneidad de la acción de Dios y la del hombre en la redacción de los libros sagrados. Lo mismo que en Franzelin, Dios va por un lado y el hombre por el otro (aunque el jefe y el secretario, en la comparación propuesta, expresen de hecho el mismo pensamiento).

Es verdad que la comparación propuesta por Alonso Schökel en el texto antes citado no es la más adecuada para ilustrar el carisma de la inspiración. Sin embargo, la crítica de Martín Heredia no parece haber tenido en cuenta *todo* lo que dice Alonso Schökel acerca de este carisma. En tal sentido, parece mucho más comprehensiva la presentación que hace Valerio Mannucci.

Según el bien conocido exégeta español, el proceso inspirativo sobre el autor está ordenado, como a su término, a la producción de la obra literaria, y de la obra en su pluralidad estructurada. La inspiración bíblica es ante todo un carisma que afecta a todas las etapas la composición literaria y a todos los planos de la obra escrita, de manera que la totalidad de la Biblia cae bajo el carisma de la inspiración.

Para comprender la verdadera índole de este proceso inspirativo, es preciso tener en cuenta la experiencia de la creación literaria tal como la conocemos por el testimonio de auténticos escritores. Por tanto, pueden distinguirse tres tiempos:

1) El *acopio de materiales* abarca las distintas experiencias que puede vivir un ser humano: experiencias de vida, conocimientos adquiridos por sí mismo o por el trato con los demás, información proveniente de fuentes escritas preelaboradas (cf., por ejemplo, el prólogo de san Lucas y las distintas teorías sobre las fuentes del Pentateuco o de los evangelios sinópticos).

2) El *impulso* a escribir un texto es el momento inicial de la obra literaria. Dicho impulso tiene lugar en los escritores sagrados bajo la inspiración del Espíritu Santo y pone en movimiento el proceso que culminará en la obra escrita.

3) La *ejecución* sigue al impulso como un proceso de escritura. Todo este proceso de formulación literaria es el momento creativo que se desarrolla bajo la acción del Espíritu Santo: la inspiración bíblica es un proceso de lenguaje. Por tanto, presupone la determinación del tema, la elección de la forma literaria (relato, parábola, proverbio, cántico o salmo) y la búsqueda de las expresiones más adecuadas para la comunicación del pensamiento.

Este intento de penetrar en el misterio de la obra literaria inspirada por Dios se ilustra luego con ejemplos tomados del AT, que presenta una riqueza literaria más variada que la del NT.

*El cardenal John Henry Newman
y los «obiter dicta»*

El problema de la inspiración de la Biblia nunca dejó de preocupar al cardenal Newman. Él no solo reconoce el hecho mismo de la inspiración, sino que atribuye a la Biblia un valor «sacramental» por la gracia que acompaña a la proclamación o a la lectura de su mensaje. Las palabras de la Escritura participan de la grandeza de su autor principal y, por tanto, no pueden ser del todo comprendidas por una inteligencia humana aquí en la tierra. Hay en la Escritura una profundidad de significación que nos supera, y aunque la interpretación literal de algún texto doctrinal sea correcta, nunca expresa de manera adecuada la totalidad de su sentido. Más aún, cada libro y cada página de la Biblia se refieren a Cristo y de él reciben todo su sentido. El Emmanuel, Dios encarnado, resume en sí toda la Biblia, es su principal y único objeto.

Pero, una vez reconocido el hecho de la inspiración, aún queda por explicar su naturaleza y la presencia en el texto inspirado de algunos pasajes que parecen no ser verdaderos.

Para resolver la dificultad planteada por esos textos, Newman elaboró su teoría de los *obiter dicta*. La Escritura tiene autoridad en materias de fe y moral, pero el resto del texto —los *obiter dicta* o lo «dicho de paso»— puede contener errores humanos. La presencia de ta-

les errores no debe llamar la atención, porque la inspiración afecta al contenido teológico de la revelación divina y no a ciertos detalles secundarios.

Para Newman, los *obiter dicta* son frases o sentencias sobre meras cuestiones de hecho, que no están directamente relacionadas con la fe y la moral y que pueden muy bien ser referidas al elemento humano en la composición de la Biblia. Se trata, en concreto, de enunciados que no comprometen nuestra fe y que pueden considerarse fruto de la finitud humana. Si en cualquier discurso (incluso en los documentos del magisterio eclesiástico) se encuentran cosas dichas como de paso, ¿por qué no encontrarlas también en la Biblia? En todo caso, las dificultades planteadas por los *obiter dicta* no son más graves que las derivadas de la falta de una cronología exacta y de la existencia de una multitud de variantes en el texto. Más aún, los *obiter dicta* son un medio eficaz para eliminar toda oposición entre los datos bíblicos y los resultados de las ciencias.

El problema está en determinar el verdadero valor de los *obiter dicta*. ¿Son inspirados o no? A pesar de todos las precauciones y recaudos, Newman parece haber puesto un límite a la inspiración de toda la Biblia. La Biblia es inspirada *totaliter*, como un todo, *sed non tota*, no en todos sus elementos tomados separadamente. O quizá mejor: es inspirada *tota*, en su extensión cuantitativa, pero no *totaliter*, en todos sus aspectos y en todos los detalles de cada texto.

Esta sutil distinción pone de relieve la existencia de una «analogía» en materia de inspiración. La Biblia es un todo cuyas partes no tienen todas el mismo valor. El carisma de la inspiración se ha comprometido en distintos grados según los casos. Al mismo tiempo, Newman señala los múltiples fines de la inspiración: no todos sirven en la misma medida al fin último del conjunto del Libro, que es la en señanza de la verdad revelada.

Esta restricción en el concepto de «inspiración plena» era explicable en las condiciones de su época. Aún no se había elaborado una teoría de los géneros literarios, ni se tenía un conocimiento bastante amplio de las condiciones históricas en que surgieron los textos bíblicos; es decir, de los factores que condicionaban el pensamiento de los autores sagrados y que limitan los juicios estrictamente propios del autor sagrado y garantizados por él. En una situación tal, Newman no llegó a comprender que ciertos enunciados de los hagiógrafos, aun siendo inspirados, no constituyen necesariamente afirmaciones absolutas.

Al exponer estas ideas, el cardenal insiste en afirmar que se trata de una opinión personal. Solo está comprometida su propia responsabilidad, no la fe de la Iglesia. Así el concepto de inspiración e infalibilidad quedaba

subordinado a la autoridad de la Iglesia. Por otra parte, el don divino de la inspiración constituye sin duda una garantía de verdad escrituraria, pero no de su interpretación. Por tanto, el don de la inspiración requiere como su complemento necesario el don de la infalibilidad. La autoridad viviente del magisterio infalible compensa, a los ojos de Newman, las imperfecciones inherentes al modo particular de revelación que es la Escritura inspirada.

Otros intérpretes sostienen con razón que la posición de Newman es mucho más compleja y que no se expresa adecuadamente con una mera referencia a los *obiter dicta*. De hecho, él se valió de esta expresión como de un concepto polémico contra la idea del dictado mecánico o *inspiratio antecedens*, que le pareció excesiva porque no respeta al autor humano y lo convierte en un agente irresponsable, comparable a una simple máquina. De ahí su concepción de la *inspiratio concomitans positiva* y su sentido de la analogía en materia de inspiración. La Biblia, es efecto, es un Todo en todas sus partes, pero no todas estas partes tienen el mismo valor. Si Newman retoma a veces de manera un poco estrecha el concepto de inspiración como el de un carisma ordenado a la transmisión de la verdad revelada, en otros de sus textos se encuentra en germen la percepción capital de los fines diversos de la inspiración escrituraria. El mensaje de la Biblia encierra una unidad profunda, pero no todas sus partes sirven con el mismo grado al fin último del conjunto del Libro, que es la revelación de la «economía» salvífica de Dios.

La teoría eclesiológica de Karl Rahner

La inspiración, dice Karl Rahner, requiere que Dios, cuando quiere la producción de un libro, influya sobre el autor humano de manera tal que este conciba y juzgue de un modo correcto lo que debe escribirse, que se decida efectivamente a escribir lo que así había sido concebido, y que ejecute actualmente esa decisión. De este modo se hace efectiva la intervención divina en el proceso de la inspiración, en virtud de la cual Dios es llamado y es realmente «autor» de la Escritura. Sobre la base de este dato revelado habrá que determinar teológicamente cómo se lleva a cabo el proceso de composición de los libros sagrados, en su condición de textos inspirados por Dios.

A partir de ese presupuesto, K. Rahner expone y desarrolla con claridad y precisión escolásticas su tesis sobre la inspiración de la Escritura como momento *instrínseco* en la constitución divina de la Iglesia apostólica.

1) Dios, dice Rahner, quiere la Iglesia con una voluntad absoluta y en virtud de una «predefinición» (*praedefinitio*) formal, salvífica y escatológica.

Esta predefinición es una decisión divina previa a toda determinación humana que pudiera motivarla. La predefinición es *material*, cuando Dios quiere algo en su conjunto, sin descender a los detalles; es *formal* cuando quiere algo en su individualidad concreta. En el caso de la inspiración de la Escritura, esta predefinición *formal* de Dios es también *salvífica*, porque no pertenece simplemente al modo ordinario por el que Dios interviene en la conservación del mundo, sino a la historia de la salvación. Y es además *escatológica*, porque, como Cristo, el Libro sagrado pertenece de algún modo a la nueva creación.

En virtud de la predefinición formal antes señalada, Dios quiere la Iglesia con una voluntad absoluta, que se extiende a todos los elementos que la constituyen. Es decir, la quiere con todas sus características concretas, *incluida la Escritura*. Esta decisión divina no desemboca en una autoría genérica y diluida, sino que Dios la lleva a cabo de manera eficaz y en la forma adecuada. Por tanto, la actividad inspiradora de Dios, además de ser un momento intrínseco en la creación de la Iglesia, hace que él sea, en el sentido más pleno del término, «autor» de la Escritura.

Para que la Iglesia apostólica sea aquello que Dios quiere y de hecho crea, debe corresponderle la singular capacidad de expresar en forma auténtica y precisa el contenido de su propia fe. Esta capacidad de expresarse en fórmulas permanentes y definitivas es, *sobre todo*, una actividad de carácter literario, un proceso de escritura. Decimos «sobre todo», porque junto con los escritos está la vida misma de la Iglesia, con su liturgia, su predicación y sus tradiciones; pero los libros sagrados son, de hecho, el modo privilegiado con que la Iglesia expresa su fe y aun su propia esencia. Así, por medio de los libros sagrados, la Iglesia apostólica ha sido establecida por Dios como fundamento y norma para todas las generaciones de creyentes.

En cuanto creador de la Iglesia, Dios quiere y crea la Escritura de tal forma que se convierte por la inspiración en su «originador» (*Urheber*) y «autor» (*Verfasser*). Sin embargo, la formación de la Escritura constituye un fenómeno muy particular, ya que en este caso el término de la decisión divina es la composición de una obra literaria. ¿Cómo conciliar entonces la afirmación de Dios como *autor* de la Escritura y el reconocimiento de los escritores humanos como verdaderos *autores* y no como meros secretarios o amanuenses?

2) Para aclarar esta cuestión, Rahner apela, lo mismo que una buena parte de la tradición teológica, a la categoría de *causalidad eficiente*. Pero aclara de inmediato que la aplicación de esa categoría al hecho de la inspiración ha tenido muchas veces un carácter más bien abstracto y puramente formal. Por eso consi-

dera indispensable llenarla de un contenido material, acorde con los aportes de la exégesis y la hermenéutica bíblicas en sus desarrollos más recientes.

Esta labor requiere, antes que nada, afirmar la instrumentalidad de los escritores humanos en la composición de los textos bíblicos sin menoscabar su actividad personal y sin convertirlos en meros amanuenses del Espíritu, que les dicta al oído las palabras de la Escritura. De hecho, está bien establecido tradicionalmente que la inspiración no exige de por sí la revelación de algo nuevo para el hagiógrafo, y ni siquiera es necesario que sea consciente de estar escribiendo bajo la acción del Espíritu Santo.

Queda por aclarar, entonces, cómo se puede concebir la participación de dos autores en la composición de un mismo texto, de tal manera que deba darse el título de autor con pleno derecho a uno y al otro, aunque de manera analógica.

Esto nos obliga a reconocer que Dios actúa sobre el autor inspirado como *causa trascendental* y no como *causa categorial* (es decir, como actúan los seres creados). Dios y el hombre actúan al unísono, pero lo hacen en distintos niveles: Dios como Dios y el autor inspirado como agente humano. O dicho con otras palabras: la acción divina no se sitúa en el mismo plano en que realiza su obra el hagiógrafo, porque en tal caso dos autores materiales estarían produciendo el mismo texto, cuando en realidad, como lo señala santo Tomás, un mismo efecto no puede tener, *desde un mismo punto de vista*, más que una sola causa.

Por tanto, la noción de causa trascendental permite afirmar, con santo Tomás, que la composición del texto sagrado no se atribuye a la causa natural y al influjo divino de manera que una parte la haga Dios y la otra el agente natural. Al contrario, un mismo efecto se atribuye en su totalidad al instrumento y al agente principal, «aunque de modo diferente» (*licet alio et alio modo*).

Esta última observación rompe la univocidad y nos coloca en un plano analógico, en el que Dios y el hagiógrafo pueden concurrir para producir un mismo efecto. Porque si los dos actuaran en el mismo plano, entrarían en colisión, y el autor humano quedaría reducido al papel de mero secretario o amanuense.

Es obvio, finalmente, que ciertas particularidades asociadas a la actividad del autor humano no se aplican a Dios como autor de la Escritura. Escribir, por ejemplo, es tarea específica del hagiógrafo. Por eso algunos críticos consideran inadecuado llamar a Dios «autor literario» de los textos inspirados, como lo hace Rahner ocasionalmente. Si esa expresión se tomara al pie de la letra, habría que extender la actividad inspiradora de Dios hasta el proceso material de la escritura.

3) Rahner considera la inspiración escrituraria en estrecha relación con la *historia salutis*, que llega a su culminación en Jesucristo y en la Iglesia apostólica. La escritura no se produce simplemente «con ocasión de» o «durante el curso de» la constitución divina de la Iglesia apostólica, sino que es un momento intrínseco en la formación de la Iglesia. Dios quiere la Escritura juntamente con su propia condición de creador de la Iglesia, y dispone ambos efectos –la institución de la Iglesia y la formación de la Escritura– como dos momentos esenciales de su plan de salvación.

En consonancia con este principio, Rahner desarrolla su teoría de la inspiración a partir del NT y no del AT, ya que este solo puede ser comprendido plenamente a la luz de la nueva alianza. La inspiración del AT se recupera en cuanto que la Iglesia apostólica ve en los libros veterotestamentarios el testimonio de su prehistoria (un testimonio querido por Dios y realizado por el Espíritu Santo). Y la Iglesia no podría prescindir de aquella prehistoria sin dejar de comprenderse a sí misma.

Para Rahner, la inspiración es la misma en los dos testamentos, pero la comprensión última de la inspiración y de la fijación del canon es posible únicamente en el NT. En otras palabras, los escritos del AT son inspirados en la medida en que el AT prepara la llegada de la plenitud del tiempo, de tal manera que el hecho, la naturaleza y la extensión de la inspiración pueden ser entendidos en forma total e inequívoca solo a la luz del NT.

4) Finalmente, Rahner realiza un aporte fundamental –y quizá decisivo– en lo que respecta al difícil problema del reconocimiento por parte de la Iglesia del carácter inspirado de todos y cada uno de los libros de la Biblia. Un libro es «canónico» porque la Iglesia lo reconoce y declara inspirado por Dios. Más específicamente, la canonicidad es el reconocimiento y la ratificación de un libro por cuanto que es «apostólico», es decir, escrito por un apóstol o expresión pura de la fe de la Iglesia en la primera generación apostólica. Por tanto, inspiración y canonicidad son dos conceptos diferentes, pero inseparablemente unidos.

No cabe distinguir grados o modos diversos de canonicidad, porque ella es independiente de la personalidad de los escritores sagrados y del contenido concreto de cada texto inspirado. Lo único que garantiza la canonicidad es que los libros incluidos en el canon hayan sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo. En cambio, es preciso distinguir la canonicidad de las cuestiones relativas a la autenticidad literaria. De hecho, la simple lectura de la Biblia muestra que la inspiración escrituraria ha sido un carisma compartido por un considerable número de personas, separadas en el tiempo y en el espacio, y a veces por completo desconocidas.

En este punto tiene esencial importancia la referencia a la primera comunidad cristiana. La Iglesia apostólica, recuerda Rahner, no es solamente el primer período de la Iglesia en el tiempo, sino también el fundamento permanente y la norma de todo lo por venir, el estado por el que deberá regirse todo el curso ulterior del cristianismo. Existe sin duda una Iglesia *naciente*, en proceso de nacimiento, con una determinada extensión temporal. Durante esa etapa inicial, la Iglesia aún no poseía su esencia completa, porque la revelación se le iba dando progresivamente, y todavía no podía guardar y conservar lo que ahora tiene en custodia. Pero, una vez concluido el proceso de la revelación, de la Iglesia apostólica han de proceder todos los ulteriores desenvolvimientos.

Dado que el hecho de la fundación difiere cualitativamente del proceso ulterior de conservación, la Iglesia apostólica es obra muy especial de Dios (*Deum habet auctorem*) y desempeña una función única e irremplazable para todo el resto de la historia de la Iglesia. Lo posterior descansa sobre lo precedente, y si existe a pesar de su evolución y ulterior desarrollo, es porque emana del origen dado (la Iglesia apostólica) y no solamente de la causa originante (Dios); es decir, porque procede del fundamento y no solamente de quien pone el fundamento. Este fundamento es Cristo y la comunidad que él reunió en torno a sí durante su vida terrena y sobre la que derramó su Espíritu. De esa fuente debía emanar todo lo que habría de existir más tarde. Ella determina positiva y negativamente la existencia de todo posible desarrollo ulterior.

Además, es completamente cierto que el carácter inspirado de la Escritura solo puede ser reconocido por medio de una *revelación*. Ninguna otra forma de conocimiento podría conducir a ese reconocimiento, ya que la Biblia misma, dice Rahner, no posee cualidades objetivas que, tomadas por sí mismas, proporcionen un criterio seguro para juzgar de su inspiración y canonicidad. Tampoco cabe afirmar que los autores mismos lo han atestiguado, ya que no se puede suponer *a priori* que ellos hayan tenido conciencia de estar escribiendo bajo la acción del Espíritu Santo. Por tanto, mientras sigamos imaginando que el criterio de canonicidad es el testimonio directo y explícito de un apóstol, no seremos capaces de comprender por qué tuvo que pasar tanto tiempo hasta que la canonicidad de algunos escritos fuera finalmente aceptada.

El problema consiste entonces en determinar cómo ha de concebirse esta revelación, de tal manera que la verificación del hecho revelado y su primera formulación (cosas ambas necesarias y mutuamente correlativas) puedan ser concebidas sin forzar los datos históricos bien establecidos; en particular, prestando la debida atención a las dudas y vacilaciones que

surgieron durante el proceso de fijación del canon del NT.

Esta historia lenta y no siempre uniforme no deja dudas sobre el largo tiempo transcurrido entre la composición de los textos inspirados y la delimitación del canon por parte de la Iglesia. ¿Cómo llegó la Iglesia a reconocer la inspiración de los escritos del NT? ¿Cómo explicar el conocimiento de la Iglesia, desarrollado en el tiempo, sobre la inspiración y canonicidad de los libros individuales?

Para responder a estas preguntas, dice Rahner, es indispensable distinguir el *hecho* mismo de la revelación y el *conocimiento reflejo*, expresado en palabras, de la verdad revelada. Lo primero tuvo que darse «antes de la muerte del último apóstol»; a lo segundo, en cambio, se pudo llegar progresivamente, con el paso del tiempo, y esto es lo que de hecho ha sucedido en la constitución del canon del NT por parte de la Iglesia.

Por supuesto, si la revelación debiera manifestarse siempre bajo la forma de una declaración explícita, el reconocimiento del carácter inspirado de un escrito no podría darse separadamente del momento mismo de la revelación. Pero esto no es necesariamente así. Al contrario, la historia de la constitución del canon muestra que esa revelación se ha dado a través del hecho ya varias veces señalado, a saber: que el escrito ha sido producido como ingrediente genuino e indispensable de la realización de la Iglesia apostólica. De este modo la inspiración fue revelada suficientemente, a menos que sea necesario afirmar que una verdad solo puede ser revelada a través de una declaración directa, y no también por medio de algún hecho inmediatamente perceptible (lo cual implicaría una noción demasiado estrecha y conceptual de las posibilidades de la revelación).

En consecuencia, afirma Rahner, no se requiere una nueva revelación, posterior a la muerte del último apóstol, para definir el canon de la Sagrada Escritura. Basta que la Iglesia postapostólica reconozca un escrito de la edad apostólica como expresión auténtica de la fe de la Iglesia primitiva y de su «prehistoria» veterotestamentaria. La Iglesia, llena del Espíritu Santo, reconoce por «connaturalidad» que un escrito dado es acorde con su naturaleza. Si, al mismo tiempo, advierte que es también un escrito «apostólico», esto es, una parte del proceso vital de la Iglesia apostólica en cuanto tal, es *eo ipso* conscientemente reconocido como inspirado. Este conocimiento reflejo no se identifica necesariamente con el suceso original de la revelación y ni siquiera es simultáneo a él. También puede tener lugar en un tiempo posterior. Más aún, la Iglesia «sintió» la singularidad de los libros sagrados antes de haberla declarado expresamente.

Confirmación de la teoría por la historia del canon

La construcción teológica de Rahner puede confirmarse con los datos que suministra la historia. Los escritos reunidos en el NT no surgieron con la intención de convertirse en parte de una Escritura cristiana o de sustituir a las Escrituras del judaísmo. Los escritos cristianos más antiguos son probablemente las cartas de Pablo, pero resulta casi impensable que el Apóstol haya pretendido atribuir a su carta a Filemón un *status* teológico comparable al de la Torá de Moisés. Los distintos evangelios fueron escritos originariamente para comunidades particulares, en las que gozaban de gran prestigio. Sin embargo, tampoco a ellos se les dio desde el comienzo el mismo valor teológico que a la Biblia de Israel.

El cambio decisivo se produjo a partir de mediados del s. II. Por lo que podemos conocer, desde principios del siglo las comunidades cristianas empezaron a recopilar los escritos compuestos como testimonios de la nueva acción de Dios en Jesús de Nazaret. Dado que estos testimonios se inspiraban en la Biblia de Israel y le atribuían una incontestable autoridad, los cristianos siguieron reconociéndola como Palabra de Dios. Pero al mismo tiempo se inició un proceso de distanciamiento, fundado principalmente en los textos cristianos que cuestionaban o relativizaban ciertos aspectos del judaísmo (como las antítesis de Mt 5,20-47 o la doctrina paulina de la justificación por la fe sin las obras de la Ley).

Hacia el año 140, Marción planteó la cuestión de hasta qué punto la herencia judía resultaba aún necesaria para el cristianismo. Como él establecía una oposición absoluta entre el Dios de Israel y el Padre de Jesucristo y consideraba el cristianismo como una religión radicalmente nueva, contraria al judaísmo, su respuesta a la pregunta planteada fue el rechazo total no solo de la Biblia judía, sino también de los escritos cristianos, en los que encontraba resabios de judaísmo. En consecuencia, quedaban en pie únicamente diez cartas paulinas exentas de judaísmo y el evangelio de Lucas, del que se excluían las citas del AT.

La Iglesia se opuso terminantemente a la propuesta de Marción. Pero, más allá de la decisión contraria a la posición marcionita, quedaba abierta la cuestión del canon; es decir, era necesario definir qué escritos habían sido escritos por inspiración divina y debían ser reconocidos como normativos para la Iglesia.

Una vez que la Iglesia recibió como suyos *todos* los escritos de la Biblia de Israel en toda su extensión (sin olvidar que los Setenta constituyen una versión *judía*) y situó los nuevos escritos, no delante, sino detrás de la Biblia judía, el resultado fue *una* Biblia compuesta de

dos partes, que tradicionalmente se denominan Antiguo y Nuevo Testamento. En ella la «Biblia de Israel» ocupa el primer lugar, no solamente porque se formó primero en el tiempo, sino porque es el fundamento sobre el que descansa la segunda parte. Estas dos partes expresan por sí mismas su propio mensaje, pero no por eso dejan de remitirse mutuamente.

Esta historia lenta y no siempre uniforme muestra el largo tiempo transcurrido entre la composición de los textos inspirados y la delimitación definitiva del canon por parte de la Iglesia. También hace ver que la Iglesia «sintió» la singularidad de los libros sagrados antes de poder declararla expresamente. De ahí la conveniencia de distinguir, como lo hace Karl Rahner, entre el *hecho* de la revelación y el *conocimiento reflejo* de la verdad revelada. Este conocimiento reflejo no se da necesariamente junto con el suceso original de la revelación ni es siempre simultáneo con él. Como lo pone de manifiesto el tiempo transcurrido entre la puesta por escrito de los libros inspirados y su inclusión dentro del canon, la Iglesia puede tomar conciencia de un dato revelado en una etapa posterior al momento mismo de la revelación.

Los criterios de canonicidad

Durante sus primeros cuatro siglos de vida, la Iglesia no desarrolló una teoría ni clasificó de manera ordenada los criterios seguidos para la fijación del canon de las Escrituras. Los criterios que se utilizaron fueron varios, y por tanto es necesario estudiar los escritos de la época para poder distinguirlos. En tal sentido es muy útil el estudio de K. H. Ohlig, que identifica y enumera una amplia serie de criterios, distintos según el tiempo y nunca exigidos en su totalidad.

Estos criterios de canonicidad pueden distribuirse en tres grandes grupos:

1) En el primer grupo, Ohlig presenta una serie de *criterios externos*. Como tales pueden considerarse la apostolicidad o la gran antigüedad de un escrito, y eventualmente su procedencia de testigos presenciales (cf. Lc 1,1-4); la aprobación apostólica, la ortodoxia de la doctrina y la armonía con el resto de la Escritura (es decir, con el AT y con algunos escritos del NT ya reconocidos como canónicos); el valor constructivo y edificante del escrito, no solo circunstancialmente, sino para todas las iglesias; la posibilidad de leerlo públicamente debido a la claridad de su lenguaje, a la calidad de sus enseñanzas y a la ausencia de fantasías puramente imaginarias.

2) En el segundo grupo se incluyen los *criterios internos*, que son en último término los que fundamentan la normatividad de la Escritura. La Iglesia acepta como canónicos sola-

mente aquellos libros que son «inspirados», es decir, los que reciben la autoridad del Kyrios, del Espíritu o de Dios (de hecho, en los escritos de los Padres se encuentran todas estas expresiones). Obviamente, aquí se sobrepasa el campo de los criterios histórica o empíricamente discernibles, ya que la acción del Espíritu o el carácter «inspirado» de un texto no se puede comprobar externamente. Sin embargo, el reconocimiento de tales libros es posible gracias a la «experiencia pneumática» de la Iglesia al entrar en contacto con determinados escritos. De ahí que pueda hablarse de un «criterio espiritual» interno a la Escritura, que se actualiza especialmente cada vez que la Iglesia se ve obligada a discernir si un escrito es inspirado o no.

3) Por último, hay un tercer grupo de *criterios eclesiales*. Son aquellos que tienen por objeto las relaciones de la Iglesia con la Escritura y con los criterios anteriores. Así, por ejemplo, el reconocimiento de un libro como Escritura canónica por un número considerable de Iglesias antiguas, sobre todo si son apostólicas; su empleo en la liturgia y su reconocimiento por autoridades eclesiásticas oficiales, que citan como Escritura textos extraídos del libro en cuestión. Estos últimos datos son realmente decisivos, pero no se fundan en la Escritura misma ni en motivos teológicos, sino en la práctica de la Iglesia.

La definición del canon en sus límites exactos es un acto solemne de la Iglesia postapostólica. Al realizar esta definición, la Iglesia está asistida por el Espíritu Santo, que la ilumina para que pueda discernir, en su propia tradición, los escritos que la ponen en contacto directo con la tradición apostólica. En tal sentido, su misión es conservar el sagrado depósito, sin disminuirlo, ampliarlo, ni modificarlo.

Según los estudios de K. H. Ohlig, el concepto de «apostolicidad» se aplica de diferentes maneras. El caso óptimo, pero no imprescindible, es el de un escrito que procede del tiempo apostólico y expresa lo anunciado por los apóstoles; es lo «eclesial originario». Otras veces se trata solamente del contenido: es apostólico lo que coincide con el kerigma apostólico, aunque no coincida exactamente con el tiempo de los apóstoles. La apostolicidad, por tanto, es una noción dinámica, que puede definirse como «eclesialidad apostólica» o «eclesialidad originaria». En tal sentido, se puede hablar de una jerarquía de lo apostólico dentro del NT.

El contexto canónico de los libros inspirados

Es importante notar que la reunión de los distintos escritos en el canon no es algo exterior a ellos, como lo sería el orden de los libros

yuxtapuestos en un estante. En consecuencia, la canonicidad es un hecho de capital importancia para la interpretación de los textos. Un buen ejemplo de tal importancia es el que ofrece Odil Hannes Steck en su libro *La conclusión de la profecía en el Antiguo Testamento* (1991). Allí el autor, mediante el método de la historia de la redacción, individualiza al comienzo del libro de Isaías y al final del libro de los Doce Profetas siete redacciones sucesivas que se ocupan del tema «Israel, los pueblos y el ya cercano cambio epocal». Pero lo más interesante no es la identificación de estas siete redacciones, sino que Steck pasa de la historia de la redacción a la cuestión del canon. En efecto, los incisos redaccionales puestos al comienzo del libro de Isaías y al final de los Doce Profetas proceden de los mismos redactores, que no tienen un libro de Isaías aislado y un libro igualmente independiente de Malaquías, sino que elaboran un *corpus* profético que se extiende desde Isaías hasta los libros de los Doce Profetas, pasando por Jeremías y Ezequiel. En otras palabras, los redactores tienen delante de sí –o crean– un pequeño canon de los profetas, comparable a la colección de cartas paulinas.

Los cuatro libros que llevan los nombres de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los llamados Profetas Menores estaban constituidos por colecciones de oráculos proféticos: unos dirigidos contra Israel, a quien se amenazaba con el castigo que les vendría de Asur, de Babilonia y de los pueblos extranjeros; otros oráculos se referían a naciones como Egipto, Tiro, Edom y Moab, que habían tratado duramente a Israel; finalmente, también había oráculos de salvación, que prometían a Israel la reunificación después de la dispersión. Todos estos escritos surgieron en distintas épocas y situaciones, pero en los libros proféticos se recopilaban en bloque. De este modo, las redacciones que reunieron todo el *corpus* de profetas hicieron de las colecciones de oráculos (provenientes de épocas y situaciones distintas) una enseñanza común, que trascendía la particularidad de las distintas situaciones.

Según Steck, esta enseñanza afirmaba que Dios había castigado justamente a Israel por medio de los pueblos paganos. Pero Dios produciría un cambio epocal, volvería a reunir a su pueblo y castigaría esta vez a las naciones paganas. En este juicio sobre los pueblos, los israelitas renegados también recibirían su castigo, mientras que muchos paganos se convertirían al Dios de Israel y se unirían a él. Así surgió el canon de los libros proféticos, que luego pasaría a formar parte de la Biblia hebrea.

En este proceso no se dan nivelamientos ni se crea un texto unitario, ya que en el *corpus* profético se tratan temas muy diversos. Pero lo específico de cada libro tomado aislada-

mente se unifica en un mensaje global, que va más allá de la situación histórica en que aquellos textos fueron fijados por escrito originalmente.

A esto habría que añadir, como lo hace Dieter Böhler, que las inserciones redaccionales identificadas por Steck en el ámbito de la «producción» del *corpus* profético presuponen un proceso más amplio de «recepción» del texto. El canon comienza a formarse cuando la comunidad de fe «recibe» un conjunto de escritos que se le presentan como distintos de cualquier otro escrito. En este sentido, la formación del canon es básicamente un «proceso de recepción». Al ser reunidos, estos libros (en el caso descrito por Steck el conjunto de los libros proféticos) quedan desvinculados en cierta medida de su situación histórica y pasan a formar parte de un nuevo contexto literario, que confiere a los textos un nuevo sentido, debido a la posición que ocupan en el canon. Este sentido contextual, ausente en los fragmentos aislados, ya no es un agregado puramente externo, sino que hace sentir su presencia en el texto y pertenece a él.

Karl Barth

Karl Barth ha prestado mucha atención a la autoridad de la Biblia. Pero su afirmación más llamativa –que la Biblia no ha de ser identificada sin más con la Palabra de Dios– ha suscitado numerosas reacciones, unas favorables y otras más o menos severamente críticas.

Para Barth, la única fuente de la teología es la Palabra de Dios. En primer lugar, la Palabra de Dios, que en su forma más alta se identifica con la persona de Jesucristo (o, más precisamente, con toda la historia de las acciones de Dios en la vida de Cristo).

La fe en Cristo no es el resultado de una especulación filosófica y cualquier intento de fundamentar la verdad de Dios en razonamientos humanos, por devotos y sinceros que sean, hace que la teología se vea pervertida por modos humanos de pensamiento y se convierta en «teología antropocéntrica». La fe en Cristo nace de la revelación, que es un suceso cuyo sujeto es y permanece Dios mismo. Pero esta revelación no se realiza en el cielo sino en la tierra, no en la esfera de Dios sino en el mundo humano. Tiene lugar en la continuidad de los sucesos de la vida histórica natural, y es en la continuidad de las cosas creadas donde la revelación busca y encuentra la fe.

De ahí las tres formas en que nos llega la Palabra de Dios: como Palabra *revelada* (Jesucristo), como Palabra *escrita* (la Sagrada Escritura) y como Palabra *predicada* (la predicación de la Iglesia). En cuanto dan testimonio de Cristo, la Biblia y la *viva vox* de la Iglesia son Palabra de Dios, pero solo secundariamente.

Dios permanece radicalmente trascendente y libre aun cuando se da a sí mismo en la revelación. Así como en Jesucristo el ser divino del Hijo de Dios se oculta bajo la particularidad histórica de un hombre, así también en la Escritura la Palabra de Dios se manifiesta bajo el velo del lenguaje humano, y los enunciados verbales no pueden ser la Palabra de Dios directamente. Esto quiere decir que la Escritura no es la revelación de la Palabra de Dios por sí misma.

Por este motivo la Biblia ha de ser considerada como un «vehículo» de la autocomunicación de Dios; es decir, un instrumento en las manos de Dios que llega a ser Palabra de Dios en la medida en que él habla por medio de ella. La Biblia es la Palabra de Dios porque una y otra vez, fuera de toda decisión o iniciativa humana, Dios se vale de ella para producir el milagro de la fe en Jesucristo. La palabra que entra en el oído humano y es pronunciada por labios humanos es Palabra de Dios solamente cuando tiene lugar este milagro. De lo contrario, no es más que una palabra humana como cualquier otra.

Por tanto, la autoridad de la Biblia radica en la función que ejerce y no en un atributo o cualidad inherente a ella, como podrían ser la inspiración, la inerrancia o la infalibilidad. La Escritura nos ofrece un lazo de unión con Dios y con su automanifestación en Jesucristo. Cuando Dios así lo decide, el pecador encuentra en el texto al Dios que está frente a él en una relación de Yo a Tú.

O para decirlo todo de una vez: se oscurece peligrosamente la intervención de la libre gracia de Dios cuando se afirma simplemente que un día, en tal lugar, algunas personas han hablado y escrito bajo el impulso del Espíritu Santo. Porque el hecho esencial consiste en que la gracia y el misterio, que con razón se han reconocido en aquel acontecimiento del pasado, siguen siendo gracia y misterio de Dios y de su Palabra cada vez que acontece la revelación.

Esta concepción de la Escritura coincide con la idea que Barth tiene de la revelación. Jesucristo es el mediador entre Dios y los hombres. En cuanto realidad creada, la carne de su humanidad es una revelación indirecta, como lo es toda revelación de Dios que se refleja y manifiesta en la esfera de las cosas de este mundo. La Biblia, lo mismo que los sacramentos, pertenece enteramente a las cosas creadas. A causa de su insignificancia, se los puede pasar por alto como vehículos de la revelación. Sin embargo, precisamente en esa insignificancia son lo que son y sirven eficazmente como instrumentos de la revelación según el beneplácito divino. Pero no son lo que son en virtud de un poder inherente a ellos mismos, sino por el poder de Jesucristo que actúa en ellos.

En su afán de salvaguardar la trascendencia de Dios, Barth no analiza con suficiente profundidad *el hecho mismo de la inspiración escrituraria*. Afirma con toda razón que la Palabra de Dios en su sentido más alto es Jesucristo, pero no alcanza a comprender que la Biblia, al tener a Dios por autor principal, es también Palabra de Dios, aunque en sentido analógico. No obstante esta deficiencia, su concepción contiene aspectos dignos de ser tenidos en cuenta. En la transmisión de un mensaje divino, todas las mediaciones humanas tienen sentido solamente en la medida en que están referidas de manera explícita y constante al acto revelador de Dios que da testimonio de sí mismo. *Si recibimos el testimonio de los hombres, el testimonio de Dios es más grande... el que cree en el Hijo de Dios tiene en sí mismo el testimonio de Dios* (1 Jn 5,9-10). Las manifestaciones de la revelación son legítimas y eficaces solo en la medida en que el creyente alcanza, en ellas y por ellas, el testimonio mismo de Dios, es decir, a Dios mismo en el acto en que él se comunica. La estructura de la revelación implica la existencia de una luz divina, de una palabra interior de Dios en el profeta o en el predicador del mensaje, como asimismo en la persona que lo escucha. La estructura de la fe exige que la adhesión del creyente alcance, más allá del mensajero y del mensaje, la realidad misma de Dios.

A manera de resumen

Según hemos visto, la índole divino-humana de la Escritura ha encontrado su expresión más frecuente en la teoría de la *causalidad instrumental*, aplicada al carisma de la inspiración. El texto inspirado es, a un mismo tiempo, obra de Dios y obra del escritor humano: de Dios como autor principal y de los hagiógrafos como autores instrumentales. Por ese motivo, no hay contradicción en afirmar que la misma página contiene el pensamiento eterno de Dios y las palabras inspiradas de los autores humanos, condicionadas por sus limitaciones de tiempo, lugar y cultura.

En realidad, la acción del Espíritu Santo en la inspiración no debe ser considerada más misteriosa que su acción en las esferas de la gracia y de la divina providencia. En toda la Escritura, las leyes de la naturaleza, el curso de la historia y ciertas decisiones de las personas son atribuidas al control divino: *El Señor camina en la tempestad y el huracán, la nube es el polvo de sus pies* (Nah 1,3); *El corazón del rey es una fuente de agua en manos del Señor: él lo dirige hacia donde quiere* (Prov 21,1). *Él hace alternar los tiempos y las estaciones, depone y entroniza a los reyes, da la sabiduría a los sabios y el conocimiento a los que saben discernir. Él revela las cosas profundas y ocultas, conoce lo que está en las*

tinieblas y la luz habita junto a él (Dn 2,21-22). Él hace salir el sol sobre buenos y malos y hace caer la lluvia sobre justos e injustos (Mt 5,45). Porque Dios es el que produce en ustedes el querer y el hacer, conforme a su designio de amor (Flp 2,13).

En el caso específico de la inspiración escrituraria, la finalidad no es otra que la de poner por escrito la Palabra de Dios en un texto redactado bajo la acción del Espíritu Santo. Su fin propio, por tanto, es ordenar toda la actividad del hagiógrafo a la producción del texto. Este carisma es único en su género y es el mismo en todos los casos, de manera que no hay motivo para distinguir en él diversos grados. Un texto de Isaías o del apóstol Pablo no es más inspirado que una genealogía pacientemente elaborada por un escriba anónimo. Tanto aquellos como esta última han sido redactados bajo el mismo carisma de la inspiración, definido como la acción del Espíritu Santo que impulsa a fijar un texto por escrito. Por tanto, una cosa es el *carácter inspirado* de un texto bíblico y otra distinta la *relevancia de su contenido teológico*.

Aunque el autor inspirado actúa bajo el influjo de una especial acción divina, no por eso se sustrae a la natural y libre espontaneidad humana. La actividad del Espíritu Santo en Israel y en la Iglesia se llevó a cabo a través de individuos con una individualidad definida, los cuales, «como verdaderos autores, hicieron uso de sus facultades y habilidades» (*Dei Verbum*, 11). Pero las personas elegidas por Dios para la composición de los libros sagrados no tienen por qué ser escritores excepcionalmente dotados, ni sus escritos han de ser siempre modelos de perfección estilística. Mucho menos han de ser considerados simples amanuenses. Al contrario, su participación es tanto más activa cuanto que el Espíritu sostiene y envuelve toda su actividad y el pleno empleo de sus facultades humanas. Por tanto, es razonable examinar críticamente todas las fases de su trabajo: desde sus intenciones al escribir hasta la manera práctica como han organizado su texto, las particularidades de su lenguaje y los condicionamientos que sobre él han ejercido el tiempo, la cultura y la sociedad en la que vivía.

La actividad literaria encierra una notable complejidad. Los pensamientos, las imágenes y las decisiones prácticas interfieren constantemente en todos los estadios que llevan a la composición del texto, y en todos estos estadios el hagiógrafo actúa bajo el carisma de la inspiración. Por tanto, no cabe preguntar hasta dónde se extiende el carisma escriturario. Se extiende evidentemente a todo el proceso, porque en todos los actos que concurren a la producción del texto el autor se comporta como instrumento de Dios. Por eso conviene enumerar, aunque más no sea sumariamente,

las distintas etapas que llevan a la composición de un texto.

1) El *conocimiento* que los autores inspirados tienen de la Palabra de Dios es siempre carismático, pero no procede necesariamente de una revelación especial. Sin excluir que en muchos casos el carisma escriturario lleva consigo una especial iluminación profética (es decir, la revelación de nuevos contenidos), resulta indudable, por regla general, que los autores inspirados no hacen más que consignar por escrito pensamientos recibidos de la tradición o adquiridos por medios naturales. Esto es lo que sucede cuando su función consiste en conservar auténticamente la Palabra de Dios en el marco de una tradición viva. Un buen ejemplo lo ofrecen Mateo y Lucas cuando utilizan y reelaboran materiales tradicionales recibidos de Marcos o de otras fuentes orales y escritas. En tales casos, lo único que se requiere es una particular capacidad de discernimiento para la acertada selección de los materiales. Esta especie de iluminación «sapiencial» (a la que santo Tomás, siguiendo a san Agustín, llamó *instinctus propheticus*) es indispensable a todos los autores sagrados que no son profetas o apóstoles, para que sus escritos puedan ser Palabra de Dios.

2) En este contexto conviene recordar una vez más que los hagiógrafos pertenecían a una comunidad de fe y compartían una tradición de la que dependían y a la que ellos mismos enriquecieron. De hecho, la influencia de la sociedad está presente en todos los niveles de la producción literaria. Tanto la visión personal del autor como su lenguaje están socialmente condicionados. Como se verá mejor más adelante, en este hecho indudable se apoyan principalmente los que defienden el carácter social de la inspiración.

3) La composición de una obra literaria no incluye solamente la selección de las ideas, sino también la determinación de una forma literaria y de las expresiones adecuadas para la expresión del pensamiento. Como no existe una lengua específicamente literaria o poética a la que el escritor pueda recurrir para componer su obra, él tiene que operar necesariamente con las palabras que le suministra la lengua común. En lo que respecta a la utilización de este código básico, no existe una diferencia entre un discurso oral y un texto literario. Pero en la composición de los mensajes literarios intervienen múltiples códigos además de la lengua. En especial, los códigos simbólicos y retórico-poéticos, cuyo conocimiento es indispensable para la recta comprensión del texto. Todos estos elementos los toma el escritor de ese fondo del que es depositaria la tradición literaria. A ellos hay que añadir los procedimientos estilísticos que el escritor emplea para imprimir su sello personal en el texto y que son la expresión privilegiada de su propia originalidad. De este

modo, la lengua poética experimenta transformaciones sustanciales que el escritor no puede producir sin un aprendizaje previo.

Por otra parte, como ya hemos visto, ha entrado en crisis la concepción del lenguaje como medio de expresión y comunicación de una idea prelingüística, es decir, completamente formada antes y fuera del lenguaje, en el ámbito del pensamiento puro.

Estas aclaraciones invitan a investigar todas las situaciones en que los autores inspirados compusieron sus escritos. En tal sentido, la misma Biblia ofrece algunas pistas, cuando presenta al profeta que escribe o dicta sus profecías y exhortaciones (Jr 29,1-23; 36,1-32), al apóstol que dicta sus cartas y luego añade algo de su puño y letra (Gál 6,11), al salmista que compone o reelabora un poema (Sal 45,1), al evangelista que presenta de un modo nuevo materiales tradicionales (Lc 1,1-4), al legislador israelita que adapta la Ley mosaica a nuevas circunstancias (Jos 24,25-27), al maestro cristiano que escribe una «palabra de exhortación» (Heb 13,22), al maestro de sabiduría que comunica el resultado de sus reflexiones personales (Ecl 12,9-10), al historiador que narra una serie de episodios para la edificación del pueblo fiel (2 Mac 2,19-32; 15,37-39), al traductor que explica los motivos que lo indujeron a emprender su difícil tarea (Eccl, Prólogo) y al redactor que da forma literaria a las enseñanzas apostólicas (2 Pe 5,12).

Inspiración y revelación

Revelación e inspiración son dos hechos distintos. El contenido de la revelación es la *verdad* que Dios quiere comunicarnos. La inspiración, en cambio, es el *carisma* del que se vale Dios para comunicar sus designios por medio de un escrito. Por la acción ejercida sobre los hagiógrafos, estos, «como verdaderos autores», consignan por escrito las verdades que Dios quiere darnos a conocer. Pero no todo lo escrito en los libros inspirados debe considerarse como una revelación *especial* de Dios (es decir, como la revelación sobrenatural de una verdad inaccesible al puro entendimiento humano). De hecho, el autor inspirado no siempre tiene necesidad de una iluminación particular para llegar al conocimiento de esa verdad. Dios se vale muchas veces de los conceptos elaborados por los escritores humanos, y hay en la Biblia muchas enseñanzas propias de la cultura a la que pertenecían los hagiógrafos y que ellos conocían de antemano.

Uno de los ejemplos más característicos es sin duda la «imagen del mundo» que presentan los primeros capítulos del Génesis y que ha sido superada por los descubrimientos de las distintas ciencias. La cosmografía científica enseña que la estructura del universo no es co-

mo la descrita en los relatos de la creación (Gn 1-2). La geología muestra que las fases de formación de la corteza terrestre no corresponden ni por el tiempo ni por el modo en que se han sucedido a los seis días de la creación. La prehistoria indica que la antigüedad del género humano rebasa incalculablemente los reducidos confines de la cronología bíblica. Los mitos babilónicos y el folclore de otros pueblos vecinos de Israel manifiestan evidentes analogías con los primeros capítulos del Génesis.

Esto nos lleva a plantear el problema de la «verdad de la Escritura». La verdad de lo que enseña la Escritura es un principio teológico constantemente reafirmado por la tradición cristiana, pero en la época moderna el problema se ha vuelto a plantear a partir de los nuevos presupuestos establecidos por las ciencias positivas y por la crítica histórica. Los descubrimientos arqueológicos y los rápidos avances en el conocimiento de las lenguas orientales permitieron a los historiadores formarse una idea amplia y precisa de las antiguas civilizaciones del Cercano Oriente antiguo. Así se puso de manifiesto la inexactitud de algunos datos bíblicos: fechas, acontecimientos poco verosímiles, personajes vinculados a hechos no confirmados por fuentes históricas extrabíblicas, llevaron a algunos críticos a considerar que la Biblia carece de todo valor como fuente de conocimiento histórico.

Para resolver esta aporía, los teólogos que intentaban mantener incólume la inspiración de las Escrituras propusieron diversos intentos de solución. Newman, según hemos visto, quería eliminar del campo de la «inerrancia» bíblica las cosas *obiter dicta*. Otros limitaban el campo de la inerrancia y la atribuían únicamente a los textos que interesan a la fe y a la moral (*fides et mores*). Dos soluciones insuficientes, porque suponen que la revelación de Dios consiste básica o exclusivamente en la comunicación de verdades y de doctrinas religiosas orientadas a la fe y a la moral. Además, estos autores se veían obligados a restringir, junto con el de la inerrancia, el campo de la inspiración: no todos los textos de la Biblia podían considerarse como inspirados con la misma intensidad.

Como se verá mejor más adelante, el Concilio Vaticano II ha tomado en este punto una posición claramente definida, al afirmar que los libros de la Escritura enseñan «la verdad que Dios ha querido que fuera consignada en orden a nuestra salvación» (*veritatem quam Deus nostrae salutis causa Litteris sacris consignari voluit*). Es decir, la verdad de la Escritura garantizada por la inspiración es siempre la verdad que se relaciona de alguna manera con la historia de la salvación. En la Biblia no hay ningún error, siempre y cuando se busque en ella la revelación del designio salvífico de Dios (cf. *Dei Verbum*, 11).

La Biblia, Palabra de Dios

La Palabra de Dios no se realiza unívocamente y en una sola situación. Karl Barth, por ejemplo, distingue la Palabra de Dios *revelada* (la persona de Jesucristo), la Palabra de Dios *escrita* (la Sagrada Escritura) y la Palabra de Dios *predicada* (la predicación de la Iglesia). De estas tres formas llega hasta nosotros la única Palabra de Dios, siempre con una característica especial: el que habla es Dios mismo. Así, no es la Biblia la que habla, sino que Dios nos habla por medio de ella.

También Paul Stuhlmacher reconoce que la Palabra de Dios presenta múltiples aspectos. Como *Palabra acontecida* está en la base de todo testimonio humano y lo precede: es la persona misma de Jesucristo. Como *Palabra testimoniada* es el testimonio dado por los apóstoles cuando anunciaban a Jesucristo como Señor y Salvador. Este testimonio ha quedado consignado en el NT, que hace históricamente accesible y comunicable la Palabra acontecida. Como *Palabra anunciada* es la predicación de la Iglesia. Estas tres manifestaciones de la Palabra están íntimamente relacionadas: la Biblia es deudora de la Palabra revelada de Dios, que adquiere en la persona de Jesucristo su expresión insuperable; es al mismo tiempo el documento que fundamenta el anuncio de la Palabra por parte de la Iglesia y que legitima su contenido.

Estas precisiones son didácticamente útiles para captar el sentido analógico de la expresión «Palabra de Dios», pero pueden ampliarse todavía más. Lo importante es discernir la unidad de la Palabra de Dios en la multiplicidad de sus manifestaciones.

1) La Palabra de Dios en su forma más perfecta es Jesucristo, tanto en su preexistencia eterna como en su condición de Verbo encarnado. En su preexistencia eterna, el *Logos* está vuelto a Dios (*pros ton Theón*) y es Dios (Jn 1,1). Es decir, no es la personificación de un atributo divino (como la Sabiduría en el AT), sino una persona divina, la persona del Hijo, consustancial al Padre. En el misterio de Dios hay una generación *ad intra*, radicalmente distinta de la acción divina *ad extra* y principio de toda creación.

2) Cristo es la Palabra de Dios hecha carne en el hombre Jesús de Nazaret. Manifestándose como Hijo de Dios encarnado, Él nos revela el rostro del Padre, con quien es uno: *El que me ha visto ha visto al Padre* (Jn 14,9). Por tanto, solamente Él podía ser el mediador de esta revelación, porque *nadie ha visto nunca a Dios; el Hijo único, que está en el seno del Padre, lo ha revelado* (Jn 1,18).

Esta revelación no acontece en la eternidad de Dios, sino en el curso del tiempo, como una acción de Dios en el mundo humano y como un acontecimiento de la historia. Así, quien cree en Cristo cree en la Palabra eterna de

Dios; pero no se podría creer en ella si la Palabra manifestada en la carne de Cristo no hubiera sido proclamada por el mismo Cristo y por la predicación de los apóstoles. Si Cristo es la Palabra eterna enviada por el Padre, la plenitud de la revelación no se identifica con la palabra escrita del NT, sino que solamente la palabra de Jesús es la última y definitiva revelación, como él mismo lo declara: *Las palabras que digo no son mías: el Padre que habita en mí es el que hace las obras* (Jn 14,10). Estas palabras son *Espíritu y Vida* (6,63), y Pedro así lo reconoce: *Tú tienes palabras de vida eterna* (6,68).

3) En un sentido más amplio, es Palabra de Dios todo acto revelador de Dios. Estos actos proceden de la libre decisión divina, que ha resuelto hacerse presente en la historia y constituir a los seres humanos interlocutores suyos. El acto trascendente de la Palabra nos resulta de hecho accesible por sus diversas manifestaciones históricas, constitutivas de la *historia salutis*. La Palabra de Dios, total y perfecta en su origen divino, ha tomado la forma de intervenciones múltiples y progresivas en el curso del tiempo, pero unificadas por la intención reveladora (cf. Heb 1,2).

Cristo es el centro y el principio unificador de todas las etapas de la revelación, que se prolonga en el testimonio de los apóstoles y en la predicación de la Iglesia. *Como el Padre me envió, así yo los envío a ustedes* (Jn 20,21). La misión de los apóstoles continúa la misión de Cristo a través del tiempo, hasta la Parusía.

4) Finalmente, aún queda por aclarar en qué sentido puede decirse que la Biblia es Palabra de Dios. Ya hemos visto que el AT es citado en el NT con expresiones como «Dios dice» o «el Espíritu Santo dice» (cf., por ejemplo, 2 Cor 6,16; Hch 1,16). Lo que dice la Escritura es lo que dice Dios. Pero en otras ocasiones la Escritura es personificada, como si fuera Dios mismo: «La Escritura, previendo que Dios justificaría a los paganos por la fe, anticipó esta buena noticia a Abraham, prometiéndole: *En ti serán bendecidas todas las naciones*» (Gál 3,8). «Porque la Escritura dice al Faraón: *Precisamente para eso te he exaltado, para que en ti se manifieste mi poder y para que mi Nombre sea celebrado en toda la tierra*» (Rom 9,17).

Obviamente, no ha sido la Escritura, sino Dios, quien hizo su gran promesa a Abraham y le habló al Faraón. Pero, al intercambiar los dos sujetos (la Escritura en lugar de Dios), Pablo nos está indicando que Dios mismo toma la palabra en la Escritura y se hace presente en el lenguaje. Por tanto, la Escritura es Palabra de Dios.

¿Un canon dentro del canon?

La pregunta de si hay algo así como un «canon dentro del canon» se plantea especial-

mente en ámbito protestante. Como lo aclara el teólogo luterano Ernst Käsemann, la cuestión consiste en discernir, dentro del canon, dónde se escucha la voz del Señor y dónde no. Una vez planteada esta cuestión, Käsemann no duda en afirmar, en una línea muy cercana a Lutero, que la justificación del «pecador», y no precisamente de la persona «piadosa», es la que decide dónde hay que escuchar en el canon el testimonio de Dios.

Aunque el lector creyente de la Escritura no puede dejar de lado lo que se quiere decir con esa fórmula, la expresión «canon dentro del canon» no parece ser demasiado feliz. Ante todo, porque puede indicar un punto de vista extremadamente rígido y poco abierto a una escucha nueva, fuera de los textos que se refieren explícitamente a lo que cada uno ha puesto como «centro» o «núcleo» de la revelación. Por eso, debemos esperar de toda la Escritura, y no solo de alguna de sus partes, que la Palabra de Dios se haga acontecimiento en ella. Es decir, debemos estar dispuestos a escuchar el testimonio de toda la Escritura, sabiendo que es Jesús quien abre su sentido y quien hace que las palabras del AT resuenen con una nueva voz. Así, el *Ustedes oyeron que se dijo a los antiguos... Pero yo les digo...* de Jesús (Mt 5,21-22) nos muestra que solo en él se ha hecho verdaderamente comprensible la auténtica y última voluntad de Dios.

Esto quiere decir, por ejemplo, que no podemos excluir del canon todo el AT, como hizo Marción, ya que por mucho que queramos distinguir en los textos la voz de Dios y la voz del hombre, solo podremos hacerlo escuchando a todos los testigos. Porque si es verdad que es preciso poner en tela de juicio algunas argumentaciones o concepciones aisladas de los autores veterotestamentarios (como en el caso de Qohélet), para practicar un discernimiento tal hace falta recurrir al conjunto del AT y del NT.

Por tanto, podemos reconocer con Ernst Käsemann la decisiva importancia que tiene la doctrina paulina de la justificación por la fe. Pero también es preciso aceptar que el lector o el oyente nunca sabe de antemano y a ciencia cierta lo que el Espíritu Santo va a decirle a través de las palabras de la Escritura. Lo que un texto me dice hoy no excluye que mañana pueda sugerirme algo nuevo, y esto hace imposible definir *a priori* cuál es el único centro de la revelación bíblica. Afirmar lo contrario equivaldría a restringir la soberana libertad de Dios en la manifestación de su voluntad.

Al mismo tiempo tendríamos que afirmar mucho más enérgicamente la soberanía y justicia del Dios que se manifiesta en Jesús y que siempre toma partido, no por los piadosos y los fuertes, sino por los pecadores, los pobres y los indigentes. Dios, en efecto, pudo elegir a otros pueblos que tenían experiencias religiosas de mayor calibre y profundidad, pero eli-

gió a Israel, un pueblo «de dura cerviz» (cf. Dt 7,7-8). De ahí el carácter singular del AT, que narra la constante resistencia del pueblo elegido, como si quisiera mostrarnos que la Palabra de Dios choca siempre con la pertinaz obstinación del hombre.

Aquí cabe señalar, aunque sea de paso, la peculiar relación dialéctica que va de Jesús a la Ley y los Profetas, y, viceversa, de la Ley y los Profetas a Jesús. La Iglesia, en efecto, leyó y proclamó el AT a la luz de Jesús y de toda su historia, y esta lectura cristológica de la Ley y los Profetas le llevó, a su vez, a comprender cada vez más profundamente el misterio de la persona y la obra de Jesús: Mesías (Mc 8,29), Hijo de David (Rom 1,3), *Logos* (Jn 1,1), Hijo de Dios (Mc 1,1), Profeta escatológico (Hch 3,22-23).

El carácter social de la inspiración bíblica

Para la teología cristiana, el concepto de Sagrada Escritura se funda en dos principios fundamentales: la *inspiración* como su origen (cf. 2 Tim 3,16-17; 2 Pe 1,19-21) y la *comunidad de fe* como su destinataria (cf. Jn 20,31; 1 Cor 10,11). Del concepto de inspiración se pasa necesariamente al de comunidad creyente, ya que no todo libro religioso es un «texto sagrado». Es necesario que una determinada comunidad lo acoja como Palabra de Dios y fundamentalmente en él su propia fe.

Por otra parte, la historia del canon muestra que los textos de la Escritura constituyen, tanto para la Iglesia como para el pueblo de Israel, una «memoria colectiva» de sus raíces sagradas, un inmenso tesoro de tradiciones y de valores en los que se inspiran para modelar su *ethos* humano, personal y comunitario. Y si esto es verdad para el tiempo presente, también lo fue en el momento en que fueron redactados los textos.

Por tanto, resulta imposible reducir el papel de la comunidad a la función de receptora puramente pasiva de un texto sagrado destinado a ella, pero escrito sin que ella haya puesto nada de su parte. Más aún, en el estado actual de los estudios bíblicos, puede considerarse fuera de toda duda posible que muchos libros de la Biblia no son obra de un solo autor, ya que detrás de muchos textos hay un largo y complejo proceso de tradiciones y fuentes, que se amalgaman e interpenetran de distintas maneras.

La tradición judía (y su heredera, la tradición cristiana) sostuvo durante siglos que cada libro de la Biblia había sido redactado por un solo autor: Moisés era el autor del Pentateuco, Josué y Samuel de los libros que llevan sus nombres, David de los Salmos y su hijo Salomón de los Proverbios, el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares. Según esta tradición, en la composición de la Biblia había intervenido únicamente un número reducido de au-

tores inspirados. Tras un único libro no había más que un único hagiógrafo.

Pero, a medida que se fue desarrollando la investigación crítica de los textos bíblicos, ya no se pudo atribuir cada libro a una sola gran personalidad literaria. La composición del Pentateuco se prolongó a lo largo de varios siglos. Los libros proféticos, antes de su inclusión en el canon, fueron comentados, completados e incluso reformados por los discípulos de los profetas. El material evangélico atravesó un complicado proceso en la predicación de la Iglesia primitiva antes que Marcos, Mateo y Lucas utilizaran esos materiales para la composición de sus respectivos evangelios. Por tanto, junto al reducido número de hagiógrafos conocidos hay que colocar una numerosa serie de escritores (generalmente anónimos) que han colaborado en la redacción del libro.

Unos pocos ejemplos bastarán para confirmar esta afirmación, que adquiere particular importancia cuando se analiza teológicamente la naturaleza de la inspiración.

El libro de los Jueces

Según un intento de reconstrucción bastante plausible, el libro de los *Jueces* atravesó por diversas etapas antes de adquirir su forma actual. Se trata de un largo proceso de composición, que comprende sucesivas elaboraciones y reelaboraciones llevadas a cabo por distintos autores: desde los relatos originales aislados, pasando por la formación de colecciones parciales, hasta la revisión final y la inclusión de algunas adiciones posteriores.

Al comienzo, antiguas tradiciones y algunos poemas, como el cántico de Débora (Jue 5), narraban las gestas de jefes guerreros o héroes tribales, que liberaron a una o varias tribus israelitas de una situación opresiva. Eran relatos de acontecimientos memorables, cuyos principales protagonistas fueron unos jefes ocasionales, que actuaron en una región de Israel más o menos limitada. Varias de esas tradiciones se unieron luego para formar una serie narrativa más o menos continua, y las gestas guerreras de los distintos héroes locales ya no quedaron asociadas a una sola tribu, sino que fueron referidas a *todo* Israel (el así llamado proceso de «nacionalización» de las tradiciones locales).

De la tradición oral surgió entonces, tal vez en dos estadios sucesivos, un libro de los héroes o salvadores, redactado en estilo predeuteronomista. A este libro se le agregó después, por obra de los revisores deuteronomistas, un contexto cronológico y temático, que muestra cómo el abandono del verdadero Dios tiene consecuencias lamentables para el pueblo elegido. Típico de la teología deuteronomista es el esquema recurrente en cuatro etapas: deso-

bediencia a Yahvé, desastre provocado por un pueblo enemigo, arrepentimiento y liberación gracias a la intervención de un líder carismático (Jue 2,16-23). También se da a entender, de tanto en tanto, que la desobediencia al verdadero Dios y el consiguiente desastre se debían a la falta de un rey capaz de poner orden entre las tribus.

Esta obra se completó después del exilio, cuando se añadieron las noticias sobre los jefes de ciudades o de distritos. La última revisión de los caps. 19-21 tal vez deba situarse en el s. V a.C.

La formación de los evangelios

También la redacción de los evangelios ha tenido una historia (sin duda menos larga que la del libro de los Jueces), en la que es dado reconocer la importancia de las comunidades cristianas como medio vital del nacimiento de los textos. En el punto de partida de la tradición evangélica está Jesús, que no escribió nada sino que reunió un grupo de discípulos al comienzo mismo de su actividad pública. En el estadio final están los cuatro evangelistas canónicos, que realizaron un verdadero trabajo de redacción, fundado en compilaciones anteriores. En el medio están las comunidades de fe, que recordaron lo que Jesús hizo y enseñó y lo transmitieron oralmente o lo fijaron por escrito en las tradiciones que luego fueron utilizadas por los evangelistas.

El prólogo al tercer evangelio es particularmente ilustrativo al respecto. Cuando Lucas comienza a escribir, reconoce que ha tenido predecesores. Aunque no sean tan numerosos como parecería indicarlo su dedicatoria a Teófilo, tales ensayos previos tuvieron su importancia. Además, el evangelista da a entender que en materia de fuentes evangélicas cabe distinguir dos etapas. La primera corresponde a la transmisión de las tradiciones referidas a la vida y misión de Jesús «por los que fueron desde el principio testigos oculares y servidores de la palabra». La segunda está constituida por la organización de conjuntos literarios contruidos a partir de las tradiciones suministradas por los testigos (Lc 1,1-4).

La referencia a estos escritos prelucanos invita a preguntar si es posible conocer, al menos en parte, las fuentes utilizadas por Lucas en la composición de su evangelio. Tal pregunta es perfectamente legítima, ya que un examen atento de los cuatro evangelios deja entrever algunas huellas de los materiales que los redactores tuvieron a su disposición. Como es muy improbable que esos textos preevangélicos se puedan recuperar algún día, el proceso de reconstrucción histórica se mantendrá siempre, inevitablemente, en un campo hipotético.

En todas las ediciones del NT, el evangelio de Marcos ocupa el segundo lugar, después de Mateo. Sin embargo, es una opinión bastante común que ha sido Marcos el primero que puso por escrito lo que se transmitía oralmente en las comunidades cristianas desde hacía al menos treinta años. Más aún, a falta de otros testimonios, nos vemos obligados a ver en los dieciséis capítulos de Mc el modelo y la matriz de todos los demás relatos evangélicos.

Los exégetas que postulan la prioridad de Marcos suelen afirmar también la existencia de un documento común, designado habitualmente con la sigla Q (del alemán *Quelle* = «fuente»). La hipótesis que sostiene la existencia de este documento nació de distintas observaciones. La más importante es que la organización interna de Mateo y de Lucas presenta notables diferencias. Sin embargo, algunas perícopas que no figuran en Marcos se encuentran en el mismo orden en Mt y en Lc. Por tanto, los dos evangelistas no han recibido este fondo tradicional en un orden disperso, sino a través de un documento ya organizado.

Todo hace pensar, asimismo, que el género literario «evangelio» es específicamente cristiano y que, por lo tanto, solo puede ser entendido como parte integrante de la predicación apostólica. Antes de ser escrito, el evangelio fue vivido y predicado. Ha sido uno y el mismo Espíritu quien primero hizo vivir el evangelio y luego inspiró su fijación por escrito. Por tanto, Dios habla a través de la comunidad creyente. Ningún escritor sagrado puede ser desvinculado de ella, como tampoco se puede separar el escrito de la vida que le ha precedido: Abraham, los Patriarcas, los reyes, los profetas y todo Israel vivieron la historia santa antes que fuera escrita, y los apóstoles formaron la Iglesia antes que fuera descrita.

De manera semejante, los escritos de Marcos, Mateo y Lucas responden a necesidades catequéticas y pastorales bien concretas, y cumplen así una función particular en la vida de las comunidades cristianas. Es posible, por este motivo, remontarse más atrás del estadio final de la composición literaria de cada evangelio y examinar las distintas situaciones en que vieron la luz los materiales recogidos y transmitidos por los evangelistas. De este modo se pondrán de manifiesto dos hechos que no puede pasar por alto la teología de la inspiración escrituraria. En primer lugar, el estudio del trasfondo de cada texto particular revelará los centros de interés de la Iglesia apostólica, las funciones que definen su estructura y los distintos aspectos de su vida comunitaria. En segundo lugar, se pondrá en evidencia que los materiales incorporados a los evangelios canónicos se diversifican y distribuyen en un número de géneros más especializados, como las parábolas, los relatos de milagros, las sentencias

sapienciales, las instrucciones a los misioneros, los discursos escatológicos y los «evangelios de la infancia». El estudio de estos géneros requiere obviamente tener en cuenta las características de las formas literarias, pero este estudio no basta. También resulta indispensable un estudio paralelo del *Sitz im Leben* o medio comunitario en que se formaron las tradiciones evangélicas, ya que su forma fue impuesta por las exigencias de aquel medio.

Los dos ejemplos antes señalados, y muchos otros que podrían añadirse fácilmente, muestran bien a las claras la capital importancia del factor comunitario en la formación de la Biblia. A continuación habrá que ver de qué manera afecta este hecho a la teología de la inspiración.

El concepto de inspiración colectiva

Si se toma seriamente en cuenta la participación de varios autores en la producción de un texto bíblico, resulta evidente que el antiguo modelo de la inspiración no está en condiciones de indicar con claridad a quién se debe atribuir el carisma de la inspiración. ¿Únicamente al redactor final, con total exclusión de los estadios intermedios? ¿O también las etapas previas a la redacción final de los escritos canónicos se realizaron de algún modo bajo el impulso del Espíritu? Esta dificultad es aún más notoria en el caso de las obras anónimas o pseudónimas, y, en menor medida, cada vez que la crítica literaria logra detectar glosas y adiciones a los textos.

Apoyados en el modelo de la inspiración individual, algunos autores pretenden eliminar todo lo que consideran una adición secundaria, a fin de recuperar el texto original, que sí provendría del autor inspirado. Sin embargo, este procedimiento presenta dos graves inconvenientes: por una parte, restringe la inspiración a unas partes de la Biblia, con la exclusión de otras que se consideran por completo carentes de relevancia teológica; por otra parte, la determinación del texto presumiblemente original y de las llamadas adiciones secundarias se funda en criterios subjetivos, que pueden variar (y de hecho varían) de un autor a otro.

La necesidad de superar estos y otros inconvenientes ha dado origen a la teoría que afirma el *carácter social* de la inspiración bíblica. La elaboración de un libro, tanto en su contenido como en su expresión literaria, depende del contexto vivo en que nació (o, como suele decirse, de su *Sitz im Leben*). Si no fuera así, no cabría la posibilidad de entenderlo. De ahí la necesidad de situar el hecho de la inspiración en el contexto de la *historia salutis* en que surgieron los escritos. En este marco nace la Escritura como una obra poderosa de Dios, que se mani-

fiesta a sí mismo en la historia humana por medio de los profetas y del Hijo (Heb 1,1-2).

Los profetas, los historiógrafos, los redactores y los escribas quedan así estrechamente vinculados a la comunidad de fe, a la que también se extiende el carisma de la inspiración. De este modo se evita el doble escollo de considerar inspirado únicamente al escritor final y de aceptar como inspirados únicamente aquellos textos que expresan una elevada doctrina teológica o moral. Al mismo tiempo se elimina el modelo mántico de la profecía: el autor inspirado ya no es visto como un individuo arrebatado por la divinidad y convertido en su portavoz irreflexivo y maquinal. Es visto, más bien, como un narrador o un teólogo que habla a su comunidad de fe a partir de la fe que todos comparten. La inspiración de los distintos participantes en la redacción del libro no se aplicaría al trabajo de cada uno considerado aisladamente, sino en cuanto ordenado por Dios hacia el libro en su forma definitiva.

El modelo de la inspiración social ha sido presentado con especial énfasis por John L. McKenzie. De acuerdo en este punto con K. Rahner, él habla de la inspiración como de un carisma operativo en la era apostólica mientras se mantuvo viva la experiencia de Jesucristo, el Verbo hecho carne. Presente y activo en la comunidad de fe, el carisma de la inspiración influyó en todo el proceso de formación de la Escritura y funcionó de distintas maneras según los diversos tipos de literatura. Así, a través de la comunidad, el Espíritu actuó en los individuos y los impulsó a producir la Escritura.

De acuerdo con los teólogos que propugnan esta teoría, el concepto de inspiración colectiva no constituye una noción más o menos indefinida, porque todo el proceso culmina en la composición de textos escritos por autores individuales. Tampoco es inapropiado, porque de lo contrario habría que reducir el carisma a unos pocos escritores aislados y a los textos escritos. La inspiración tiene que extenderse al conjunto de la comunidad, afirma McKenzie, porque el hagiógrafo es una expresión viva del grupo social al que pertenece y que es el primer destinatario de su mensaje.

Más aún, el autor antiguo era anónimo porque no se pensaba a sí mismo, a la manera de los escritores modernos, como un hablante individual. Mientras que el autor moderno es un artista que se siente impulsado a expresar su individualidad a través de su arte, el escritor antiguo (si lo juzgamos por sus escritos) estaba más bien interesado en ocultarse a sí mismo. Era anónimo porque al escribir cumplía una función social. La sociedad a la que pertenecía se expresaba por medio de él. Él quería ser la voz de Israel o de la Iglesia, producir un escrito que expresara las ideas de su comunidad y no las suyas propias.

Si los hagiógrafos no pueden ser separados de su comunidad de fe, la inspiración bíblica tiene que ser social y comunitaria. La peculiar experiencia de lo divino que caracteriza a los autores inspirados estaba enraizada en el culto comunitario; las tradiciones de la comunidad eran la verdadera fuente de la «memoria salvífica», y en ellas se apoyaban al escribir su obra, ya que no es en cada caso indispensable una revelación especial de Dios para redactar un texto inspirado. Los hagiógrafos hablaban como representantes de su comunidad y la obra que producían estaba destinada a edificar la comunidad. De hecho, McKenzie parafrasea a Rahner cuando dice que los autores del NT escribieron como representantes de la Iglesia, de manera que la Iglesia es la verdadera autora del NT.

Los aspectos positivos

El reconocimiento de la dimensión social de la inspiración presenta numerosos aspectos positivos. Esta perspectiva, en efecto, no satisface solamente a los estudiosos de la Biblia, sino también a la mentalidad moderna en general, habituada a relacionar los hechos con el contexto social en que se originan. Todos los seres humanos, incluidos los autores inspirados, son miembros de una sociedad y están condicionados por ella. De ahí que las realidades divinas hayan sido expresadas con ideas y palabras cuyo significado solo resulta comprensible en función del medio humano en que tomó forma la revelación.

El NT, en particular, es la Palabra de Dios dirigida a los creyentes, y, de modo igualmente originario, expresión de la fe de la Iglesia, concreción escrita de lo que creía y predicaba la Iglesia primitiva. Negar este aserto sería negar en el fondo que los escritores del NT son autores reales y considerarlos como simples transmisores de oráculos provenientes de lo alto. La Escritura del NT ha nacido como un proceso vital de la Iglesia; es el sedimento de lo que fue predicado y transmitido como fe en la Iglesia y para la Iglesia, en forma de cartas, evangelios, exhortaciones o apocalipsis. En una palabra, el NT es testimonio de la fe de los creyentes y no solamente de la revelación (o más precisamente, da testimonio de la revelación en cuanto asumida y vivida gracias a la fe de los creyentes).

La teoría de la inspiración colectiva toma seriamente en consideración el marco histórico y cultural de los textos bíblicos. En su concepción del mundo, en los valores que tratan de promover, y aun en sus perspectivas a veces muy limitadas, esos textos reflejan la vida de una comunidad de fe y las condiciones sociales y religiosas de una determinada época histórica. Así se pone de manifiesto que la revela-

ción bíblica no solo se realiza en la historia, sino que tiene una historia. El mismo y único Dios habló a Israel en los tiempos antiguos por medio de los profetas y *en esta etapa final* nos habló por medio de su Hijo (Heb 1,1-2). Su revelación se efectuó en distintas circunstancias y de distintas maneras, actuó a través de agentes diversos y usó medios diferentes (palabras, sueños, visiones, acciones simbólicas). Además, el carácter progresivo de la revelación evoca la marcha del pueblo peregrino de Dios, que avanza hacia una autorrealización cada vez más perfecta.

Con esta teoría también se relativizan las antiguas disputas sobre los grados de la inspiración. Dado que ciertos pasajes de la Biblia se percibían como menos relevantes desde el punto de vista religioso o teológico, cabía preguntar en qué grado o medida debían considerarse inspirados. Pero si el carisma de la inspiración se extiende a la comunidad, ya no tiene mucho sentido hablar de distintos grados en el hecho mismo de la inspiración. La gradación estaría más bien en la relevancia teológica de los distintos textos inspirados (compárense, por ejemplo, los detalles genealógicos de 1-2 Crónicas con el Sermón del monte o con la sección doctrinal de la carta a los Romanos).

De acuerdo con numerosas investigaciones realizadas en los dos siglos pasados, muchos textos de la Escritura se formaron a partir de *relecturas y reinterpretaciones* de tradiciones más antiguas. En tales casos, el modelo de la inspiración individual parece no tener en cuenta suficientemente la existencia de procesos de composición literaria en desarrollo progresivo, como las sucesivas etapas por las que atravesó el Pentateuco antes de llegar a su forma final, o el gradual desarrollo de la tradición deuteronomio-deuteronomista y de la tradición sinóptica. Al extender la acción del Espíritu a todo el proceso, la inspiración social evita la atomización en que incurren los que afirman que cada autor fue inspirado singularmente y solo en el momento de dar a un determinado texto bíblico su actual forma canónica.

O dicho más brevemente: las Escrituras canónicas no habrían podido formarse fuera de una comunidad de fe, cuyas tradiciones desempeñaban un papel de importancia vital en la vida de esa comunidad. Más aún, los escritores que dieron a los libros su forma final dependían de fuentes tradicionales, que habían superado la prueba del tiempo y que era indispensable conservar y transmitir fielmente. Por este motivo, la inspiración escrituraria debe ser vista como el desarrollo de un largo proceso, que llegó a su punto culminante cada vez que un determinado texto, o un conjunto de textos, recibieron su forma final.

Sin la comunidad de fe, eclesial como estructura y cristológica como contenido, no hu-

biera surgido el NT como revelación de la nueva alianza sellada con la sangre de Jesucristo, sino que, en el mejor de los casos, habrían perdurado sus 27 escritos como meros documentos históricos, relativos a un mismo sujeto, Jesús de Nazaret. Lo que les confiere unidad es su carácter eclesial, anterior y posterior a ellos.

No hay, por consiguiente, una palabra sobre Cristo que no sea, en su origen, una palabra de la Iglesia. Los hechos históricos de la vida de Jesús tienen una polivalencia de sentido que los hace susceptibles de distintas interpretaciones. Pero esos mismos hechos, relatados en los evangelios, adquieren un significado unívoco en cuanto que forman parte de un texto kerigmático, nacido de la predicación y destinado a suscitar la fe y la práctica de la vida cristiana (cf. Jn 20,30-31). Por otra parte, lo que Jesús dijo y enseñó es releído a la luz de las promesas veterotestamentarias y comprendido como cumplimiento de aquellas antiguas promesas. Por tanto, el texto del NT (como en lo esencial también el AT) no pretende registrar simplemente unos hechos del pasado, sino que busca, sobre todo, poner de relieve la significación mesiánica y el carácter escatológico de los hechos salvíficos. En una palabra, sin la acción del Espíritu Santo en la Iglesia no habría predicación apostólica ni Sagrada Escritura.

Los aspectos negativos

Junto con los aspectos positivos antes señalados, hay otros que han sido objeto de crítica. Lo que más se pone en tela de juicio es la afirmación unilateral de la dimensión colectiva, con el consiguiente detrimento de la participación individual en la composición de los textos inspirados. Aun admitiendo que la inspiración deba considerarse como una prerrogativa de la comunidad entera, es imposible ignorar la contribución de individuos singulares. No cualquier miembro de la comunidad es capaz de componer una obra literaria. Aunque en ella se expresen las creencias de una comunidad de fe, la obra es, al fin de cuentas, creación de una o varias personas particularmente dotadas. Por otra parte, hay que evitar las generalizaciones. La referencia al contexto social es muchas veces poco precisa, de manera que para hablar de inspiración colectiva hace falta determinar en cada caso cómo se relaciona el hagiógrafo con su propia comunidad. Así, por ejemplo, es más fácil detectar la presencia de la tradición en los evangelios sinópticos que en las cartas de Pablo, cuya fuerte personalidad, no menos que la originalidad de su pensamiento, se perciben en casi todos sus escritos.

También hay que tener presentes los enriquecimientos doctrinales que provienen de personalidades más o menos notables. Si la li-

teratura no hiciera más que reflejar las creencias del grupo, quedaría sin explicar el surgimiento de ideas nuevas. Una obra literaria puede recopilar viejas tradiciones y presentarlas de una forma novedosa. En esos casos, lo viejo y lo nuevo pueden entremezclarse hasta tal punto que resulte imposible separar lo uno de lo otro. Pero, en cualquier hipótesis, la novedad difícilmente podría explicarse como una obra enteramente colectiva, sin ningún aporte individual.

Este principio encuentra una confirmación particularmente ilustrativa en los escritos canónicos que han llegado hasta nosotros bajo los nombres de Mateo, Marcos y Lucas. Como lo hemos indicado antes, cada uno de estos autores compuso su propio evangelio a partir de fuentes recogidas en la llamada tradición sinóptica. En tal sentido, es verdad que la tradición de la Iglesia hablaba por boca de ellos. Pero la lectura crítica de los evangelios pone en evidencia otro aspecto no menos significativo: el trabajo de composición llevado a cabo por sus autores no se redujo a la colección y yuxtaposición de perícopas aisladas; los evangelistas no son simples recopiladores de un material preexistente, sino que han sabido imprimir a sus escritos el sello inconfundible de su personalidad teológica y literaria. Hay dos maneras de relacionarse con la tradición: una es reproducirla servilmente; la otra consiste en enriquecerla y renovarla. A esta segunda categoría pertenecen sin duda los autores de los evangelios.

Un hecho no menos importante es la incidencia del *disentimiento* y la *crítica* en el desarrollo de la Escritura. El libro de Job es un desafío apasionado a la doctrina de la retribución tal como la habían formulado el Deuteronomio y la sabiduría tradicional de Israel. Si aquel libro es una obra maestra de la literatura y la teología, ello se debe, al menos en parte, a que desafía una creencia predominante en su contexto social y abre nuevas perspectivas en puntos de capital importancia. En tal sentido, las protestas de Job obligan a revisar el concepto de la Escritura como simple reflejo de los valores comunitarios.

Otro disidente no menos notable fue el apóstol Pablo. Su oposición a los judaizantes determinó la composición de muchos pasajes de sus cartas. Esta oposición, y sus numerosas críticas a las comunidades por él fundadas, impiden extender indistintamente la inspiración a todo el grupo, porque en tal caso habría que considerar inspirados a los judaizantes adversarios de Pablo y a los que provocaban divisiones en la comunidad de Corinto.

Hechos como los aquí señalados muestran que muchos pasajes de las Escrituras no expresan lisa y llanamente la fe de una comunidad, sino que son obra de individuos que criticaron, a veces con severidad extrema, las creencias

populares y la conducta que podía derivarse de ellas. Frente a esos pasajes, la aplicación acrítica del modelo de la inspiración colectiva podría convalidar creencias y prácticas sincretistas que nunca formaron parte del desarrollo normativo de la fe. En esta línea hay que situar, muy particularmente, las críticas de los profetas a los distintos grupos sociales de Israel y sus llamados a la conversión.

También merecen especial atención los textos de la Escritura que llevan al primer plano las relaciones personales con Dios. Es indudable, en efecto, que los profetas estaban enraizados en la tradición mosaica. Pero no es menos cierto que se sintieron llamados a cumplir una misión particular, a partir de un encuentro personal con su Dios. El énfasis puesto en estos encuentros personales obliga a tenerlos presentes cuando se afirma el carácter social de la inspiración. Los individuos que vivieron esas experiencias ejercieron una profunda influencia en la marcha del pueblo de Dios y el sello de su personalidad se alcanza a percibir en algunos textos bíblicos particularmente significativos. El estilo del primer Isaías no es el mismo que el de Ezequiel, y el de Amós no es el mismo que el de Oseas. En tal sentido se puede afirmar que la considerable variedad de los textos bíblicos exige introducir una serie de distinciones y matices en el modelo social de la inspiración (al menos en el formulado por John L. McKenzie).

Otro factor de singular importancia es el carácter literario de los textos bíblicos. La literatura es un arte, y el arte no es producido por una comunidad más o menos indiferenciada, sino por individuos creativos. Por sí misma, la comunidad no escribe nada. Ni existe algo así como una obra literaria producida por «cualquiera», ni es necesario volver a la teoría romántica que atribuye las obras de arte, sobre todo las de carácter popular, a la creatividad anónima que siempre está presente en el alma de los pueblos.

No obstante estas observaciones, muchos críticos de McKenzie reconocen aspectos positivos en la teoría de la inspiración colectiva y tratan de armonizarla con la participación activa de individuos particularmente dotados. Son estos individuos los que en última instancia redactan los textos inspirados, pero toda creación literaria implica una sutil y compleja interacción entre el escritor y la tradición a la que pertenece. El hagiógrafo recibe de ella la fe vivida comunitariamente, e incluso el estímulo inmediato para consignar por escrito un mensaje profético, para redactar un evangelio o para enviar una carta. Cabe preguntar, sin embargo, si la palabra «inspiración» es la más indicada para afirmar la presencia y la acción del Espíritu sobre las comunidades que de un modo o de otro están en el origen de los escritos bíblicos, tanto del AT como del NT.

Habría que decir, más bien, que la asistencia del Espíritu Santo a la comunidad se efectúa siempre a través de los carismas individuales.

Cuando un profeta denuncia los pecados de los israelitas, cuando Pablo acusa a los insensatos gálatas de haber distorsionado la verdad del evangelio, o cuando Santiago condenada las discriminaciones entre ricos y pobres en el seno mismo de las comunidades cristianas, la inspiración no puede adjudicarse en igual medida al hagiógrafo y a la comunidad que es objeto de sus reproches. Mucho menos puede decirse que el texto inspirado es un reflejo de la fe y la vida comunitarias. Al contrario, se ha entablado un conflicto entre la comunidad de fe y una figura más o menos representativa, que se considera autorizada para hacerle tales advertencias o recriminaciones. Por tanto, el texto inspirado no aspira a corroborar, sino a reprender, la conducta de la comunidad.

Incluso en estos casos hay una estrecha relación entre el autor inspirado y la comunidad de fe, pero una relación conflictiva no es equiparable a la relación que se establece cuando el autor inspirado no hace más que consignar por escrito un acervo tradicional. Fuera de toda duda, hay una dimensión social en el carisma de la inspiración. Toda obra, en efecto, está integrada en un sistema más vasto y complejo, y existe un común denominador para el conjunto de obras literarias de una misma época, de un mismo país, de una misma cultura. Esta base común funda un cúmulo de conexiones posibles, de manera que la obra literaria, tanto o más que un hecho aislado y encerrado en sí mismo, es el nudo de una red.

Algo semejante hay que decir de las variadas y sutiles relaciones que se establecen entre el escritor y la sociedad en la que escribe y a la que dirige su mensaje.

En lo que respecta a las fuentes utilizadas por los autores inspirados parece imponerse una distinción. Como ya lo hemos indicado más de una vez, ellos utilizaron fuentes de índole diversa: colecciones de leyes y proverbios, textos narrativos, tradiciones cosmogónicas y mitológicas, salmos y cánticos. Mientras que algunas de esas fuentes no tenían el carácter sagrado de los textos canónicos, otras eran normativas para el pueblo de Dios. De las primeras tomaban lo que consideraban útil para su fin, ya se tratara de materiales extranjeros como los documentos edomitas reproducidos en Gn 36, del mito cananeo adaptado en Is 14,12-14, de la novela asiria de Ajicar utilizada en Tob 14,10, o de los anales de los reyes de Israel y de Judá y de las piezas de archivo utilizadas por el cronista en Esd 4-7. En casos como estos, esas fuentes «profanas» (citadas textualmente o modificadas) deben considerarse inspiradas por el hecho de haber sido insertadas en el texto sagrado.

La verdad de la Escritura

El libro de la Sabiduría dice que los justos, en el día del juicio, *comprenderán la verdad* (Sab 3,9), es decir, entenderán los planes providenciales de Dios que permanecían ocultos a los ojos humanos (3,2-4). En otro pasaje, cuando Daniel habla del *Libro de la Verdad* (Dn 10,21), se refiere al libro en el que está consignado el decreto eterno de Dios. Este decreto le va a ser revelado, de manera que la verdad coincide con la revelación del designio divino o con la explicación de su sentido.

Estos textos nos acercan bastante al concepto bíblico de verdad (gr. *alêtheia*), ya que la verdad, en el sentido que la Biblia suele asignar a ese término, no es Dios en su infinita trascendencia, sino *la revelación de Dios que llega a su cumplimiento en Cristo*.

El cuarto Evangelio desarrolla todavía más el tema apocalíptico y sapiencial de la verdad, insistiendo sobre todo en su carácter revelado. Cuando Juan dice: *La Ley ha sido dada por medio de Moisés, la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo* (1,17), él compara los dones de la antigua alianza con la excelencia de los bienes que proceden de la Palabra de Dios encarnada (cf. 1,14). La antigua y la nueva alianza, designadas aquí por la persona de su mediador (*por medio de Moisés - por medio de Jesucristo*), han establecido una diferente relación entre Dios y los seres humanos: la antigua alianza estableció un régimen legal en el que Dios exigía el cumplimiento de la *Ley*; la nueva alianza establece un régimen en el que Dios se da gratuitamente (*la gracia*) en la plena revelación de sí mismo (*la verdad*). Y así como difieren los bienes, también es diferente el modo como han sido constituidas estas dos etapas del proyecto salvífico de Dios: la primera ha sido establecida como una institución positiva (gr. *edothê*, «fue dada»); la segunda sobrevino en la persona de Jesucristo como un acontecimiento histórico (*egéneto*).

El advenimiento de la verdad es para Juan un acontecimiento histórico; pero ese acontecimiento no es un hecho más en el curso de la historia, sino un hecho salvífico que pertenece a la «economía» de la salvación: *El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria...* (Jn 1,14). Esto quiere decir que hay una dispensación temporal de la gracia de Dios, y que el acontecimiento central de esa historia de salvación (el que inaugura los tiempos escatológicos) es el mismo Cristo.

Por tanto, la verdad es ante todo el Verbo eterno de Dios que vive junto al Padre y se hizo hombre (1,1.18), como lo expresa el mismo Jesús: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (14,6). La verdad tiene entonces su lugar en el hombre Jesús, el Hijo de Dios encarnado. Su actividad y su palabra, su fidelidad al Padre y la realización de la «obra» que el Padre le ha-

bía encomendado, son la manifestación y la imagen, en el plano de la historia, de la relación trascendente entre el Padre y el Hijo.

Juan destaca asimismo el influjo de la verdad en la conducta del creyente, que «es de la verdad» (cf. 1 Jn 3,19) y ha de «caminar en la verdad» (2 Jn v. 4). Esa verdad es Cristo mismo, interiorizado por el Espíritu y haciéndose para el creyente principio interior de una vida nueva. Gracias a la verdad, el discípulo quedará liberado del error, fortalecido, santificado e incluso inmunizado contra el pecado. En la palabra, la verdad lo hará verdaderamente libre (Jn 8,32).

La primera carta de Juan (5,6) afirma además que *el Espíritu es la verdad*. La verdad como gracia se nos da en Cristo y en el Espíritu. En Cristo, como rostro visible e histórico de la verdad de Dios; en el Espíritu, como la verdad en el creyente y en la Iglesia, porque la vida de Dios que nos asimila a Cristo es principio invisible de una permanente interiorización y exteriorización de la verdad, de «operación» de la verdad en nosotros y del hacernos contemporáneos con la verdad. La verdad que se aplica al Espíritu es la verdad del mismo Cristo a la cual el Espíritu conduce a los discípulos. El Espíritu de la verdad introducirá a los discípulos en la verdad completa; les hará comprender el misterio de Jesús y el sentido de sus palabras. El Espíritu de la verdad conduce a Cristo-verdad y por él al Padre (Jn 14,15-17.26; 16,13).

Por tanto, existe un régimen pneumático de la verdad en el seno de la Iglesia. Este régimen se caracteriza a la vez por la búsqueda de la comprensión de la verdad de Jesús, por la interiorización progresiva de la verdad y por lo que Newman llama el desarrollo, la germinación, la maduración de la verdad. Este esfuerzo hacia la plenitud de la verdad bajo la acción del Espíritu constituye la Ley profunda del pueblo de Dios, su dinamismo secreto a través de su camino escatológico.

La verdad revelada en la Escritura

Según la concepción griega clásica, la verdad es el juicio o la proposición conforme a la realidad, o la realidad misma en cuanto que se descubre y se hace clara al entendimiento (*alêtheia*). Juan toca solo marginalmente este concepto clásico de verdad, pero hay momentos en los que él habla de la verdad como de un juicio o afirmación que no pueden ser negados racionalmente. Así hay que interpretar, por ejemplo, el pasaje de Jn 19,35: *el que vio da testimonio, y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice la verdad para que ustedes crean*. La palabra que se utiliza aquí no es el sustantivo *alêtheia* («verdad») sino los adjetivos *alêthinos* y *alêthês* («verdadero»). Pero el sentido de la

frase es claro y reafirma la autenticidad de un testimonio que es verdadero porque expresa hechos acaecidos realmente. En otros pasajes, Juan contraponen una realidad verdadera a otra falsa o destaca con fuerza que se trata de algo «verdadero», «genuino» o «auténtico», es decir, «real» en el sentido más pleno de la palabra: la luz verdadera (1,9), los verdaderos adoradores (4,23), el verdadero pan del cielo (6,32), la vida verdadera (15,1), el testimonio verdadero (5,3-32; 8,14; 19,35; 21,24).

En lo que respecta específicamente a la verdad de la Escritura, es de capital importancia ver cómo enfoca este problema el Concilio Vaticano II y qué sentido atribuye a la palabra «verdad». Ordinariamente, la palabra «verdad» se asocia íntimamente al hecho y al contenido de la revelación. Como ejemplo se puede citar el bien conocido pasaje de la Constitución *Dei Verbum*: «La profunda *verdad*... acerca de Dios y de la salvación resplandece en Cristo, el cual es a la vez mediador y plenitud de la *revelación*» (n. 2). Pero cuando el texto conciliar se refiere expresamente a la Escritura, el concepto de verdad se determina con toda precisión y se habla en concreto de «la verdad que Dios ha querido que fuera consignada en las Sagradas Escrituras *nostrae salutis causa*» (es decir, «en orden a nuestra salvación») (n. 11). Muy significativamente, esta expresión sustituye a la palabra «inerrancia», cuyo uso se evita en forma deliberada porque expresa negativamente (como ausencia de error) un concepto positivo (la verdad revelada con el propósito de dar a conocer el proyecto salvífico de Dios).

Esto quiere decir que Dios ha querido comunicarnos su verdad salvífica, que los escritos inspirados contienen «firme, fielmente y sin error». Por tanto, la Escritura nos permite encontrar el *Verbum salutis*, la Palabra de salvación (Hch 13,26), y este hecho tiene consecuencias decisivas para la hermenéutica bíblica, ya que delimita el ámbito preciso al que debe circunscribirse *primordialmente* (aunque no exclusivamente) la interpretación cristiana de la Escritura.

El objeto propio de la Escritura es comunicar la verdad salvífica. Todo lo que en ella ha sido consignado por escrito está allí *nostrae salutis causa*. Con esta determinación, el texto conciliar no pretende introducir una limitación en la inspiración o en la «inerrancia» bíblicas, como si la Biblia se encontrara dividida en una parte inspirada (y exenta de error) y en otra parte no inspirada (y sujeta a error). Al contrario, la inspiración y la inerrancia se extienden a toda la Sagrada Escritura, pero esta última presenta grados diferentes, en la medida de su relación con la Palabra de salvación. La verdad salvífica en sentido propio es esencialmente inerrante; pero esta verdad, para ser comunicada por medio del lenguaje, necesita de un marco literario que ejerce una

función instrumental o de servicio a la Palabra de salvación propiamente dicha. Ese marco literario es sin duda indispensable para la comunicación de la verdad, pero participa de la inerrancia en forma indirecta, en razón del servicio prestado a la Palabra de Dios en sentido propio.

El «para nuestra salvación» del texto conciliar constituye el criterio fundamental para discernir lo que Dios ha querido comunicar y lo que el hagiógrafo ha dicho realmente. El punto de vista específico, el ángulo visual desde el cual se han de considerar todas las afirmaciones de la Sagrada Escritura, no es otro que el proyecto revelatorio y salvífico de Dios. A la luz de este criterio fundamental se pueden y deben resolver las dificultades e inexactitudes geográficas o cronológicas de la Biblia, o los elementos que pertenecen a una visión arcaica o mitológica del mundo.

Por tanto, la única verdad formalmente revelada y garantizada por la inspiración divina es la que se relaciona de alguna manera con la salvación del mundo. De ahí que la tarea *primordial* de la interpretación no pueda ser otra que la de tratar de descubrir y explicar la realidad salvífica que Dios nos ha comunicado en Jesucristo.

Por otra parte, no hay ningún motivo para dar a considerar la formulación conciliar como opuesta a un concepto de verdad firmemente enraizado en la Escritura y en la tradición. Como dice san Ireneo: «El Maestro de todas las cosas ha dado a sus apóstoles el poder de [predicar] el evangelio. Por eso conocemos la *verdad*, es decir, la enseñanza del Hijo de Dios» (*Adv. Haer.*, III, Prefacio). Y en los textos paulinos, la palabra «verdad» es con frecuencia sinónimo de «evangelio»: *...ustedes, que escucharon la palabra de la verdad, el evangelio de la salvación...* (Ef 1,13).

En resumen: la Biblia enseña la verdad, pero la enseñanza de esa verdad es compatible con:

- *Una considerable variedad de estilos.* El estilo inconfundible de Juan, con su vocabulario bastante reducido, sus frases más bien breves y sus reiteraciones, describe a veces situaciones de un hondo dramatismo y ejerce una poderosa sugestión; Lucas escribe con el léxico más sofisticado de una persona cultivada literariamente; Pablo se expresa unas veces con la sutileza de un rabino y otras con la lógica de un filósofo o la vehemencia de un orador.

- *Una mayor o menor variedad de detalles en la presentación de un mismo hecho.* Esta característica es frecuente en la Biblia, particularmente en los cuatro evangelios. Aunque Mateo y Lucas adoptan en lo esencial el trazado de Marcos y lo toman como base de sus propios evangelios, hay entre ellos diferencias considerables. Mateo ha reelaborado y sistematizado la tradición preexistente sobre Jesús, y nos presenta un libro de fuerte conteni-

do doctrinal con una estructura sabiamente articulada. Los discursos que se intercalan periódicamente en el curso de la narración comunican una amplia enseñanza, que se puede transmitir de maestro a discípulo. Lucas, por su parte, presenta su programa al comienzo de su obra histórica en dos volúmenes (el evangelio y el libro de los Hechos), y sin duda se entiende a sí mismo como un historiador en favor de la causa cristiana (cf. Lc 1,1-4; Hch 1,1-2). Sobre todo con la inserción del gran «relato del viaje» (Lc 9,51-18,14), él amplía el plan de Marcos en el marco geográfico y en el tiempo, y lo reordena de manera tal que su evangelio puede ser considerado como el primer proyecto de una historia de Jesús. Piénsese, además, en las diferencias que presentan las «historias de la infancia» que Mt y Lc han puesto al comienzo de sus escritos.

En lo que respecta al cuarto Evangelio, las diferencias son aún más notables. Sin duda, la obra de Juan merece con todo derecho el título de «evangelio», ya que presenta un relato de la actividad de Jesús en Galilea, Samaría y Jerusalén, hasta su muerte y resurrección. Pero es indudable que el contenido teológico que alienta en el evangelio y la singularidad de su estilo confieren al evangelio un sello característico, que lo diferencia de los sinópticos.

- *La necesidad de resolver problemas de distinta índole, sea de interpretación, de traducción o de crítica textual.* Particularmente notorios son los que plantea la crítica textual en su esfuerzo por acercarse lo más posible, a través de las variantes textuales, a la forma original de los textos. Uno de los medios para lograr este objetivo es atender al modo como se llevó a cabo la transmisión del texto, distinguiendo, por ejemplo, entre los que fueron copiados visualmente por uno o varios amanuenses y los que fueron dictados y tomados de oído.

En uno y otro caso la tarea de copiar un texto presenta cierta complejidad. Si la copia se hace al dictado, el que escribe puede oír mal y cometer un error, y algo semejante le puede suceder al copista que tiene el texto ante sus ojos: aunque sea un secretario competente y responsable, la más simple distracción puede hacer que se produzcan variantes involuntarias. La falta más corriente consiste en repetir dos veces o en omitir una letra, una sílaba, una palabra y aun una misma frase. Por otra parte, los manuscritos más antiguos, especialmente los *unciales* o escritos con letras mayúsculas, se escribieron sin signos de puntuación y sin intervalos entre una palabra y otra, de manera que la división de las palabras no siempre resulta del todo clara y puede por eso mismo originar nuevas variantes.

Aún más difíciles de explicar, tratándose de un texto sagrado, son las variantes voluntarias. Algunas de ellas son simplemente ortográficas (en un ambiente griego la forma más

aramaea *Kafarnaum* fue sustituida por la más griega *Kapernaum*). Otras veces, los copistas más familiarizados con la gramática griega clásica procedieron a sustituir las formas verbales helenísticas por formas consideradas más claras o elegantes y hasta eliminaron algunos semitismos.

La solución de estos problemas es tarea de la llamada *crítica textual*.

Un buen ejemplo de omisión es el de Lc 18, 38 y 39, texto que narra la curación del ciego de Jericó: *Empezó a dar voces diciendo: «¡Jesús, Hijo de David, ten compasión de mí!» Los que iban delante lo reprendían para que se callara, pero él gritaba mucho más: «¡Hijo de David, ten compasión de mí!»*

Los dos versículos terminan con la misma frase: *«¡Ten compasión de mí!»* Esta repetición explica por qué un amanuense se distrajo al copiar el texto y omitió el v. 39, que falta en algunos manuscritos.

Conclusión

La Biblia no es un tratado científico ni un libro de historia en el sentido corriente de estas expresiones. Dios nos ha hablado para comunicarnos su revelación. Por tanto, la verdad de la Escritura se circunscribe al ámbito propio de la revelación, teniendo en cuenta que Dios, en última instancia, nos revela una sola cosa: *el misterio de la salvación realizada en Cristo*.

Esto quiere decir que la revelación divina tiene un ámbito propio, y que, por lo tanto, solo han de considerarse verdaderas las enseñanzas que de un modo o de otro están directamente relacionadas con el misterio de la salvación. Fuera de este ámbito, la Biblia no contiene ninguna enseñanza positiva que requiera de nuestra parte una adhesión de fe.

Este principio tiene una importante serie de consecuencias, como lo muestran, entre muchos otros que podrían citarse, los ejemplos siguientes:

La cosmografía bíblica (la tierra descrita como una superficie plana, el sol que se desplaza cada día de oriente a occidente) está en consonancia con los conocimientos que se tenían cuando fueron escritos los textos que hoy forman parte de la Escritura. La razón está en que esos textos no pretenden decir nada sobre la constitución interna de las cosas visibles, sino que las representan según el modo como se manifiestan a la mirada de un observador terreno.

La idea de creación, correctamente entendida, también deja intacta la cuestión de cómo Dios ha creado el mundo y de las etapas por las que ha pasado el universo creado. Por tanto, la fidelidad a la verdad revelada no obliga a creer que el mundo fue creado en seis días, que el primer hombre fue formado con arcilla

del suelo y que la mujer salió de una costilla de Adán. Una vez que se ha reconocido la existencia de un solo Dios creador, quedan abiertos a la investigación científica tanto el problema de la formación del cosmos como el del proceso de hominización. Es tarea de los científicos plantear esos problemas y tratar de resolverlos con los métodos más adecuados.

En lo que respecta a la historia, la cuestión es más delicada. Los libros de la Escritura no pueden ignorar la historia, ya que la revelación se funda en un *hecho*: la salvación por medio de Cristo como punto culminante de una larga preparación histórica (la revelación al pueblo de Israel) y como punto de partida de una nueva etapa en el plan salvífico de Dios (el tiempo de la Iglesia). Por eso tiene especial interés la comparación de la verdad histórica contenida en la Escritura con el concepto griego de verdad en el dominio de la *historiografía*. En el contexto griego, «verdad» significa «realidad», y esta noción se aplica esencialmente al conocimiento del pasado como fuente de enseñanza útil para el presente. Para Tucídides, el fin del historiador es «ver con claridad lo que aconteció realmente» (I, 22). Otros historiadores, como Polibio y Flavio Josefo, indican al comienzo de sus obras que su único intento es narrar fielmente «la verdad».

Ahora bien, si se quisiera aplicar a los relatos de la Escritura esta concepción de la verdad, se llegaría a conclusiones poco satisfactorias. Ante todo, porque habría que decir que lo garantizado expresamente por la inspiración no sería nada más que la *exactitud* de los relatos bíblicos acerca de la historia de Israel y de los orígenes del cristianismo, convirtiendo así a la Biblia en una mera fuente de información para nuestro conocimiento del pasado. Entonces la verdad cristiana no sería nada más que la rememoración de una serie de acontecimientos pasados, expuestos en su realidad empírica y en su encadenamiento causal, como suelen presentarlos actualmente los libros de historia. En tal caso, la verdad de la Biblia consistiría simplemente en afirmar la «verdad (o realidad) de los hechos narrados», y quedaría encerrada en el inmanentismo de la historia, desposeída de su contenido más esencial.

Por eso, es necesario afirmar que esta verdad se sitúa ciertamente en el nivel de la historia, ya que la revelación se realiza en la vida de los seres humanos; pero a la concepción «horizontal» de la verdad histórica se le añade una nueva dimensión, que bien podría denominarse «vertical» por su esencial relación con el designio salvífico de Dios y con el sentido último de la historia. Esta dimensión vertical ya no pertenece al ámbito de la historia entendida como ciencia. Por tanto, podría decirse que la verdad cristiana es la presencia y la transparencia del misterio de la salvación en el corazón mismo de los acontecimientos históricos¹³.

Así se explica por qué la Biblia hebrea ha incluido entre los escritos proféticos libros de contenido histórico, como Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes (los llamados «Profetas anteriores»). El hecho, en efecto, no tiene nada de extraño, porque el carisma propio del profeta es discernir la presencia y la acción de Dios en la historia de Israel y del mundo, y esta visión que los profetas tenían de la historia se refleja no solamente en sus propios escritos, sino también en los libros de la Biblia comúnmente denominados «históricos». Por eso el rasgo distintivo de la historia bíblica, más que la representación material de los hechos, es el descubrimiento del significado que ellos encierran. A lo largo de los libros históricos se perfila con claridad y de manera constante el designio salvífico de Dios, que ama, guía y juzga a su pueblo. Ese designio está jalonado de cumplimientos parciales, que orientan todo el curso de la historia humana hacia su consumación definitiva en el reino de Dios.

NOTAS

1. F. Nietzsche llama «nombradores» a los hombres de genio, porque el genio, según él, consiste en «ver» algo que aún no ha recibido un nombre, aunque todos lo tengan delante de los ojos.

2. Esto no debe hacer olvidar que las palabras, como dice G. Gusdorf, son un medio de comunicación muy imperfecto; con frecuencia ellas disimulan en vez de manifestar, y tienden un velo allí donde cabría soñar con una perfecta transparencia. No siempre es cierto que «las personas hablando se entienden», y Schleiermacher sostiene que lo que se produce por sí mismo es el «malentendido» (*Missverstehen*) y no la comprensión. En el error se incurre fácilmente, mientras que la comprensión debe quererse y buscarse en cada punto, sin perder de vista que el malentendido también puede cumplir una función importante en el proceso interpretativo (George Gusdorf, *La Parole*, París 1956; cf. también A. J. Levoratti, «La hermenéutica de Schleiermacher», en *Revista Bíblica* [Arg] 59 [1997] 81).

3. La Encíclica *Divino Afflante Spiritu* ha expresado el vínculo estrecho que une a los textos bíblicos inspirados con el misterio de la encarnación: «Así como la Palabra sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo menos en el pecado, así las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas se han hecho en todo semejantes al lenguaje humano, excepto en el error» (*Enchiridion biblicum*, 559). Citadas casi al pie de la letra por la Constitución conciliar *Dei Verbum* (n. 13), esta afirmación pone de relieve un paralelismo notable. Así, la consignación por escrito de las palabras de Dios gracias al carisma de la inspiración escriturística fue un primer paso hacia la encarnación del Verbo de Dios. Cf. el discurso de Juan Pablo II que sirve de prólogo al Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (n. 6).

4. La teología católica ha mantenido de manera constante el uso de la palabra «inspiración» en referencia a la Sagrada Escritura. Muchos protestantes, en cambio, se resisten a utilizar ese término porque

consideran que está sobrecargado de presupuestos fundamentalistas. El exégeta y teólogo presbiteriano James Barr propone un juicio menos drástico: sea que haya que mantenerla o dejarla de lado, lo cierto es que la palabra «inspiración» se refiere a «algo» que al parecer resulta indispensable en una concepción cristiana de la naturaleza de la Biblia. Ella expresa la fe, compartida sin duda por la mayoría de los cristianos, en el origen divino de la Escritura. Es decir, la Biblia «de algún modo» (*in some way*) procede de Dios; hay un vínculo estrecho entre el modo como Dios se ha comunicado a los hombres y la formación de aquel conjunto de obras literarias. La dificultad radica en determinar la verdadera índole de ese modo de comunicación divina. Cf. James Barr, *The Bible in the modern world*, Londres-Filadelfia, p. 17.

5. Como dice P. Grelot, «la comparación entre la humanidad de Cristo y los autores inspirados no es fortuita. Continúa una idea corriente en la época patristica, que tiene su fuente en la carta a los Hebreos y en el cuarto Evangelio: en el AT el Verbo hablaba por los profetas en forma imperfecta; en el NT el Verbo asumió una naturaleza humana para hablarnos Él mismo directamente, y luego hizo de los apóstoles los ministros de su palabra confiándoles el Evangelio. Sin embargo, la comparación misma de estos diversos casos subraya su profunda diferencia: el carácter de los instrumentos del Verbo no se realiza en ellos en el mismo grado y de la misma manera. Para utilizar el lenguaje de santo Tomás, en el caso de la humanidad de Cristo el instrumento está unido personalmente al Verbo de Dios [*instrumentum unitum Verbo Dei in persona* (III,13,3)]; en todos los demás —ya se trate de los profetas, de los apóstoles, o de los ministros de la palabra y los sacramentos de la Iglesia— nos hallamos solo con instrumentos separados». La analogía es por tanto luminosa, porque ayuda a comprender cómo el Verbo asume la actividad de los profetas y de los escritores sagrados en virtud del carisma de la inspiración. Pero no deberían perderse de vista las diferencias, ya que esta asunción no posee el carácter de plenitud que tiene en el único caso de la unión hipostática. Cf. Pierre Grelot, *La Biblia, Palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968, pp. 99ss.

6. Según E. Jügel, «el mismo Dios quiere ser narrado», ya que él se da a conocer a través de la manera como Jesús vive su vida humana, su pasión, su muerte y su resurrección. Más particularmente, Dios se revela como amor en la crucifixión de Jesús, ya que la historia del crucificado es el relato de una total autodonación.

7. Es preciso insistir en esta afirmación: el Jesús de la historia es el Cristo de la fe. O dicho con otras palabras: la distinción no implica separación. La fe cristiana tiene por objeto a Jesús en la plenitud de su misterio. Por tanto, en el conocimiento de Jesucristo se pueden asumir dos puntos de vista diferentes y complementarios: por una parte, el reconocimiento en la fe de Jesús como Hijo de Dios, Salvador y Mesías, que ejerce actualmente su misión salvífica; por otra parte, el conocimiento histórico de Jesús de Nazaret, es decir, de los hechos y palabras que jalonaron el drama de su vida hasta su muerte en cruz. Entre ambos puntos de vista hay necesariamente comunicación.

8. Cf. el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, y la presentación que Gabriel Mestre hace de él en este mismo volumen.

9. Acerca de esta homilía véase Francine Culdaut (dir.), *En el origen de la palabra cristiana. Tradición y Escrituras en el siglo II* (Documentos en torno a la Biblia, 22), Verbo Divino, Estella 1993.

10. «De repente [escribe Helen Keller], se me reveló el misterio del lenguaje», es decir, la posibilidad ilimitada de sustituir por un signo todos los objetos de percepción o de conocimiento. Cf. Jean Paulus, *La función simbólica y el lenguaje*, Herder, Barcelona 1984, pp. 73ss.

11. La necesidad de renovar la teología de la inspiración no pone en tela de juicio la cosa misma, firmemente atestiguada por la tradición de la Iglesia. Solamente se propone un cambio en la formulación, para ponerla en consonancia con las actuales adquisiciones de las ciencias bíblicas. Precisamente para mantener la verdad antigua, debemos comprenderla y formularla de una manera renovada.

12. Estas afirmaciones no pretenden negar la existencia de un pensamiento sin lenguaje. De hecho, experimentos realizados con niños sordomudos aún no reeducados (es decir, previamente a todo aprendizaje de la lengua) muestran que en ellos se dan esquemas de comportamiento que son inteligencia y pensamiento no objetivado ni conservado mediante la verbalización lingüística u otra forma de codificación simbólica. Lo mismo sucede con niños normales de muy tierna edad. Cf. George Mounin, *Lingüística y filosofía*, Gredos, Madrid 1979, pp. 156ss.

13. Cf. I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, Roma 1977.

BIBLIOGRAFÍA

- Achtemeier, P. J., *The Inspiration of Scripture, Problems and Proposals*, The Westminster Press, Filadelfia 1980.
- Artola A. M. y Sánchez Caro, J. M., *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1992.
- Buber, M., *Yo y tú*, Galatea Nueva Visión, Buenos Aires 1960.
- Cullmann, O., *La Tradition* (Cahiers théologiques, 33), Neuchatel-Paris 1953.

De la Potterie, I., «La vérité de la Sainte Écriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique *Dei Verbum*», *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966) 149-169.

Gnuse, R., *The authority of the Bible. Theories of Inspiration, Revelation and the Canon of Scripture*, Paulist Press, Nueva York-Mahwah 1985.

Grelot, P., *La Biblia, Palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968.

Izquierdo, A. (dir.), *Simposio Internazionale sull'Isplorazione Biblica*, Foro de Exégesis y Teología Bíblica del Instituto del Verbo Encarnado (e-mail: aizquierdo@legionaries.org).

Latourelle, R. y De la Potterie, I. (dirs.), *Problemi e prospettive di Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982.

Levinas, E., *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Librairie Arthème Fayard et Radio France, París 1982, p. 71.

Lods, M., «Traditions et Canon des Écritures», en *Études théologiques et religieuses*, 1961.

Manucci, V., *La Biblia como Palabra de Dios*, Descleé de Brouwer, Bilbao 1995.

Marín Heredia, F., *La Biblia, Palabra profética*, Verbo Divino, Estella 1992.

McKenzie, J. L., «The social character of inspiration», en *Myths and Realities: Studies in Biblical Theology*, Bruce, Milwaukee 1962.

Ohlig, K. H., *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus*, Düsseldorf 1970.

—, *Die theologische Begründung des ntl. Kanons in den Alten Kirche*, Düsseldorf 1972.

Rahner, K., *Inspiración de la Sagrada Escritura* (Quaestiones disputatae), Herder, Barcelona 1970.

Schmaus, M., Grillmeier, A. y Scheffczyk, L., *Historia de los Dogmas. La Inspiración de la Sagrada Escritura*, Tomo I, Cuad. 3b, BAC Enciclopedias, Madrid 1973.

Seynaeve, J., *Cardinal Newman's doctrine on Holy Scripture, According to his published works and previously unedited manuscripts*, Publications Universitaires, Blackwell, Tiel, Lovaina-Oxford-Lannoo 1953.

—, «Newman (Doctrine Scripturaire du Cardinal)», en *DBS*, XXXVI, 427-474.

La interpretación de la Sagrada Escritura

Métodos y acercamientos exegéticos en la interpretación de la Biblia

Gabriel Mestre

1. Introducción

Cuando nos encontramos ante un texto de la Biblia para rezar, dar una plática en un retiro espiritual o preparar una homilía, suelen presentarse algunos interrogantes y dudas: ¿estaré interpretando bien el sentido del relato?, ¿cuál es el contenido teológico central?, ¿dónde se presentan las claves pastorales y espirituales mas destacadas?, ¿se puede abordar el texto de diversas maneras?, ¿es correcta la actualización a la vida concreta de hoy que estoy proponiendo?, ¿puede un texto poseer varios sentidos y diversas interpretaciones?, ¿con qué medios y herramientas puedo contar para comprender correctamente la Escritura?

Estas preguntas y muchas otras reflejan la complejidad, a la vez sugestiva y apasionante, que presenta el panorama actual de los estudios bíblicos, y, en consecuencia, el problema de la interpretación de los libros sagrados. Esta dificultad no es solo contemporánea. Tiene una historia muy antigua, que se remonta a la misma Biblia, como lo muestra, por ejemplo, el sugestivo diálogo entre Felipe y el eunuco etíope que leía un texto del profeta Isaías y no lo comprendía (cf. Hch 8,26-40). El helenista misionero de los primeros tiempos del cristianismo pregunta al etíope: «¿Comprendes lo que estás leyendo?» (Hch 8,30). «¿Cómo lo puedo entender, si nadie me lo explica?», responde el etíope (Hch 8,31); y a partir de esa respuesta, él, a su vez, plantea a Felipe una «cadena» de preguntas que muestran cuán difícil es, al menos en algunos casos, comprender la Escritura: «Dime, por favor, ¿de quién dice esto el Profeta? ¿De sí mismo o de algún otro?» (Hch 8,34).

Si intentamos enumerar los factores que dificultan la adecuada interpretación de la Biblia, nos encontramos con algunos hechos que se pueden sintetizar en tres puntos principales:

– La Biblia es «libro humano - libro divino». Ha sido escrito por hombres, y, a la vez, es Palabra de Dios. Esto exige del lector una actitud determinada de fe, de escucha y de apertura a lo trascendente. En un sentido se parece a cualquier otro libro y en otro sentido es absolutamente distinto.

– La Escritura es un libro antiguo; entre ella y nosotros se interpone una notable distancia en lo que respecta al tiempo y a la cultura. Es Palabra de Dios dirigida a los seres humanos de todos los tiempos, pero expresada en el lenguaje y en el medio cultural propio del tiempo de su composición. El tiempo de composición se extiende a través de unos diez siglos, desde los primeros escritos del AT a los últimos escritos del NT.

– La Biblia es un libro que ha nacido en una comunidad, primero Israel y después la Iglesia, que lo ha leído y releído con el correr de los siglos interpretándolo y actualizándolo de diversas formas. Esta corriente viva de tradición enriquece, influye y condiciona hoy nuestra propia manera de entender el mensaje.

A pesar de las dificultades y escollos, ni el judaísmo ni el cristianismo han cesado en su esfuerzo interpretativo. Esta interpretación se ha realizado y se sigue realizando de diversas maneras y en distintos niveles.

En este artículo trataremos de examinar y exponer diversas formas de leer e interpretar la Escritura, a la luz del capítulo I del Documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* de la Pontificia Comisión Bíblica¹. Este capítulo describe el estado de la cuestión en la actualidad. Hace un recorrido por los principales métodos y acercamientos utilizados hoy en día para la interpretación de la Biblia, señalando los caminos que conviene tomar para llegar a una comprensión de la Escritura que respete a un mismo tiempo su carácter humano y divino. Las reflexiones que aquí ofrecemos no pretenden ser mucho más que una in-

roducción y un breve comentario al capítulo I del Documento antes mencionado. Su finalidad es incitar a una lectura detenida de todo el Documento y de algunos otros textos mencionados en la bibliografía básica al final de estas líneas.

2. Método y acercamiento, diacronía y sincronía

Es útil comenzar nuestro trabajo con dos aclaraciones terminológicas. En primer lugar se hace necesario, para poder entender el contenido del capítulo I del Documento, aclarar la diferencia entre método y acercamiento exegético. Esta distinción la hace la misma Pontificia Comisión Bíblica y queda patente en las primeras páginas².

Se habla de *método exegético* cuando se utilizan determinados procedimientos científicos y técnicos para explicar el texto bíblico. Así como el carpintero o el electricista necesitan su «caja de herramientas» para su trabajo, o el cirujano cuenta con su «bandeja de instrumentos quirúrgicos» al servicio de la salud de sus pacientes, así el exégeta cuenta con distintos métodos exegéticos para estudiar, investigar, analizar y explicar el texto bíblico. No siempre utilizará las mismas «herramientas» o «instrumentos», sino que recurrirá a ellos según sus necesidades o conveniencias. Un modelo clásico de método científico es el histórico-crítico, que estudia, por ejemplo, las diversas tradiciones que subyacen en un texto y que aplica para este fin procedimientos propios de las ciencias «históricas», tales como la filología, el análisis crítico de las fuentes literarias y, eventualmente, los resultados de la arqueología.

El *acercamiento* se diferencia del método porque no se define por el procedimiento científico que utiliza sino por la búsqueda del sentido del texto bíblico desde un punto de vista particular. Hoy son frecuentes, por ejemplo, los acercamientos liberacionistas y feministas, que intentan «responder» desde la Biblia a dos reclamos de capital importancia en el mundo actual: el de los pobres y oprimidos, que aspiran a vivir en una sociedad más humana, y el de las mujeres, que luchan por definir su papel en la vida social y en la comunidad cristiana. Estos acercamientos tienen en cuenta principalmente la situación de los oyentes de la Palabra y el «lugar» que ocupan los lectores del texto. Uno de sus intereses primordiales consiste en establecer «desde dónde» se interpreta o se debería interpretar la Biblia.

Esta diferencia no siempre es tan clara en los estudios exegéticos concretos. Por una parte, porque no todos los exégetas comparten los mismos criterios con respecto a la distinción entre método y acercamiento; por la otra, por-

que los métodos y acercamientos están tan relacionados unos con otros que en algunos casos es muy difícil trazar fronteras demasiado rígidas. Basta con leer algunos comentarios a los libros de la Biblia hechos por distintos autores para notar esta variedad de enfoques y perspectivas.

La segunda aclaración terminológica tiene que ver con los adjetivos *diacrónico* y *sincrónico*, que aparecen con frecuencia referidos tanto a los métodos como a los acercamientos. Un método o acercamiento será *diacrónico* cuando la investigación trata de reconstruir el desarrollo de un determinado fenómeno a través del tiempo (por ejemplo, el idioma español desde sus orígenes hasta el presente). En la exégesis bíblica, el método diacrónico trata de reconstruir la historia de un texto o de un conjunto de textos (un ejemplo clásico es el de la formación del Pentateuco), partiendo de la situación original que lo hizo nacer a la vida y siguiendo paso a paso las etapas de su desarrollo hasta que el texto adquirió su forma final.

Normalmente, detrás de la gran mayoría de los textos bíblicos hay un largo proceso de transmisión de tradiciones y fuentes que se interpenetran y amalgaman de distintas maneras. Tales procesos se pueden desentrañar en muchos casos con la ayuda de la crítica literaria, facilitando de ese modo la tarea de la interpretación. A estos intentos de reconstrucción diacrónica han dedicado muchos esfuerzos los biblistas adiestrados en el uso del método histórico-crítico.

Un método o acercamiento será *sincrónico* cuando mira al texto tal como se le presenta al lector, sin preocuparse por la historia de su composición (diacronía). El análisis sincrónico buscará estudiar los elementos y relaciones que configuran el texto, centrándose solo en su estado final y no en el proceso previo de formación. Su tarea específica es prestar atención a la coexistencia simultánea de todos los elementos que aparecen en el texto. Lo que interesa en primer lugar es el texto tal como lo tenemos hoy, como una magnitud estructurada y coherente en la que todos los elementos se hallan en relación mutua. Así las ciencias literarias y lingüísticas realizan su tarea desde una perspectiva sincrónica. Las construcciones gramaticales, los personajes, la repetición de los mismos términos, son algunos de los muchos datos que utiliza el análisis sincrónico para interpretar la Biblia.

Ambas perspectivas, diacronía y sincronía, son útiles y necesarias. La presentación de los métodos y acercamientos que haremos a continuación permitirá visualizar cómo estos dos tipos de análisis se entrecruzan y relacionan, unas veces en diálogo y otras en confrontación. También tratará de mostrar la complementariedad e integración que debe darse en la exégesis de los textos para obtener resultados más ricos y confiables.

3. Los métodos y los acercamientos según *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*

Son muchos los métodos y acercamientos exegéticos que se utilizan en la actualidad para interpretar la Biblia. Además, no todos los especialistas los entienden y aplican de la misma forma. Sin entrar en discusiones y precisiones académicas, y sin olvidar que esta estructuración no representa la única forma posible de articular el tema, asumimos aquí el esquema que presenta el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica. Esta perspectiva es altamente significativa y valiosa, porque representa el resultado final de un largo proceso de maduración, de consulta y de búsqueda de consenso entre los especialistas.

El primer capítulo de *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* está subdividido en seis puntos. En los mismos se pasa revista a los diversos métodos y acercamientos, mostrando sus efectos y aportes positivos, y señalando también sus límites y riesgos. Aquí seguiremos de cerca esa exposición, destacando lo más representativo de cada método y acercamiento.

¿Qué aporte puede realizar la psicología en la interpretación de la Biblia? ¿Cómo ayudan la narratología y las ciencias literarias en el proceso de explicación de los textos? ¿Puede la lectura feminista ser fructífera en la comprensión del texto sagrado? ¿Es posible que el estructuralismo ilumine la tarea de la exégesis en algunos aspectos? ¿Pueden aportar algo la arqueología y la historia de las religiones? ¿Cuál es el punto de vista más adecuado para interpretar la Biblia? A estas y otras preguntas intenta responder el Documento sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*.

1. Método histórico-crítico

Tal vez sea el más conocido entre las distintas sistematizaciones metodológicas. Este método es *histórico* porque procura dilucidar el complejo y a veces largo proceso que dio origen a los textos bíblicos y procura determinar las circunstancias de su composición (*Sitz im Leben*). Es un estudio *crítico* porque se sirve de los criterios que las ciencias históricas ponen a su alcance. El exégeta procede, en un primer momento, como lo haría cualquier historiador que estudia los testimonios de la antigüedad: analiza exhaustivamente todos los datos relevantes y trata de establecer el sentido literal del texto. En un segundo momento se busca captar el contenido de revelación que proporciona el texto antes sometido a un análisis riguroso.

El método se desarrolla en varias etapas:

– **Crítica textual:** Es absolutamente necesaria, porque no hay «manuscritos autógrafos» de ningún autor bíblico; solo tenemos co-

pias y copias de copias. De ahí la necesidad de evaluar críticamente, de acuerdo con determinadas reglas, los distintos testimonios y variantes textuales. La crítica textual trata de clarificar los problemas comparando manuscritos y analizando las posibles relaciones, dependencias y agregados, a fin de llegar, dentro de lo posible, a establecer el texto bíblico más fiel a su redacción original.

– **Crítica literaria:** Mediante un análisis lingüístico y semántico se busca delimitar las unidades literarias más significativas, sean grandes o pequeñas. Una vez delimitadas las unidades y subunidades dentro de un mismo texto, se analizan las características formales y el contenido de cada texto.

– **Crítica de los géneros:** La determinación del género literario es siempre útil, y a veces indispensable, para la correcta interpretación de un texto. Por eso esta clase de investigación trata de distinguir y clasificar los géneros literarios de los distintos libros o textos. Así se habla, por ejemplo, de evangelio, epístola, parábola, proverbio, lamentación, salmo de acción de gracias, etc. Algunos autores subdividen los géneros en «formas» (por ejemplo, los dichos sapienciales dentro del género evangelio: Mc 6,4) y en fórmulas literarias estereotipadas (como, por ejemplo, «vete en paz», «tierra que mana leche y miel»).

– **Crítica de las tradiciones y fuentes:** Este tipo de análisis intenta descubrir las corrientes de tradición en que se sitúan los textos, determinando sus posibles fuentes y el ambiente vital en que fueron escritos. Se indaga el «pasado» del texto para rastrear sus orígenes. Los diversos intentos de resolver el problema sinóptico son ejemplos clásicos de esta forma de investigación «diacrónica».

– **Crítica de la redacción:** Esta etapa analiza los textos en su forma actual. Aunque se dé por supuesto que un texto ha sido elaborado a partir de distintas fuentes, orales o escritas, lo que importa es el trabajo del redactor final (por ejemplo, de los evangelistas sinópticos). Por eso se presta particular atención a los procedimientos redaccionales o estilísticos que se pueden discernir en el texto definitivamente constituido. Este tipo de análisis es «sincrónico», y de él surge la «teología» del libro bíblico que se estudia e investiga.

Obviamente, esta breve presentación ofrece un simple cuadro esquemático del método. La realidad es mucho más compleja en lo que respecta a la teoría en general y a su aplicación a cada texto particular. Además, las etapas y las aplicaciones varían según las diversas escuelas e investigadores.

Es importante señalar la evaluación de este método por parte del Documento. Como aspecto fundamentalmente positivo se dirá que: *...es el método indispensable para el estudio científico de los textos antiguos*³. El adjetivo

«indispensable», que no se aplica tan claramente a los otros métodos, es realmente importante, ya que le otorga un carácter de «necesidad»: la Sagrada Escritura es un texto antiguo; por lo tanto, para estudiarlo es absolutamente necesario en algún momento pasar por el método histórico-crítico. Más adelante el Documento insistirá en afirmar que este método se reveló realmente provechoso para una comprensión de la verdad de la Escritura, una vez que se logró liberarse de ciertos prejuicios racionalistas e historicistas contrarios a la fe cristiana⁴. En particular, ha quedado descartada la pretensión positivista de objetividad absoluta, que hoy ni siquiera la ciencia reclama para sí, ya que todo intérprete deja sus huellas en la interpretación. Esta apreciación se ve reforzada por las palabras del Papa Juan Pablo II en el discurso que pronunció con ocasión de la presentación del Documento: *...la exégesis católica no tiene un método de interpretación propio y exclusivo, sino que, partiendo de la base histórico-crítica, sin presupuestos filosóficos u otros contrarios a la verdad de nuestra fe, aprovecha todos los métodos actuales, buscando en cada uno de ellos las semillas del Verbo*⁵.

Sin embargo, también se encuentran elementos negativos en esta metodología. El documento señala como límite y riesgo la actitud de algunos exégetas que tienden a restringir el estudio solo a las circunstancias históricas en las que se plasmó el texto. La búsqueda de estos investigadores se queda solo en los orígenes. Así se niegan o desconocen otras posibilidades de sentido que se desarrollan en la historia posterior de la comunidad creyente, cuando los textos se leen e interpretan a la luz de las distintas circunstancias históricas, sociales o culturales.

Esta evaluación final es una suerte de invitación a la complementación e interdisciplinariedad de los métodos y acercamientos: *En definitiva, la finalidad del método histórico-crítico es dejar en claro, de modo sobre todo diacrónico, el sentido expresado por los autores y redactores. Con la ayuda de otros métodos y acercamientos, él ofrece al lector moderno el acceso a la significación de la Biblia, tal como la tenemos*⁶.

El Documento presenta algunos ejemplos concretos donde el uso de este método ha sido realmente fructífero. El estudio de la composición del Pentateuco fue un verdadero desafío para la exégesis. El método histórico-crítico con la hipótesis de las cuatro fuentes o documentos, en sus diversas presentaciones y formas, ha colaborado positivamente en este estudio. Lo mismo se podría decir de las soluciones dadas al problema sinóptico. La exégesis contemporánea cuestiona duramente y con razón, en algunos casos, muchas de las hipótesis y de los paradigmas explicativos para dar respuesta a la composición del Pentateuco y al problema sinóptico. Sin embargo, es indudable el aporte

positivo y fructífero que el método histórico-crítico ha dado y sigue dando a los estudios bíblicos, sobre todo cuando es utilizado sin presupuestos filosóficos ajenos a la Escritura y cuando no se «dogmatizan» ni se «absolutizan» los resultados de su investigación.

Esta apreciación permite discernir con más claridad los aportes y límites del método histórico-crítico. Cuando el texto se estudia únicamente en su génesis y evolución a través del tiempo, suele perderse de vista su estadio final unitario y así pasan inadvertidos o quedan relegados a un segundo plano no pocos aspectos significativos. La descomposición diacrónica del texto proporciona ciertamente algunas claves de comprensión. Por ejemplo, hace ver el significado o la importancia de términos, expresiones y contextos ajenos a la cultura contemporánea, sin cuyo conocimiento el texto no se entendería o se entendería mal. Además, el uso de este único método ha llevado a ignorar muchas veces el arte narrativo de los textos, o el interés exclusivo por el sentido histórico ha dejado de lado la actualización del mensaje. Por eso, las posibilidades del método histórico-crítico son mayores cuando se le añade la perspectiva sincrónica, hasta lograr una armonía conjunta de ambas perspectivas⁷.

2. Nuevos métodos de análisis literario

A partir de 1960, la crítica literaria francesa se renovó con los nombres de Roland Barthes, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze y A. J. Greimas, por mencionar solo a los más conocidos entre los habitualmente etiquetados como estructuralistas y postestructuralistas. Inspirándose en los métodos de análisis de la lingüística y la semiología, estos autores renovaron las ciencias sociales, el psicoanálisis y su influencia en los estudios literarios puede considerarse decisiva todavía hoy.

A diferencia de las escuelas tradicionales, que tendían a centrarse en el *contenido* de los escritos, las escuelas francesas muestran una fina sensibilidad para lo *formal*, y sus análisis no culminan en la valoración axiológica o ideológica de los hechos literarios, sino que pretenden, sobre todo, dar cuenta del funcionamiento de los textos y de los códigos que utilizan para transmitir su mensaje.

Esta tendencia, en lo que respecta a la crítica literaria, tiene un antecedente importante en el *formalismo ruso* de los años veinte, momento en que la crítica trató de constituirse como ciencia rigurosa y adoptó un vocabulario científico (o pretendidamente tal) tomado en su mayor parte de la lingüística.

Tal vez la característica más notable de esta corriente crítico-filosófica sea el recurso (que muchos consideran abusivo) a una jerga exce-

sivamente técnica. La crítica literaria ya no es accesible a cualquier persona culta. Las competencias necesarias para leer a Dante, Cervantes o Shakespeare eran en el pasado suficientes para leer las investigaciones críticas sobre la obra de aquellos grandes clásicos. En cambio, a partir del formalismo y el estructuralismo hace falta una especial alfabetización, que habitualmente solo se consigue en las universidades.

Gracias a este impulso, los estudios lingüísticos y literarios han progresado de manera vertiginosa en las últimas décadas. Autores y escuelas se suceden en diversas partes del mundo con distintas perspectivas y presupuestos filosóficos. Los estudios bíblicos no han permanecido ajenos a estos avances y la exégesis los utiliza a veces con gran provecho en la interpretación de la Escritura.

En referencia a estos nuevos métodos, el Documento presenta tres tipos de análisis literario: el retórico, el narrativo y el semiótico.

1. *Análisis retórico*

Como lo hace notar Chaim Perelman en su tratado de nueva retórica, «cada texto es una forma de argumentación». En cuanto lectores, lo que tenemos delante es un texto que pide ser entendido e interpretado. Pero los relatos tienen una intención narrativa, los textos discursivos establecen relaciones lógicas y la poesía aumenta o disminuye, al expresar poéticamente una idea, su fuerza o su atractivo. En consecuencia, la pregunta directriz de la interpretación es la siguiente: ¿Qué forma de argumentación se utiliza para convencer al lector o al oyente y obtener así su adhesión? Y en esa manera de argumentar, ¿qué afirmaciones están presupuestas o implicadas en lo no dicho? En una palabra, ¿cuál es el mensaje esencial de un texto o de una obra poética?

En esta misma línea, la PCB reconoce que todo pasaje bíblico es en mayor o menor medida un texto persuasivo; es decir, busca de alguna manera convencer al lector. A partir de este presupuesto, el análisis retórico se propone encontrar los medios persuasivos que han utilizado sus autores según su propia aplicación del arte retórico⁸. En este tipo de investigación adquiere importancia el papel de los procedimientos semióticos de composición y la retórica clásica greco-latina, ya que la presencia de dichos procedimientos es con frecuencia perceptible en la composición de los textos bíblicos.

También cabe destacar los resultados de la llamada «nueva retórica», que no solo atiende a las formas retóricas antiguas, sino que pretende penetrar en el corazón del lenguaje de la revelación en cuanto lenguaje religioso y persuasivo y medir sus efectos y repercusiones en los

oyentes y lectores de la actualidad. Estos aportes suelen ser enriquecedores, ya que ayudan a desentrañar el dinamismo de la argumentación propuesta en los textos, con el fin de efectuar un proceso de comunicación que va más allá de la mera «enunciación de verdades». Los textos en general, y de una manera particular los textos bíblicos, no son meramente informativos, sino «performativos», en cuanto que despliegan determinadas estrategias argumentativas para «involucrar» al oyente o al lector.

Un pasaje que posee importantes resonancias desde el punto de vista retórico es el discurso de Pablo en el Areópago según el libro de los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 8,22-34). Aquí Lucas, manteniendo sustancialmente su forma de escribir, cambia en parte su estilo, su forma de argumentar y su temática en función del efecto que quiere provocar en los oyentes. Pablo se dirige a un auditorio gentil, instruido y culto. Esto se nota particularmente si comparamos este discurso del Areópago con los que Lucas pone en boca de Pedro para otros auditorios (cf. Hch 2,12-36; 3,11-26).

La retórica grecolatina se utiliza actualmente para interpretar las cartas paulinas y otros escritos del NT. Como sus autores han sido educados en ambientes griegos, o han estado en contacto con ellos, es normal que hayan recurrido a las técnicas más usuales en su tiempo. Aplicado, por ejemplo, a la carta a los Romanos, el método retórico explica qué función ejerce la «ira de Dios» en sus capítulos iniciales. ¿Por qué Pablo no empieza con la misericordia de Dios?

La respuesta parecería estar en las reglas de la retórica antigua: toda buena argumentación debe partir del punto de vista contrario al que se quiere demostrar. Así se crea una expectativa, una especie de «suspense», que incentiva el interés y da mayor relieve al tema que se quiere demostrar. Pablo empieza por generar en sus destinatarios una verdadera expectativa (Rom 1,18-3,20). Con categorías propias de la apocalíptica, de la tradición sapiencial y del judaísmo de su tiempo, presenta a toda la humanidad en situación de pecado. Y cuando todo parecía destinado al juicio y a la ira de Dios, recurre al elemento sorpresa: Todos han pecado y están privados de la gloria de Dios, pero ahora, sin la Ley, todos son justificados gratuitamente por su gracia, en virtud de la redención cumplida por Cristo Jesús (Rom 3,23-24).

Con este salto, Pablo rompe las expectativas de toda la argumentación anterior y afirma la gratuidad de la justificación, opuesta a la ira divina (3,21-31). La retórica le sirve para transmitir la revelación de la gratuidad de la salvación. De no tener en cuenta ese modo de argumentar, cabría pensar que Pablo tiene una visión pesimista del mundo y de la historia. Pero el modelo retórico advierte que se trata de

una subida retórica que remite a lo que viene después.

En cuanto a la nueva retórica, ya hemos indicado que no se queda en los aspectos meramente literarios, sino que dedica especial atención al efecto que el discurso produce en el destinatario. Además de las otras perspectivas retóricas, se sirve de la antropología, la sociología, la lingüística y la semiótica. De este modo se vuelve más interdisciplinar y llega a mostrar en ocasiones cómo las interpretaciones de la Biblia sostienen valores éticos opresivos o liberadores y justifican o descalifican determinadas prácticas sociopolíticas.

2. Análisis narrativo

Esta forma de análisis, muy desarrollado en la actualidad, ofrece múltiples posibilidades. En principio, el análisis narrativo investiga la estructura de cualquier narración real o ficticia para descubrir cómo está construida y qué efecto pretende lograr. El relato, en efecto, es una modalidad fundamental de la comunicación humana. Por medio de relatos nos comunicamos unos con otros, y por medio de relatos narra el texto bíblico los acontecimientos fundamentales de la historia de la salvación. La liberación de Egipto, las vicisitudes del exilio y, sobre todo, la pasión y resurrección del Señor son presentadas en narraciones que nos comunican acontecimientos de esencial importancia para la vida de los creyentes. Por lo tanto, hay numerosos textos bíblicos que se prestan sin más a ser analizados desde la perspectiva de las metodologías narrativas.

Existen diversos modelos de análisis. Algunos parten de determinadas «narratologías» actuales; otros prefieren aplicar esquemas narrativos antiguos. En ambos casos el estudio se centra en la trama narrativa, en los personajes que intervienen en el drama, en la acción progresiva, en el clímax y en la resolución de la historia que se narra. Como el estructuralismo, el análisis narrativo no se detiene tanto en las estructuras lingüísticas cuando en la textura «translingüística» que se encuentra en un nivel más profundo y conserva una cierta autonomía con respecto a las primeras. Las distinciones entre «autor real» y «autor implícito», entre «lector real» y «lector implícito», entre «tiempo narrado» y «tiempo de la narración», son otros aspectos a los que presta atención la metodología narrativa.

Muchos textos bíblicos se adaptan muy bien a este tipo de análisis. Podemos ejemplificarlo aquí con Lc 7,36-50: «la pecadora perdonada». El «juego» que se da entre los tres personajes principales (el fariseo Simón, la mujer pecadora y Jesús) con sus diálogos, silencios y «actuaciones», son una verdadera «pieza teatral». El «manejo» del tiempo de la

narración y la irrupción de la parábola de los dos deudores hacen progresar la trama hacia un doble *clímax*: una mujer pecadora entra en un banquete al que no la habían invitado y los gestos que realiza a los pies de Jesús suscitan comentarios adversos. Pero Jesús no solo la pone como ejemplo, sino que le perdona los pecados y la despide en paz.

El análisis narrativo está abierto a la reflexión teológica sobre los datos obtenidos. Incluso se ha hecho notar la base narrativa de toda teología bíblica. También es en extremo valioso el esfuerzo por conectar el texto con el lector de hoy. Por eso la PCB encarece el recurso a los métodos narrativos, aunque advierte sobre la *posible tendencia a excluir toda elaboración doctrinal de los datos que contienen los relatos de la Biblia*⁹.

3. Análisis semiótico

Este método afirma como principio general que toda lengua es un sistema de relaciones que incluye determinadas reglas y que hay ciertas estructuras que se repiten en todos los textos de las distintas culturas.

La metodología semiótica es aplicada por varios autores y por algunas escuelas representativas. En algunos casos, los planteos difieren en aspectos esenciales. El Documento presta especial atención a los trabajos de A. Greimas, uno de los investigadores más representativos. En particular, señala tres presupuestos básicos en los análisis de Greimas y de sus seguidores:

1) El *principio de inmanencia* lleva a analizar el texto en sí mismo, sin recurrir a ningún dato exterior a él (autor, destinatarios, contexto histórico, etc.). La preocupación histórica hace que muchos exégetas lean los textos bíblicos, al menos primordialmente, como documentos o testimonios del pasado. Su principal objetivo es reconstruir la génesis de cada obra, a fin de extraer de ella informaciones acerca de sus autores, su entorno histórico, su teología, etc. El método estructural, en cambio, relee los textos en sí mismos, como una obra con su valor propio. El objeto exclusivo de estudio es el texto, con prescindencia de su autor o de las circunstancias en que fue compuesto. Toda hipótesis de lectura tiene que verificarse en el texto mismo.

2) El *principio de estructura de sentido* afirma que el sentido surge de las relaciones entre los diversos componentes de un texto (diferencias, oposiciones, homologaciones, etc.). Como la semiótica es una ciencia dedicada al estudio de los sistemas de significación, es indispensable insistir en este principio, fuertemente señalado por F. de Saussure: el sentido no existe más que en la diferencia. La cuestión fundamental ya no es: «¿Qué ha querido decir el autor en tal época, en

tal medio, a través de tal forma literaria?», sino: «¿Cómo funciona el texto para producir determinados efectos de sentido y comunicar algo?» La tarea esencial consistirá entonces en situarse en el interior del texto para descubrir las leyes internas que regulan su significación. El texto despliega un mundo con su propia coherencia interna, que se trata de explorar.

3) El principio de la gramática del texto busca descubrir y entender la dinámica interna estructural del texto con sus propias reglas y sus tejidos de relaciones.

La semiótica analiza el texto bíblico, consecutivamente, en tres niveles diversos. Primero reconstruye el nivel narrativo y luego pasa al nivel discursivo, manteniendo así una estrecha relación con el análisis narrativo descrito en el párrafo anterior, pero sin identificarse con él. En un tercer momento aparece el nivel lógico-semántico, que busca precisar la lógica profunda que rige todas las articulaciones del texto. Esta lógica se manifiesta en el llamado «cuadro semiótico», representación gráfica de los elementos contrarios y contradictorios que constituyen la dinámica del texto.

La semiótica ayuda a una mejor comprensión de la Biblia, haciéndonos más atentos a la unión y coherencia del texto como un todo, es decir, como una estructuración bien ligada que resulta, en última instancia, de sus componentes lingüísticos. Sin embargo, la semiótica no puede ser utilizada para el estudio de la Biblia si no se distingue este método de análisis de ciertos presupuestos desarrollados en la filosofía estructuralista, es decir, la negación de los sujetos y de la referencia extratextual. Además, el acercamiento semiótico debe estar abierto a la historia¹⁰.

Aunque no resulta fácil ejemplificar en pocas líneas las características esenciales de este método, presentaremos primero un esquema teórico y luego una aplicación concreta. El esquema determina los personajes que ejecutan la acción según el «modelo de actantes»¹¹.

Quién	(da)	qué	a quién
Quién	Busca		
quién	(ayuda)		
	(obstaculiza)		a quién

Determinación de los personajes que llevan a la acción según el modelo de actantes¹²

Este paradigma teórico se puede utilizar para el análisis de un texto bíblico narrativo, que incluye un pedido concreto por parte de un personaje. Se trata de Mc 10,46-52: «la curación de un ciego de Jericó».

Jesús	la vista	el ciego
	Busca	
multitud (v. 49)	Bartimeo	¡la multitud! (v. 48!)

Los personajes que actúan en Mc 10,46-52¹³

El modelo de actantes permite visualizar las relaciones entre los personajes, que se oponen unos a otros. En Mc 10,46-52, la multitud primero se opone y obstaculiza el pedido de Bartimeo y después le presta su ayuda.

La brevedad de nuestra exposición y las complicaciones propias de la teoría estructuralista, con su terminología más bien críptica, hacen que este ejemplo resulte incompleto y no del todo claro. Pero creímos conveniente dejarlo como muestra de este tipo de acercamiento, para que el público no especialista pueda apreciar cómo procede, al menos en líneas generales, el análisis semiótico o estructural. Por otra parte, esta dificultad no afecta únicamente al público «no especialista». También a los expertos en exégesis y hermenéutica se les hace difícil muchas veces captar todas las sutilezas de este tipo de análisis.

Esta notoria dificultad ha dado pie a numerosas y agudas críticas. Los estudiantes de literatura dedican más tiempo y esfuerzo a leer los estudios sobre el método que a ponerse en contacto inmediato e inteligente con las obras mismas. La complejidad léxica suele servir de pantalla a la pobreza conceptual, y una vez pasada la moda (como de hecho ha sucedido con muchos aspectos del estructuralismo) los esfuerzos realizados no dejan demasiados frutos.

3. Acercamientos basados sobre la tradición

La Biblia no es un conjunto de textos inconexos, que han de ser leídos fragmentariamente. Es más bien un conjunto de textos provenientes de una tradición viva, que les ha dado una identidad común más allá de las diferencias de estilo y de géneros literarios. Esta tradición, que subyace en los textos de la Biblia y se extiende más allá de ella misma, se prolonga en el tiempo y es polifacética en sus diversos contextos. Sin embargo, a pesar de las diferencias, conserva elementos en común.

Se han desarrollado, hace algunos decenios, algunos acercamientos que tienen por objetivo atender a ese aspecto común, a esta tradición compartida que da unidad y coherencia a la Sagrada Escritura. El Documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* presenta en este punto tres acercamientos: el canónico, el recurso a las tradiciones judías de interpretación y la historia de los efectos del texto (*Wirkungsgeschichte*).

1. Acercamiento canónico

Un «canon», en cuanto colección de escritos, es un fenómeno literario. Pero quien dice «canon» dice también literatura normativa en

un contexto no meramente histórico. Y cuando se trata del canon de las Escrituras, los escritos están estrechamente vinculados a la comunidad de fe que los ha recibido como Palabra de Dios y se ha sometido a su autoridad. El canon tiene siempre una dimensión comunitaria y es esencialmente un fenómeno de recepción.

Por tanto, una hermenéutica que quiera interpretar un texto canónico no solo se preguntará por la relación del escrito con su autor, o por las circunstancias en que fue redactado ese texto, sino que incluirá necesariamente en su pregunta la relación entre el libro canónico y la comunidad de fe que lo reconoce como tal.

Un sencillo ejemplo ayudará a comprender mejor este planteo. Cuando Pablo escribió su carta a Filemón, se refería concretamente al problema suscitado por la fuga del esclavo Onésimo. Pero cuando un cristiano lee o escucha hoy esta carta no dirigida a él, va más allá de las intenciones que indujeron a Pablo a enviar su mensaje. El sentido del texto ya no depende únicamente de las intenciones del escritor originario (de Pablo en este caso particular), sino de la comunidad de fe que lo recibe y lo dirige de nuevo a nosotros aquí y ahora como Palabra de Dios.

Por otra parte, el sentido de un texto canónico no está relacionado únicamente con la comunidad de fe, sino que también depende del conjunto literario del canon en que la comunidad receptora lo ha incluido, para hacerlo *actual* más allá de su sentido original.

En el acercamiento canónico se pueden distinguir dos perspectivas distintas. La primera se centra en el texto o libro tal como figura en el canon de la Biblia y tal como es leído en la comunidad de fe. Lo que importa es el texto que ha llegado a nosotros y que nos presenta la Iglesia.

La segunda forma atiende más particularmente al proceso canónico de un escrito. Es decir, estudia cómo las fuentes y tradiciones antiguas han sido utilizadas en nuevos contextos hasta dar lugar a los textos canónicos. Una misma temática aparece en diversos escritos bíblicos que responden a diferentes etapas históricas y a contextos vitales distintos. Se mira así la forma concreta en que la misma Escritura realiza su tarea hermenéutica de actualización.

A título de ilustración se puede proponer el siguiente ejemplo. El vigésimo séptimo domingo durante el año del ciclo C, en la liturgia católica se proclama como texto evangélico para la Eucaristía Lc 17,5-10. El leccionario para Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay, con la aprobación de la Santa Sede, ha incorporado al comienzo del pasaje evangélico los vv. 3b-4¹⁴. Esta ampliación del texto tiene un justificativo en la perspectiva canónica, ya que la perícopa ampliada incluye tres palabras de Jesús que no tienen mucha conexión entre sí: el te-

ma del perdón (vv. 3b-4), una reflexión sobre el poder de la fe (vv. 5-6) y una pequeña «parábola» sobre el servicio, con una aplicación directa a los discípulos y apóstoles (vv. 7-10). Los comentaristas que analizan el texto desde un punto de vista histórico-crítico insisten con razón en el carácter artificial del marco construido por Lucas para conectar estas «reflexiones sueltas» de temática diversa. Ellas habrían sido dichas por Jesús en contextos diversos y para circunstancias bien determinadas, y Lucas las habría agrupado en la forma actual. Por tanto, en una primera lectura se podría argumentar que las tres palabras no están relacionadas unas con otras. Pero si las releemos desde el punto de vista canónico, «dando crédito» al Espíritu que iluminó a Lucas para reubicarlas de esta forma y en este lugar preciso, podemos legítimamente relacionar, sin falsear el sentido del texto, el tema del perdón (vv. 3b-4) con el de la fe (vv. 5-6): para vivir el perdón cristiano en la comunidad es necesario que Jesús aumente la fe de sus apóstoles, dado que las exigencias del perdón son muy difíciles de cumplir si no se tiene fe.

Este acercamiento tiene considerable importancia en la tarea exegética, ya que insiste en un principio que a veces se olvida o no se tiene en cuenta en otras formas de análisis: un libro no es bíblico sino a la luz de todo el canon¹⁵. Sin embargo, el punto de vista canónico, considerado como la única forma válida de interpretar los textos bíblicos, suscita también algunos interrogantes. En primer lugar, ciertas rupturas, repeticiones o diferencias estilísticas en el texto plantean la necesidad de examinarlo «diacrónicamente», a fin de explicar cómo se produjeron esas «fallas». Y en lo que respecta a la segunda forma de acercamiento canónico, no siempre se puede responder con claridad a la variedad de cuestiones que esta perspectiva sugiere. Así, por ejemplo: ¿a partir de qué momento se puede afirmar que un texto es canónico?, ¿son un criterio de interpretación hasta nuestros días las relecturas previas que dieron lugar a la Escritura?, ¿cómo se solucionan los conflictos que se generan a partir de la contraposición del primitivo canon judío y el canon cristiano?

Este acercamiento parte de la Biblia en su conjunto y busca entender cada pasaje a la luz del canon total de la Escritura. Así se reacciona contra el uso abusivo de los análisis diacrónicos que pretenden llegar a un hipotético texto «original», restando importancia al texto actual. Pero aún, muchas veces se fragmentan y reacomodan las perícopas para reconstruir un texto primitivo considerado como el único auténtico (y, en el caso de los evangelios, como el único que puede darnos un conocimiento cierto acerca de Jesús).

Otro ejemplo significativo es el que ofrecen algunos estudios recientes sobre el Salterio. El

exégeta noruego Sigmund Mowinkel subrayó el carácter cultural de todos los salmos, y su punto de vista mantiene cierta vigencia todavía hoy. Hermann Gunkel, el padre de la moderna investigación sobre los géneros literarios, reconoce que los salmos no están ordenados según sus géneros ni tampoco según sus autores. Un principio de clasificación podría descubrirse, aunque solo parcialmente, en el «parentesco temático» de salmos vecinos o en su enlace mediante «palabras clave». Pero, en conjunto, la actual disposición de los salmos no seguiría ningún orden.

Apartándose de esta visión fragmentaria, que interpreta cada salmo como una unidad aislada de su contexto, estudios más recientes prestan especial atención al encadenamiento de los salmos, particularmente a los empalmes mediante palabras clave. Así aparece una concatenación que antes apenas se percibía, porque se atendía únicamente al sentido de cada salmo en particular.

La razón de este nuevo enfoque está en que el Salterio, después de su redacción final (poco anterior a los tiempos de Cristo), pasó a ser el «libro de oración» que se aprendía de memoria y se recitaba sin cesar.

Es verdad que en tiempos de Jesús y del primitivo cristianismo el Salterio fue el texto mejor conocido y más citado del AT, tanto en Qumrán como en el NT y en judaísmo helénístico. Pero ningún indicio cierto testifica su empleo religioso en los oficios de los esenios, de la sinagoga o de las primeras comunidades cristianas. Aunque algunos salmos se usaban en las grandes ceremonias (como el *Hallel* en la cena pascual, cf. Mc 14,26), también consta que no desempeñaban una función litúrgica importante.

Ya en el culto del segundo templo, el canto de los salmos nunca estuvo en el mismo plano que los sacrificios. Pertenecía más bien a la esfera del culto que se desarrolló al margen de la liturgia sacerdotal, es decir, fuera del culto propiamente dicho. De hecho, los cantores levitas se mantenían a distancia del altar, en la escalinata que separaba el atrio de los sacerdotes del atrio de los israelitas.

En lo que respecta al culto de las sinagogas, los salmos están presentes en las oraciones diarias; pero lo están principalmente en las plegarias que encuadran y preparan la recitación de los elementos esenciales, como el *Shemá Israel* y las *Dieciocho Bendiciones*. Parece probable, por tanto, que el Salterio sirvió habitualmente en la oración privada personal, que fue el libro de devoción del judío piadoso, como nuna dejó de serlo después.

Si el rezo de los salmos se extendió tanto y el Salterio fue tan reconocido y apreciado, quiere decir que no permanecieron ligados exclusivamente al culto del Templo. O dicho con otras palabras: el Salterio pasó a ser el texto

fundamental de la piedad personal. Los textos aprendidos de memoria se «musitaban» (es decir, se recitaban en voz baja al ritmo de la respiración). Cada uno aprendía de memoria muchos y variados textos, según su capacidad mnemotécnica, y en esta práctica estuvo sin duda el *Sitz im Leben* del libro de los Salmos en su redacción final.

Todo indica asimismo que los monjes del desierto usaban el Salterio como texto de «meditación», que musitaban sentados en suelo trenzando esteras o cuando iban de camino. El estudio de la concatenación de los salmos, tanto la temática como la lingüística, está todavía poco extendido. Por eso es urgente que la ciencia bíblica estudie a fondo la conexión redaccional de los salmos y trate de descubrir la voluntad de sentido que anida en la última redacción del Salterio. Estos estudios deberían manifestarse luego en la reforma de la liturgia de las horas¹⁶.

2. El recurso a las tradiciones judías de interpretación

En la historia de la teología cristiana el judaísmo de Jesús ha sido con frecuencia relativizado. Sin embargo, la herencia judía pertenece al centro mismo de la identidad cristiana, porque Jesús fue y sigue siendo judío y su condición de tal no constituye un azar de la historia sino un aspecto esencial de su humanidad. En el prólogo de su evangelio, Mateo hace constar la «genealogía» de Jesús y lo presenta como «hijo de David» e «hijo de Abraham». Así deja en claro, desde el comienzo mismo de su evangelio, que la historia de Jesús se desarrolló en estrecha relación con la historia del pueblo judío y que, como hijo de David, él dio cumplimiento a las promesas de las Escrituras y a la esperanza de Israel.

En la Iglesia primitiva, la ascendencia davídica de Jesús formaba parte de la confesión de fe y se consideraba parte integrante de la fidelidad de Dios hacia su pueblo: *nacido del linaje de David según la carne* (Rom 1,3; cf. Ap 22,16b: *raíz y vástago de David*, es decir, «el retoño de la raíz de David» o su descendiente).

Por otra parte, el NT se funda sobre el AT. Y aunque Jesús superó las barreras del judaísmo (cf. Ef 2,14-18), el NT confirma la fe de Israel en la unicidad de Dios, en la creación del mundo, en la visión de la historia como lugar de la revelación de Dios y en las consecuencias éticas de la fe.

Es verdad que todos estos temas, como todo el AT y la primitiva teología judía, fueron luego reasumidos y reinterpretados a la luz de la Pascua. Pero no han sido eliminados, y la fe monoteísta brilló con nueva luz cuando el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se reveló como el Padre de Jesucristo y el anuncio del

evangelio a los paganos puso de manifiesto que las promesas a Israel abarcaban a todos los pueblos (cf. Gn 12,1-4).

Por tanto, no es posible expresar la fe cristiana sin recurrir al lenguaje de la fe de Israel. Todos los títulos cristológicos tienen su origen en el AT: Mesías, Hijo de David, Hijo de Dios, *Logos*, Cordero de Dios. Los Salmos, que expresan tantas experiencias dramáticas, adquieren para los cristianos un nuevo sentido al recitarlos como lo hizo Jesús. La sabiduría, tan vinculada a la vida de Israel, adquiere para la fe cristiana el rostro de Jesucristo (cf. 1 Cor 1,30), y el Padrenuestro solo se entiende como la plegaria del judío Jesús de Nazaret.

Según la lógica de la fe cristiana, la historia judía de Jesús de Nazaret no queda superada con su resurrección, sino que es iluminada y dotada de un nuevo valor. En tal sentido pone Lucas en boca de Pablo, ante Agripa, las siguientes palabras: *Protegido por Dios hasta hoy, he podido atestiguar a chicos y grandes, sin enseñar otra cosa que lo que predijeron los profetas y Moisés: que el Mesías había de padecer, resucitar primero de la muerte y anunciar su luz a su pueblo y a los paganos* (Hch 26,22s).

El judaísmo no puede ser para los cristianos una religión «forastera», un anacronismo teológico, sino un «cara-a-cara» con quien dialogar, que puede ayudar a los cristianos a comprender y vivir mejor, a partir de sus raíces judías, su fe en Jesucristo. Por tanto, se impone la necesidad de un examen cuidadoso de las fuentes judías en el ámbito del NT, sin dejar de tener presente que la Biblia de Israel –como AT– es normativa para el cristiano, no en cada detalle, sino en su conjunto y en unión dialógica con el NT, según las palabras del evangelio: *Entonces les abrió la inteligencia para que pudieran comprender las Escrituras: «Así estaba escrito: el Mesías debía sufrir y resucitar de entre los muertos al tercer día...»* (Lc 24,45).

De acuerdo con este principio, el estudio de las fuentes judías rastrea las corrientes del judaísmo que han servido de base y de marco para la composición de los textos del NT. Además de las corrientes con sus contenidos teológicos y tradicionales propios, se indagan los procedimientos «exegéticos» que los maestros judíos y luego los primitivos autores cristianos utilizaron en la composición de sus escritos. Otro campo de investigación es el de los esfuerzos interpretativos llevados a cabo en el ámbito de las principales traducciones de la Escritura: la Biblia de los LXX (traducción griega del AT) y los *Targumim* (traducciones arameas de los textos del AT). Finalmente, se estudia toda la literatura judía *midrásica*, que explica y actualiza los textos bíblicos en nuevas situaciones, como verdaderos comentarios.

Especial atención se dedica asimismo a la literatura extracanónica denominada «apócrifa» o intertestamentaria, donde se encuentran

abundantes materiales que pueden ser comparados con la Biblia. Pensemos, por ejemplo, en el gran aporte que han significado el descubrimiento y el estudio de los documentos de Qumrán.

Todos estos recursos son realmente útiles y necesarios para interpretar tanto la antigua como la nueva economía salvífica. Sin embargo, la lectura cristiana debe tener en cuenta un principio de diferenciación con respecto a la lectura judía. Mientras que la lectura judía tiene como punto de partida el texto sagrado en sí mismo (es decir, la Ley y los Profetas), el punto de partida de la lectura cristiana es Jesucristo, la Palabra reveladora de Dios que como acontecimiento último y definitivo proyecta una nueva luz sobre toda la Escritura. El cristianismo no es una religión del libro «a secas», sino la religión de la fe en el Señor Jesús muerto y resucitado, presente en su comunidad.

Un ejemplo muy interesante para entender este tipo de acercamiento lo ofrece el texto de Is 52,13-53,12, el cuarto poema del Servidor sufriente. Este hermoso y a la vez enigmático texto ha recibido varias interpretaciones en el judaísmo precristiano. Luego fue entendido en clave cristológica por el NT, para expresar la vida, la misión y el mesianismo sufriente de Jesús. Más tarde, en los primeros siglos de nuestra era, aparecieron en el judaísmo nuevas interpretaciones, que rechazaban la posibilidad de un mesianismo sufriente, tal vez por reacción contra la lectura realizada por los cristianos. Este «caudal» de lecturas y relecturas del cuarto cántico de Isaías, distintas y en algunos casos contradictorias, proporcionan un material muy útil para la interpretación del texto hoy. Comparando las distintas interpretaciones, se puede enriquecer e iluminar el sentido del texto. Ya que el mismo Jesús lo utiliza para expresar su misión, es necesario conocer qué influencia y qué lugar ocupaba este texto en el pensamiento judío previo, contemporáneo y posterior a la muerte y resurrección del Señor.

3. La historia de los efectos del texto

Este acercamiento no es nuevo, pero se desarrolla con mayor claridad a partir de 1970. Busca indagar las diversas interpretaciones que a lo largo de la historia ha tenido un texto para detectar los intereses de los lectores y la respuesta que la tradición ha dado en sus diversos niveles. El Magisterio de todos los tiempos, los Padres de la Iglesia, los místicos, las comunidades y los creyentes en general han marcado de una u otra forma una perspectiva de interpretación que la exégesis no puede ignorar. Al contrario, debe enriquecerse y sacar beneficio de estos estudios que tienen en cuenta la relación entre el texto y sus lectores a través del tiempo.

Sin embargo, también en este caso hay que proceder con cautela y moderación, ya que *...la historia testimonia también la existencia de corrientes de interpretación tendenciosas y falsas, de efectos nefastos, que impulsan, por ejemplo, al antisemitismo o a otras discriminaciones raciales, o crean ilusiones milenaristas. Es claro, por tanto, que este acercamiento no puede ser una disciplina autónoma. Un discernimiento es necesario. Se debe evitar el privilegiar tal o cual momento de la historia de los efectos de un texto para hacer de él la única regla de su interpretación*¹⁷.

Un ejemplo positivo de uso de este acercamiento podemos tomarlo de la referencia que hace el mismo Documento. La interpretación del libro del Cantar de los Cantares se ve claramente enriquecida por el uso que muchos Padres de la Iglesia y el ambiente monástico latino de la Edad Media ha hecho de él. También las ricas reflexiones de un místico como san Juan de la Cruz proporcionan elementos valiosos para entender y profundizar este interesante texto veterotestamentario desde una perspectiva claramente espiritual. Es legítimo interpretar el Cantar de los Cantares como un relato que habla de la relación del hombre con su Dios si no se niegan otros sentidos que brotan del análisis de diferentes metodologías exegéticas.

En relación con este acercamiento podemos hablar de la «hermenéutica intercultural», un tipo de investigaciones que han comenzado a practicarse con cierta sistematicidad en los últimos años. Es un hecho evidente, en efecto, que la Biblia es leída e interpretada en distintos contextos culturales y que esos contextos determinan en no poca medida el acceso a los textos de la Escritura. No es lo mismo interpretar la Biblia en un suburbio latinoamericano que en una moderna metrópoli cosmopolita, en la sociedad del bienestar que en la cultura de la pobreza.

De esta diversidad surgen numerosas preguntas: ¿Hasta qué punto la exégesis bíblica está culturalmente determinada? ¿Qué métodos se utilizan en los distintos medios y por qué? ¿Cómo está compuesto el grupo en el que se lleva a cabo la interpretación? ¿Qué papel desempeña la situación histórica en la recepción del texto? ¿De qué manera dan cuenta los intérpretes del modo en que consiguen sus resultados exegéticos? Si mucho se han estudiado los medios culturales en que surgieron los textos bíblicos, aún queda mucho por hacer en lo que respecta a la diversidad de los contextos socio-culturales en los que se practica la exégesis.

Estas preguntas son obviamente importantes para la hermenéutica intercultural, pero todas ellas se resuelven en una cuestión más fundamental aún: ¿Cómo trabajar con estas diferencias interpretativas para hacer que resulten complementarias?

Hans de Wit, un profesor de la Universidad de Amsterdam con una larga experiencia en Latinoamérica, ha dedicado especial atención a estos planteos y ha podido concluir que las diferencias interpretativas no son fruto solamente de los distintos posicionamientos ideológicos, políticos y éticos, sino también culturales. Y para demostrarlo ha comparado detenidamente un conjunto de interpretaciones del libro de los Jueces, unas llevadas a cabo en centros académicos de Europa y los Estados Unidos, y otras en distintos ambientes latinoamericanos.

De esta comparación resultan algunas diferencias notables. Los intérpretes latinoamericanos tienen una fuerte orientación histórica (es decir, «diacrónica»). De lo que se trata, en primer lugar, es de llegar al contexto histórico que se oculta detrás del texto. El método sociológico es dominante. En casos más bien excepcionales se encuentra un análisis literario o discursivo. Hay menos interés en el conocimiento del texto como sistema lingüístico o narrativo que como sistema de producción vigente en la época de los Jueces. El sistema social entonces vigente ¿era un sistema tribal igualitario? ¿Cuáles eran las diferencias entre ricos y pobres, ciudad y periferia, amigo y enemigo, oprimido y opresor? La respuesta a estas preguntas debía proporcionar «analogías» para mostrar la relevancia del texto en la situación contemporánea.

En este contexto, el análisis literario es el medio que permite reconstruir un período inicial en la historia de Israel; concretamente, la época *anterior* a la constitución del Estado monárquico, el evento fundacional que hizo posible la emergencia de un nuevo *sistema*, gracias a la *ruptura* con la sociedad cananea. (Como puede verse fácilmente, en esta reconstrucción histórica es notoria la influencia de Mendenhall y Gottwald.)

Como aquella experiencia y aquel momento originario tienen en muchos aspectos carácter arquetípico y normativo, todas las interpretaciones latinoamericanas sobre Jueces investigadas por De Wit están ordenadas a desencadenar el texto de su anclaje histórico y, según la expresión de Ricoeur, a «recontextualizarlo». La importancia de la interpretación crece en la medida en que los resultados puedan iluminar la situación presente. El énfasis recae mucho más en la *relevancia actual* del texto que en el aporte que se pueda brindar a las ciencias bíblicas.

También en Europa y en Estados Unidos, a partir de 1980, surgió un nuevo interés por el libro de los Jueces. No porque el libro hablara de un proyecto sociopolítico revolucionario (la hipótesis de Mendenhall y Gottwald tuvo mucho menos aceptación en las ciencias bíblicas europeas que en Latinoamérica), sino porque la investigación literaria ofrecía nuevas posibilidades para plantear preguntas relati-

vas a la ideología y al género. A diferencia de los latinoamericanos, los exégetas del Norte demuestran poco interés en la lectura política de Jueces. El texto no es visto como un medio que apunta a una realidad sociopolítica, sino como un objeto dinámico que requiere una estrategia de lectura propia. El objetivo de la exégesis no es la reconstrucción del sistema social del Israel primitivo, sino la cuestión de la ideología y el poder.

La utilización de distintas claves de lectura incide en los resultados obtenidos. Si para los exégetas del Sur el libro presenta un nuevo proyecto revolucionario, para algunos intérpretes europeos presenta un cuadro de muerte, violencia y caos. M. Bal, por ejemplo, comenta: «El libro de los Jueces habla de la muerte... En él está la muerte en todas sus formas, siempre violenta». Los relatos celebran la muerte abiertamente, y la muerte se relaciona con el género. Los hombres se matan unos a otros, y estos asesinatos son, con una sola excepción, asesinatos colectivos perpetrados en las guerras. Hay varones que matan a mujeres y mujeres que matan a varones. Un caudillo poderoso sacrifica a su joven hija inocente para cumplir un voto irracional. Jael mata a Sísara, y ese asesinato tiene una dimensión política, porque la víctima es un héroe y un jefe militar. «Esta fundamental disimetría es el hilo que nos conducirá por el laberinto del confuso, oscuro, enigmático libro de los Jueces»¹⁸.

En resumen, la lectura de los relatos bíblicos implica un momento de inculturación, es decir, los relatos se leen siempre a través de determinados códigos culturales. La comparación de las distintas interpretaciones permite descubrir una estructura en la diversidad. Hay diferencias, pero también se dan constantes que hacen posibles la confrontación y el diálogo. En el caso de Jueces se ha puesto en evidencia que ambos grupos de intérpretes han prestado especial atención al poder, a la opresión y a sus víctimas. Las divergencias están en el modo de interpretar la opresión (dónde se encuentra y quiénes son sus víctimas). En esta *concordia discors*, la hermenéutica intercultural puede desempeñar un papel importante para animar el diálogo sobre tales reclamos.

4. Acercamientos por las ciencias del hombre

Algunas de las llamadas ciencias humanas pueden brindar su aporte en la comprensión de los textos bíblicos si se las usa con criterios adecuados. Es el caso de los tres acercamientos que la Pontificia Comisión Bíblica presenta a continuación: acercamiento sociológico, acercamiento por la antropología cultural, y acercamientos psicológicos y psicoanalíticos.

1. Acercamiento sociológico

Este tipo de análisis no busca solamente reconstruir el medio social en que se compuso el texto. Esto ya lo estudia en parte el método histórico-crítico, cuando intenta determinar el *Sitz im Leben* o «contexto vital». Ahora se trata de entender los datos históricos a partir de los modelos teóricos que propone la ciencia sociológica.

En realidad, ya a comienzos del s. XX la perspectiva sociológica se había introducido en los estudios sobre los orígenes del cristianismo. Un punto de referencia importante ha sido la obra de K. Kautzky titulada *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung* (1908). En la segunda mitad del s. XIX, Kautzky se había formado en la escuela del evolucionismo científico y se había adherido con entusiasmo al darwinismo en sus varias aplicaciones sociales. Luego se puso a estudiar a fondo la obra de Marx y fue durante las décadas previas a la primera guerra mundial el principal ideólogo de la democracia social alemana. Su interpretación de los orígenes cristianos es por este motivo la de un militante marxista que participa en las luchas del proletariado moderno y analiza la formación y el primer desarrollo del cristianismo a partir de la concepción materialista de la historia elaborada por el marxismo. De ahí que pueda definir el cristianismo como «un movimiento formado por gente que provenía de los estratos sociales más pobres», es decir, por personas que pueden caracterizarse como «proletarios»¹⁹.

El carácter clasista del movimiento cristiano primitivo se vería confirmado por una importante serie de datos. Ante todo, en los documentos que se han conservado, especialmente en el evangelio de Lucas y en la carta de Santiago, está bien atestiguado el odio de los pobres y oprimidos. La comunión de bienes y el desprecio al trabajo indican además que el modo de vida de la comunidad, constituida según el modelo de los esenios, llevaba a la disolución del matrimonio y de los vínculos familiares. Al mismo tiempo, Kautzky subraya reiteradamente la poderosa capacidad organizativa del primitivo comunismo cristiano, puesta ya de manifiesto en la actividad de Jesús.

La fuerte cohesión de la comunidad más antigua explicaría también ciertas creencias, como la resurrección del fundador del movimiento. La proclamación de la resurrección de Jesús condujo luego a su identificación con el Mesías esperado por el proletariado judío, aunque el Mesías cristiano fue desnacionalizado y presentado como redentor universal, con capacidad para responder a la necesidad de liberación de todos los pueblos oprimidos. Así el movimiento consiguió sobrepasar rápidamente los límites de Palestina y encontró una

excelente acogida en los estratos proletarios del mundo pagano.

Más tarde, tras la insurrección de los judíos contra los romanos y la caída de Jerusalén –concluye Kautzky–, el cristianismo fue perdiendo progresivamente sus rasgos de movimiento proletario y comunista para abrirse a las clases más pudientes y cultivadas, hasta convertirse finalmente en la religión oficial del Imperio romano.

A pesar de este antecedente, el recurso a los métodos de las ciencias sociales suscitó poco interés entre los exégetas antes de las tres últimas décadas del s. XX. El principal centro de interés era entonces la dimensión literaria y el contenido teológico de los textos bíblicos, y la hermenéutica dominante, de tendencia existencialista, dejaba poco espacio para las cuestiones sociales. Pero el mayor obstáculo era probablemente el temor a reducir los hechos religiosos a meros epifenómenos sociales, vaciándolos de sus rasgos y significados específicos. Fue sin duda ese temor al reduccionismo, unido a la escasa familiaridad de los teólogos con las ciencias sociales, la principal causa que mantuvo a la sociología fuera de las investigaciones exegéticas.

Por tanto, había que esperar bastante tiempo para asistir a un significativo cambio de orientación. Un hito importante en la incorporación del método sociológico al estudio de la Biblia es la obra de Gerd Teissen, publicada en Alemania a partir de 1973. Por primera vez, Teissen se dedicó a examinar las relaciones existentes entre las tradiciones de los dichos de Jesús y sus implicaciones sociales²⁰. Así llegó a la conclusión de que el «radicalismo» de Jesús, particularmente su enseñanza sobre la separación de la familia y la renuncia a las riquezas manifiesta un *ethos* que sus seguidores asumieron y practicaron. Ese *ethos* no era un ideal utópico inalcanzable (como pretendía, por ejemplo, Lutero al hablar del Sermón del monte), sino la expresión de un estilo de vida propio de carismáticos itinerantes, que vivían al margen de la sociedad palestinese.

Esta tesis de Teissen provocó cierta agitación en el mundo de la exégesis académica, ya que no se podía analizar la ética de Jesús sin tener en cuenta las condiciones materiales y sociales de su época o del ambiente social y los intereses de sus seguidores. Al tradicional método histórico-crítico se unía ahora otra forma de abordar los textos bíblicos, que procedía de la perspectiva sociológica y arrojaba nueva luz sobre los hechos investigados.

A partir de esta situación, la Pontifica Comisión Bíblica juzgó que era conveniente emitir su punto de vista sobre la validez de este modo de acercamiento a la Escritura. Su juicio favorable no deja lugar a dudas: los textos bíblicos están ligados con relaciones recíprocas a las sociedades en las que vieron a luz por

primera vez; en consecuencia, el estudio crítico de la Biblia necesita un conocimiento tan exacto como sea posible de los medios sociales en que nacieron y se desarrollaron las distintas tradiciones bíblicas.

Así, por ejemplo, será importante para el estudio del AT analizar el modelo etnológico de una sociedad acéfala, la naturaleza de los lazos genealógicos o la centralización política de la monarquía. Para el NT, en cambio, es oportuno investigar la presencia y la influencia ejercida por los grupos «carismáticos» itinerantes en los inicios de la evangelización, o bien la estructura urbana del s. I y su relación con la organización social de las comunidades paulinas. No menos útil es examinar con los métodos de la sociología histórica los aspectos económicos e institucionales en las diversas etapas tanto del AT como del NT.

Hoy en día se utilizan muchos modelos de acercamiento a la Biblia desde la sociología. En los orígenes del cristianismo, por ejemplo, se percibe la tensión entre «helenistas» y «hebreos», que no provenía solamente de problemas religiosos, culturales y lingüísticos, sino que presentaba matices sociales y económicos (cf. Hch 6,1-6). Los «helenistas», en efecto, procedentes de la diáspora, gozaban por lo general de mejores condiciones económicas que los «hebreos» de Palestina. Esta diferencia generaba reacciones y situaciones de enfrentamiento que en los textos no siempre son evidentes a simple vista. En tales casos, la sociología puede desentrañar los problemas sociales y económicos y aportar valiosos elementos para su clarificación²¹.

Este acercamiento, como los demás, presenta también limitaciones obvias. Por un lado, la literatura canónica y extracanónica de la época no suele proporcionar datos suficientes para una adecuada reconstrucción del momento social. Por otra parte, la sociología tiende a prestar más atención a la dimensión económica e institucional de los hechos, en desmedro, en algunos casos, de los aspectos personales y religiosos.

A los reparos propuestos por la PCB se suman los de otros autores, que reconocen en principio la utilidad (y aun la necesidad) de recurrir ocasionalmente a los métodos sociológicos para la interpretación de los textos literarios, pero que no dejan de señalar al mismo tiempo sus limitaciones. Harold Bloom, por ejemplo, se refiere en especial a la crítica literaria de orientación marxista, que ha perdido vigencia en la actualidad, pero que tuvo en el pasado su hora de esplendor y aún ejerce una cierta influencia. La crítica literaria de inspiración marxista, recuerda Bloom, es siempre histórica y materialista. Toda la literatura se ve como un reflejo de las condiciones materiales de producción y de la lucha de clases. El autor no es un artista que trasciende en cierta medi-

da las condiciones de su tiempo y espacio, sino que es el producto de su época y su cultura. Por tanto, la idea de un escritor universal es un mito de la clase dominante, que se arroga el derecho de hablar en nombre de toda la sociedad, aunque los textos que produce no son más que el reflejo invertido de sus propios intereses.

Pero esta pretendida suspicacia crítica no le impide caer en sus propias trampas metafísicas. La más evidente de todas es la falacia teológica, algo mitigada en la actualidad, que le hace concebir la historia como un proceso que lleva ineluctablemente a la instauración de la sociedad sin clases sociales antagonicas. Esta ideología (en sus formas más ingenuas y dogmáticas) clasifica a los autores literarios en revolucionarios y reaccionarios, proletarios y burgueses, materialistas e idealistas, realistas y fantásticos; una clasificación cuyo primer término recibe *a priori* una valoración positiva, y el segundo, indefectiblemente, una negativa²².

2. Acercamiento por la antropología cultural

Este acercamiento está emparentado con el anterior. Es más, en décadas pasadas, y aún hoy, algunas escuelas y autores no los diferenciaban. El matiz que los distingue, según el Documento que analizamos, está dado fundamentalmente por el objeto que se pretende indagar y estudiar en cada caso. Mientras que la sociología se detiene más en los aspectos económicos e institucionales, la antropología cultural se centra más en la religión, el arte, el lenguaje, la vida cotidiana y todo lo que está relacionado con el desarrollo cultural del grupo social en cada momento histórico.

Con la palabra «cultura», dice C. Kluckhohn, la antropología designa «la manera de vivir de un pueblo, el legado social que cada individuo recibe de su grupo». El conjunto de categorías básicas para juzgar el mundo y la posición que el ser humano ocupa en él, el lenguaje, los principios éticos y religiosos, las estructuras sociales y todo aquello que ha sido creado por el hombre y que forma parte del medio ambiente en el que cada individuo se mueve, todo ese conjunto constituye la cultura. En una palabra, la cultura es un modo distintivo de vida que se transmite como herencia social de un pueblo.

Este modo de vida difiere de un pueblo a otro porque expresa distintas convicciones y creencias sobre la existencia y la convivencia humanas. Algunas pautas culturales son formuladas expresamente. Otras son premisas tácitas, condicionantes de la conducta colectiva pero que no llegan a ser formuladas por las personas que viven en ellas, precisamente porque no se alcanza a percibir las reflexivamente.

Toda cultura intenta perpetuar al grupo que le ha dado forma. Además, por ser un legado social, el modo de vida distintivo de cada cultura condiciona en mayor o menor medida la conducta de todas las personas que forman parte de ella. Por lo tanto, el acercamiento desde la antropología cultural estudia los diversos tipos de personas, atendiendo especialmente el medio social en el que están insertas. Los modelos teóricos que aplica tienen en cuenta los tabúes, los rituales, la educación, la casa, las relaciones familiares más comunes y muchos otros aspectos.

Estas determinaciones permiten establecer una distinción de capital importancia en la interpretación de los textos bíblicos, a saber, la distinción entre los elementos permanentes de la revelación divina, válidos para todos los tiempos, y los elementos transitorios y contingentes, que responden a una cultura particular en un determinado momento histórico. Pero, *al igual que otros acercamientos particulares, este acercamiento no está en condiciones, por sí mismo, de dar cuenta de la contribución específica de la revelación. Conviene ser consciente de ello en el momento de apreciar el alcance de sus resultados*²³.

Una obra contemporánea que desarrolla modelos de acercamientos exegeticos desde la antropología cultural pone como ejemplo el texto de Mt 19,12, con sus tres categorías de eunucos. La investigación se desarrolla a partir de algunas preguntas que la antropología cultural considera pertinentes: eunuco ¿se refiere a un «varón castrado» como, en general, lo entendemos hoy?, ¿por qué esta triple referencia?, ¿qué significaba para un palestino del s. I ser llamado eunuco?, ¿qué significados tiene en términos de funciones y valores sociales masculinos?, ¿cómo afecta esto en una sociedad marcadamente androcéntrica? A partir de estas y otras preguntas intentará analizar el texto teniendo en cuenta los elementos culturales explícitos e implícitos que intervienen en este dicho de Jesús²⁴.

3. Acercamientos psicológicos y psicoanalíticos

El psicoanálisis ha dejado fuera de duda la existencia de una actividad psíquica inconsciente, constituida por deseos y procesos psicológicos dinámicos, que escapan al conocimiento consciente pero que llegan a manifestarse bajo la forma de actos fallidos, olvidos, sueños y otra considerable serie de síntomas. En el inconsciente, verdadero sustrato de la vida psíquica, nacen los deseos, se forjan los fantasmas y se organizan las conductas y los lazos interhumanos. Sigmund Freud, el creador del psicoanálisis, dice que el análisis de los sueños es el camino real para la exploración del inconsciente.

Por otra parte, todo lo humano comporta afectividad. Ni siquiera la actividad racional está por completo exenta de *pathos*. La vida humana necesita la verificación empírica, la precisión lógica, el ejercicio racional, pero también necesita ser alimentada de sensibilidad y de imaginario.

La afectividad interviene en los desarrollos y manifestaciones de la inteligencia. El matemático es animado por la pasión hacia las matemáticas. Existe una pasión que funda la razón, y, en ciertos casos, la capacidad de emoción es indispensable para la puesta en funcionamiento de conductas racionales, hasta tal punto que la facultad de razonar puede verse disminuida, o incluso obstruida, por un déficit de emoción. Las pasiones confunden unas veces y otras esclarecen. Es lo que ocurre con el amor, que puede mostrarse extralúdico o totalmente ciego. Por tanto, no hay antagonismo sino complementariedad entre la pasión y la razón²⁵.

¿Pueden la psicología y el psicoanálisis aportar elementos para interpretar los textos bíblicos? La respuesta de la PCB es afirmativa: *La religión, como se sabe, está siempre en una situación de debate con el inconsciente. Ella participa, en una amplia medida, en la correcta orientación de las pulsiones humanas [...] La psicología y, de otro modo, el psicoanálisis han aportado, en particular, una nueva comprensión del símbolo. El lenguaje simbólico permite expresar zonas de experiencia religiosa no accesibles al razonamiento puramente conceptual, pero que tienen un valor para la cuestión de la verdad*²⁶.

La interdisciplinariedad practicada entre exégesis y ciencias psicológicas ha sido fecunda en la interpretación de visiones y audiciones apocalípticas, en el estudio de los ritos culturales y sacrificios, y en la comprensión del lenguaje bíblico, rico en general en metáforas e imágenes. La psicología puede explicar también realidades, actitudes y comportamientos que nos transmiten las descripciones de acontecimientos y personajes en los relatos bíblicos.

Estas disciplinas hacen su aporte siempre y cuando no se pretenda agotar el análisis con los puntos de vista psicológicos o psicoanalíticos. Es decir, no se los debe utilizar de manera exclusiva y excluyente, desconociendo la necesidad de otros métodos y acercamientos.

Es demasiado problemático dar en breve espacio ejemplos concretos de este acercamiento, porque habría que explicar la terminología y adentrarse en los principios y métodos del psicoanálisis y la psicología. Por eso nos limitamos a presentar dos referencias bibliográficas. L. Beiernaert aplica, con buenos resultados, una serie de conceptos e instrumentos psicoanalíticos al relato de Caín y Abel (Gn 4,1-16). A. Vlyen analiza todo el evangelio

de Marcos según la perspectiva de la concepción de narcisismo en la teoría de Freud²⁷. Particularmente importantes son asimismo los estudios de Antoine Vergote sobre algunos textos del AT y del NT²⁸.

5. Acercamiento contextual

Uno de los frutos más perdurables del Concilio Vaticano II ha sido la restitución de la Biblia al pueblo cristiano y el impulso dado al esfuerzo por hacerla comprensible mediante la homilía, la catequesis y una impresionante profusión de publicaciones y de otros instrumentos didácticos. Comprensible significa aquí «relevante». Es decir, se trata de presentar a las personas creyentes y a las no creyentes una Sagrada Escritura que tenga algo que decirles a ellas personalmente y que no les cuente únicamente historias salvíficas de Dios para otro pueblo y otros momentos de la historia.

En ningún proceso de la mente humana existe la «objetividad» absoluta. Todo estudio y toda apropiación intelectual implica inexorablemente una cierta carga de «subjetividad» por parte del que realiza el proceso. Lo mismo ocurre en el campo exegético. Todo acercamiento a un texto bíblico implica necesariamente, por parte del que interpreta, llevar un determinado punto de vista que, evidentemente, influirá en el análisis de los textos bíblicos.

Las líneas de acercamiento contextual no consideran la Biblia como una serie de normas o ideas atemporales, propuestas como normativas para todo tiempo y cultura, sino que concibe los textos y las tradiciones bíblicas como respuestas de fe a situaciones y comunidades concretas, en un intento de hacer significativa para ellas la Palabra de Dios. Este principio no dispensa, sino que obliga, a tener en cuenta el *contexto actual*, a fin de responder de forma adecuada a los problemas actuales. De ahí la necesidad de introducir un nuevo paradigma en la interpretación de la Biblia, que pasa de entenderla, no como un *arquetipo mítico*, sino como un *prototipo histórico* abierto críticamente tanto a su propia transformación como a los distintos modelos de comunidad y a las exigencias más fundamentales de la fe cristiana.

El «arquetipo mítico» relee los textos como normas universales, con lo que estos llegan a considerarse autoritativos y normativos para todos los tiempos y culturas. Al atribuir implicaciones universales a textos y situaciones concretas, ese modelo establece una forma ideal válida para todos los tiempos, un modelo de comportamiento y una estructura teológica inmutable para la comunidad que la reconoce como Sagrada Escritura. El «prototipo histórico», en cambio, ayuda a dar respuestas adecuadas a los nuevos desafíos, aspiraciones

y situaciones, desarrollando la tradición bíblica en su sentido más genuino. Por tanto, la tarea no consiste en buscar en la Escritura una copia exacta del presente ni una respuesta literal a nuestros problemas, sino la de hallar en ella *semillas* y *orientaciones* que nos permitan hacer vida hoy sus intuiciones más profundas, poniendo así en evidencia el carácter dinámico y activo de la tradición y del evangelio en la vida de la Iglesia.

A este paradigma no le basta con diferenciar entre el contenido de la revelación y su revestimiento cultural o su expresión histórica y lingüísticamente condicionada. Requiere, más bien, examinar los factores sociales, políticos o teológicos que influyeron en su formulación y canonización como Escritura, lo cual implica una necesaria integración entre la exégesis, la teología bíblica y la historia.

En este marco, que tiene en cuenta el punto de partida, el «desde dónde» se interpreta, se ubican los dos acercamientos que presentamos a continuación y que el Documento llama «acercamientos contextuales». Ellos son el acercamiento liberacionista y el feminista.

1. Acercamiento liberacionista

Las teologías latinoamericanas de la liberación surgieron en un clima de agudo conflicto social: miseria generalizada, riqueza provocativa de unos grupos minoritarios, incapacidad de los políticos para mejorar las condiciones de vida de los pobres. A partir de este contexto se emprendió una lectura renovadora y original de la Biblia y de la historia.

Entre los textos bíblicos releídos una y otra vez ocupó un lugar destacado el libro del Éxodo. La visión de sus compatriotas injustamente maltratados provocó la rebelión de Moisés, y Dios tomó el partido del rebelde: *Yo he visto la opresión de mi pueblo... Sí, conozco muy bien sus sufrimientos* (Éx 3,7). Otros textos igualmente motivadores fueron los oráculos del llamado Deuterocanónico, que anunciaron a los exiliados en Babilonia que el cautiverio había llegado a su fin: *Yo estoy por hacer algo nuevo; ya está germinando, ¿no se dan cuenta?* (Is 43,19).

En lo que respecta al NT, se ha dado gran importancia a la memoria de la Pasión de Cristo, actualizada sin cesar en la lectura litúrgica. Este recuerdo no trata de fomentar el dolorismo tan fuertemente arraigado en muchos cristianos, ni invita a la paciencia y a la resignación, sino que descubre en la Pasión de Cristo la perversión de los poderes que lo condenaron a muerte injustamente. Jesús fue la víctima inocente de una sociedad estructuralmente injusta, y el relato evangélico no pasa por alto las responsabilidades. Por eso los relatos de la resurrección presentan al que vive

para siempre mostrando a sus discípulos las huellas de sus heridas. El Cristo glorificado no deja de ser el Crucificado. Así el relato de la Pasión ya no es más un mero recuerdo del pasado, sino que se convierte en una exhortación a transformar el mundo para que la historia deje de estar sometida al ciclo repetitivo de la producción de víctimas.

Es evidente, por lo tanto, la estrecha vinculación entre las lecturas liberacionistas de la Escritura y la reflexión de los teólogos de la liberación. Pero como resulta imposible resumir en pocas palabras un fenómeno tan complejo como el que plantea esta forma de hacer teología, señalamos aquí únicamente algunos aspectos que se refieren a lo específicamente bíblico. El acercamiento liberacionista interpreta la Biblia desde un punto de vista particular: el de la situación de opresión que vive la mayor parte del pueblo en todo el mundo. Si la exégesis pretende ser fiel a la Escritura, no puede refugiarse en una pretendida neutralidad, sino que debe compartir la posición de Dios a favor de los pobres, de los necesitados y oprimidos.

El indudable valor de este acercamiento radica, sobre todo, en la insistencia con que afirma la necesidad de instaurar una praxis liberadora, fundada en la justicia, en la verdad y en el amor. Sostenida sin violencias ni odios, esta «causa» es realmente la «causa» del Evangelio de Jesús. De ahí el compromiso concreto con los débiles y sufrientes para superar la opresión social y cultural en la que están sumergidos.

En su análisis de este acercamiento, la PCB reconoce especialmente la lectura realmente fecunda que se hace del acontecimiento del éxodo (Éx 1-15). La liberación de la opresión a la que los israelitas estaban sometidos en Egipto es una clave hermenéutica para iluminar, entender y analizar las diversas opresiones sociales y políticas que sufre la gente más humilde. El acontecimiento también podría ser interpretado tipológicamente como expresión de la liberación del pecado por el «bautismo», cuya eficacia procede de la acción redentora de Cristo en su muerte y resurrección (cf., por ejemplo, 1 Cor 10,1-4)²⁹.

Como ya los hemos insinuado, una lectura que se hace desde el mundo de los pobres y oprimidos no puede ser neutral. Tiene que fundarse en un serio compromiso con la realidad, y en tal sentido no está de más recordar que la opción preferencial por los pobres, base fundamental de las lecturas liberacionistas de la Biblia, nació en la Iglesia de la compasión de los pastores y cristianos ante el sufrimiento y la pasión del pueblo. La experiencia que ellos tuvieron fue la misma que la de Jesús: *Misereor super turbas*. Luego, poco a poco, la reflexión y el análisis social permitieron ver con más claridad que detrás de esta opción hay dos fuerzas movilizadoras profundamente originales.

La primera es que los pobres son *sujetos históricos*: ellos tienen fuerza de utopía, de reflexión y de una práctica fundada en criterios que no son los predominantes en su entorno social. Impulsados por ese dinamismo, y juntos con otros, pueden transformar la sociedad e iniciar una historia distinta. Esta visión es un llamado de alerta para las iglesias que se contentan con practicar un cierto asistencialismo, trabajando para los pobres pero no *con* los pobres.

La segunda fuerza movilizadora radica en la capacidad de los pobres para fundar un nuevo modelo de Iglesia, más enraizada en la vida concreta de las personas, más comprometida con la justicia, más organizada bajo la forma de comunión y de participación que bajo formas subordinadas y piramidales.

Las lecturas liberacionistas de la Biblia han favorecido también la reapropiación de la Palabra de Dios por parte del pueblo. Cuando el pueblo, a partir de su propia vida, aprende a leer las Escrituras en su texto y contexto, empieza a sentir que su historia de penurias y padecimientos prolonga la historia del pueblo de Dios que nos relata la Biblia. Una historia en la que Dios siempre aparece junto a los que tienen menos y que enseña a criticar las estructuras injustas y la ausencia de comunión y participación. Así, iluminado por la Palabra de Dios, el pueblo empieza a soñar con otro tipo de sociedad, no solo para sí, sino para todos los seres humanos.

Otro aporte valioso de las lecturas populares y liberacionistas de la Biblia es que llevan a evitar los dos tipos de reduccionismo señalados por Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi*: el reduccionismo religioso y el político. La misión de la Iglesia no se reduce al ámbito religioso, como si los cristianos tuvieran que desinteresarse de los problemas temporales de la sociedad; ni tampoco se reduce al campo político, como si tuvieran que elaborar y llevar a la práctica un programa político de carácter mesiánico. La misión de la Iglesia es evangelizar, y la evangelización abarca tanto lo religioso como lo político. Lo religioso, por la palabra, por los sacramentos y por la formación de comunidades; lo político, por el compromiso a favor de la justicia social, de la vida amenazada y de la paz. La Iglesia habla evangélicamente (no políticamente) de la política y habla éticamente (no políticamente) de la dignidad de los pobres y de sus luchas por la vida y por los medios de vida.

Según el Documento de la PCB, la lectura liberacionista de la Biblia aún no ha dicho todo lo que puede decir. Sin embargo, como los otros acercamientos, comporta algunos riesgos que hay que señalar. Por un lado, debe evitar la parcialidad en la selección de los textos, admitiendo solo aquellos que refuerzan la perspectiva que se quiere defender. La búsqueda y la selección de los textos no deben ser uni-

laterales³⁰. Por otra parte, el compromiso con la liberación de las opresiones históricas que experimentan los empobrecidos ha llevado en algunos casos a la negación práctica de una escatología trascendente y meta-histórica, tal como la Escritura la presenta en muchos de sus libros y textos. Esta lectura es legítima en la medida que no sea reduccionista, es decir, que no pretenda agotar el sentido del texto negando otras interpretaciones igualmente válidas.

En este contexto parece oportuno aludir, aunque más no sea sumariamente, a la «redefinición de la teología de la liberación» que propone Clodovis Boff. Según el teólogo brasileño, la teología de la liberación necesita ser considerada 1) no *aparte*, sino *como parte* de la teología; 2) no como un cuerpo autónomo o un camino metodológico particular, sino como una pieza integrante del *organon* teológico, como un mecanismo indispensable en la producción teológica total; 3) no como *pars pro toto* (en el sentido de parte en lugar del todo), sino como *pars in toto* (es decir, como elemento dinamizante del todo).

Actualmente, en mayor o menor medida, la propuesta de la teología de la liberación se encuentra como diluida o diseminada en la reflexión teológica global, incluso en el discurso del magisterio: la opción preferencial por los pobres, la dimensión socioliberadora de la fe, la eclesiología de comunión y participación, la formación de comunidades de base. Más aún, hasta se podría decir que la teología de la liberación se acabó, por cuanto que ya en buena parte dio por cumplida su misión, a saber: la de hacer que la teología en cuanto tal se apropie de sus grandes intuiciones, de modo que el discurso teológico hoy, para ser lo que es, incorpore de un modo o de otro la dimensión socioliberadora de la fe.

En una palabra, la teología de la liberación es todavía válida e incluso necesaria si asume conscientemente su función de ser una teología al servicio de la teología universal, ayudando a despertar o estimular la incorporación en el pensamiento teológico de la dimensión liberadora de la fe (cf. Clodovis Boff, 2001).

2. Acercamiento feminista

En la segunda mitad del s. XX surgió en la Iglesia católica una nueva reflexión teológica sobre la «cuestión femenina», en conexión directa con la realidad sociocultural de nuestra época y fuertemente influenciada por el movimiento feminista. Los historiadores de la teología describen esta corriente como un fenómeno original, a semejanza de la teología de la liberación.

Este tipo de reflexión apareció en los Estados Unidos alrededor de 1960 entre mujeres universitarias de raza blanca. En los años 70

surgen tendencias más o menos divergentes, que se caracterizan por su radicalización crítica. En los años 80, especialmente debido a las traducciones del libro de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* («En memoria de ella»), la teología feminista se difundió ampliamente fuera del mundo anglosajón.

La teología feminista no es una corriente homogénea. De hecho, muchas mujeres consideran demasiado ideologizado el adjetivo «feminista» y prefieren hablar de teología «femenina», de teología «de la mujer» y de lecturas de la Biblia desde una «perspectiva femenina». Esta corriente plural está constituida por tendencias que en la práctica no aparecen en estado puro, sino que se entremezclan en una u otra proporción, de acuerdo con las propensiones personales y los distintos contextos.

En el contexto latinoamericano, sometido a la influencia política y cultural de los EE.UU. y cuna de la teología de la liberación, la reflexión de las teólogas ha prestado especial atención a la pobreza material, cultural y social de las masas populares, que afecta sobre todo a las mujeres. Ellas comparten con sus colegas de otros países la crítica al patriarcalismo, pero insisten, sobre todo, en otros factores que oprimen a las mujeres, como el racismo, la discriminación, la marginación y el «clasicismo», que muchas mujeres de posición acomodada contemplan pasivamente e incluso con cierta complicidad.

En su forma más radical, la «teología femenina de la liberación» invita a integrar a las mujeres en la categoría de los oprimidos. Por tanto, no se trata de una parcela más en el campo de la teología, sino de una crítica y de una reexpresión de la tradición cristiana en su conjunto. Su función consiste en fundar el lugar que corresponde a las mujeres dentro del cristianismo.

Ahora bien, si el acercamiento liberacionista aparecía demasiado complejo para realizar un análisis en pocas líneas, mucho más lo es el acercamiento feminista, por las diversas vertientes que el mismo presenta. El Documento de la PCB reduce a tres las distintas posiciones: 1) el *feminismo radical*, que rechaza totalmente la autoridad de la Biblia por considerarla un elemento más que fundamenta el dominio del varón sobre la mujer; 2) el *feminismo neo-ortodoxo*, que acepta la Escritura en la medida que esta toma partido por los débiles y por lo tanto por la mujer; 3) el *feminismo en su forma crítica*, que con análisis sutiles pretende leer entre líneas los textos del NT, redescubriendo el papel destacado que la mujer tenía en el movimiento de Jesús.

La valoración que el Documento hace de este acercamiento es de una gran apertura, especialmente en el párrafo siguiente: *Numerosos aportes positivos provienen de la exégesis*

*feminista. Las mujeres han tomado así una parte activa en la investigación exegética. Han logrado, con frecuencia mejor que los hombres, percibir la presencia, la significación y el papel de la mujer en la Biblia, en la historia de los orígenes cristianos y en la Iglesia*³¹.

Un ejemplo de acercamiento feminista no radical puede apreciarse en las lecturas que se hacen de los primeros capítulos del Éxodo. Los estudios y comentarios tradicionales se apresuran a hablar del papel de Moisés como liberador, y dejan de lado los prolegómenos que preparan dicho acontecimiento, donde las mujeres tienen un papel destacado. Dos mujeres se niegan a obedecer al faraón y no matan a los recién nacidos. La Biblia conserva los nombres de estas mujeres, Sifrá y Puá (Éx 1,15), que sin ayuda masculina frustran el proyecto homicida del opresor, mientras que no se menciona el nombre del faraón. Otras dos mujeres, la madre y la hermana de Moisés, secundan la tarea de las parteras, haciendo todo lo posible para que el niño sobreviva (Éx 2,2-4). Por último, la hija del faraón con su esclava permiten que el niño se salve, rescatándolo de las aguas (Éx 2,5-10). Esta secuencia de protagonismo femenino es frecuentemente ignorada o pasada por alto. La lectura feminista la descubre y la propone como clave de lectura hermenéutica, sacando interesantes y sugestivas consecuencias para la interpretación de la Escritura³².

Desde esta óptica, mujeres dedicadas al estudio científico de la Biblia han abordado la lectura femenina de los textos y han logrado reconstruir una historia de protagonismo y sumisión, de confrontación y silenciamiento. Así se ha llegado a una nueva interpretación y valoración de pasajes bíblicos importantes, tanto del AT como del NT, que se habían utilizado muchas veces para legitimar la sumisión de la mujer (como los pasajes de 1 Tim 2,15 y 2 Tim 2,3-5, que reducen la función de la mujer a la maternidad y al cuidado de los hijos). También se ha podido poner de manifiesto la gran cantidad de imágenes y símbolos femeninos que en ambos Testamentos se emplean para hablar de Dios, y, sobre todo, se ha prestado especial atención a la situación de la mujer en el movimiento de Jesús.

Sin embargo, y de acuerdo con un procedimiento reiterado en cada caso, el Documento también señala algunos límites que se deben tener en cuenta. Ante todo, hay que evitar una lectura tendenciosa de los textos y ser cautelosos en las conclusiones que se derivan de ciertas reconstrucciones demasiado hipotéticas, por falta de datos o argumentos decisivos. También se señala, en un último párrafo que puede resultar conflictivo, cómo la exégesis feminista aborda a veces críticamente el problema del poder en la conducción de la Iglesia³³.

6. Lectura fundamentalista

En este punto se habla de «lectura» porque la actitud fundamentalista ante la Biblia no puede ser catalogada ni como método ni como acercamiento. El fundamentalismo pretende entender todo «literalmente» (es decir, al pie de la letra) hasta en sus mínimos detalles. Se trata, en este caso, de una actitud «literalista» que excluye todo esfuerzo de comprensión del texto bíblico en su sentido más profundo³⁴. Por tanto, esta lectura tiene poco que ver con la búsqueda del sentido literal, que es un paso necesario en todo proceso de comprensión de los textos bíblicos. Con el pretexto de defender la verdad de la Escritura, se rechaza todo intento de interpretación y de exégesis, y así se termina adoptando una postura que contraría a la Biblia misma, donde la interpretación está presente en sus mismos escritos.

La principal falla del fundamentalismo está en que se niega a reconocer que la Palabra de Dios ha sido transmitida en lenguaje humano, condicionado por la mentalidad y la época de los escritores. De este modo desconoce uno de los principios básicos de la hermenéutica bíblica, que la Constitución *Dei Verbum* nos recuerda citando algunas reflexiones de san Agustín: *Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios ha querido comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras*³⁵.

El Documento no deja de reconocer algunos elementos positivos de las lecturas fundamentalistas (por ejemplo, su reconocimiento de la Biblia como palabra inspirada por Dios), pero insiste más bien en sus peligros. Los fundamentalistas creen que la Escritura posee «recetas mágicas» para todas las circunstancias en las que se puede encontrar un cristiano, en cualquier parte del mundo y en cualquier tiempo histórico. Las «recetas» valen para todos y de la misma manera; lo importante es descubrir en el texto sagrado la receta que cada uno necesita en cada momento³⁶.

Luego de mencionar los diversos límites y riesgos que conlleva esta actitud ante el texto sagrado, el Documento concluye sosteniendo que *el acercamiento fundamentalista es peligroso, porque seduce a las personas que buscan respuestas bíblicas a sus problemas vitales. Puede engañarlas, ofreciéndoles interpretaciones piadosas pero ilusorias, en lugar de decirles que la Biblia no contiene necesariamente una respuesta inmediata a cada uno de sus problemas. El fundamentalismo invita tácitamente a una forma de suicidio del pensamiento*³⁷. El fundamentalismo, como actitud anti-interpretación, es tremendamente peligroso por las consecuencias que puede traer. No vamos a detenernos en detalles históricos, ciertamente

discutibles, que serían objeto de una larga reflexión y estudio, donde las actitudes de este tipo dentro del cristianismo desfiguraron el rostro del Señor con elementos ajenos al verdadero mensaje del Evangelio³⁸.

En un momento de auge de movimientos y grupos fundamentalistas de diverso calibre e ideología, no solo fuera sino también dentro del propio cristianismo, las «recomendaciones» que hace el Documento son más que sugestivas. Invitan a revisar constantemente nuestra actitud ante los textos sagrados para no tergiversar su sentido impidiendo el conocimiento y la comunicación de la Palabra de Dios, escrita por hombres y en lenguaje humano.

Un ejemplo muy común de lectura fundamentalista es la afirmación taxativa de que el mundo fue creado exactamente en seis días de veinticuatro horas (cf. Gn 1,1-2,4a). Para el fundamentalismo no hay necesidad de hacer ningún tipo de análisis histórico-crítico ni de prestar atención al género literario. La ciencia está equivocada al hablar de eras geológicas y de evolución. Un fundamentalismo no tan radical puede aceptar a lo sumo un cierto «concordismo»³⁹, que trataría de hacer «concordar» los seis días de la creación con seis y solo seis períodos geológicos, porque así lo describe el texto. Pero tal conclusión resulta inaceptable, no solo por la negación del esfuerzo interpretativo, sino por su carácter superficial.

7. Las hermenéuticas filosóficas

En la sección II. A, el Documento de la PCB se refiere a la reflexión hermenéutica que ha tomado un nuevo impulso con los aportes de F. Schleiermacher, W. Dilthey y Martin Heidegger. En las huellas de estos filósofos, pero también apartándose de ellos, otros autores han profundizado luego los principios de la hermenéutica y sus aplicaciones a la Sagrada Escritura. Entre ellos se menciona especialmente a R. Bultmann, H. G. Gadamer y P. Ricoeur.

Ante la imposibilidad de exponer, aunque más no sea sucintamente, el pensamiento de todos estos autores, el Documento presenta algunas ideas centrales de los tres últimos: la imposibilidad de una comprensión sin «presupuestos» en Bultmann, la «fusión de horizontes» en Gadamer y la función de la «distancia» como preámbulo necesario para la justa apropiación del texto en P. Ricoeur.

Según Ricoeur, un texto es el producto de un múltiple «distanciamiento»: 1) respecto de la intención del autor; 2) respecto de las condiciones psicológicas o sociológicas de su producción; 3) respecto de la situación o entorno común al autor y a sus destinatarios; 4) respecto de sus destinatarios originales.

Al quedar fijado en la escritura, el texto se libera de todos estos elementos. El intérprete ya no los encuentra en el texto, de manera que no puede contar con ellos en el proceso interpretativo. El autor del texto en cuestión puede ser conocido o no; las circunstancias de su composición pueden ser reconstruidas solo hipotéticamente, y el texto ya no se dirige a sus destinatarios originales sino a todo el que sepa leer. La intención, el significado, son ahora *del* texto, y es el texto en sí, y no algo exterior a él, el que rige la interpretación. La hermenéutica debe adaptarse a esta naturaleza del texto para poder interpretarlo, y el problema que se plantea es entonces: ¿cómo puede el intérprete acceder al significado propio del texto?

Ricoeur responde que la autonomía del texto (es decir, la objetividad que ha adquirido en virtud del distanciamiento producido por la escritura) debe ser abordada a través de la disciplina objetiva del análisis estructural. Este método permite descubrir los códigos que configuran el texto, dándole una intención y un sentido independientemente del entorno de su producción original. Este significado no equivale a lo que el autor quiso decir a sus destinatarios en su propia situación histórica, sino que ahora el texto tiene un significado y una referencia, una *semántica profunda*, que el análisis estructural intenta desentrañar mediante el análisis de las estructuras y códigos inmanentes al texto. Esta *semántica profunda* ya no es la referencia directa a la realidad en que el texto fue escrito, sino una referencia indirecta, simbólica, metafórica a un mundo que podríamos habitar y a las posibilidades más auténticas que podríamos realizar en él. La Sagrada Escritura, por ejemplo, llama «ser nuevo» a la posibilidad más propia del ser humano. Por tanto, interpretar un texto ya no es captar la «intención» del autor, como pretendían Schleiermacher y Dilthey, ni es tampoco lo que entendieron los destinatarios originales, sino lo que el texto «dice», a saber, su semántica profunda⁴⁰.

Esta hermenéutica filosófica, tal como se presenta especialmente en los numerosos escritos de Paul Ricoeur, ha encontrado un eco importante entre los exégetas latinoamericanos y les ha abierto nuevas perspectivas para su interpretación de la Biblia. De un modo particular, les ha permitido superar los escollos representados paradigmáticamente por dos métodos antagónicos: el *histórico-crítico*, de orientación básicamente diacrónica, y el *estructuralismo*, abroquelado en la sincronía más estricta.

En un extremo, el método histórico-crítico se preocupa sobre todo por descubrir el sentido del texto, en su acepción más precisa, a saber: el sentido que el autor ha impuesto al texto en virtud de su intención de autor. En esta descripción es preciso subrayar las tres palabras clave: *el sentido, la intención, el autor*.

Obviamente, el autor es el autor histórico (Isaías, Lucas o Pablo); el lector, en cambio, no puede ser uno solo, sino que es tan numeroso como los que se deciden a leer las Escrituras. Pero esa multitud de lectores, a pesar del tiempo transcurrido entre la composición del texto y su lectura, es siempre *el mismo*, un lector neutral cuya única preocupación es descubrir el único sentido dado al texto por el autor. Así, autor y lector se encuentran en el sentido del texto, y ese sentido es único⁴¹.

En el otro extremo, cierto estructuralismo desvinculaba por completo al texto de su autor. Una vez puesto en marcha el mecanismo textual, ya nadie puede detenerlo. El sentido del texto irá en una dirección o en otra según la voluntad creativa del lector, que se convierte en cierto modo en coautor.

Este enfoque estructuralista tiene su atractivo, pero lleva finalmente a la casi total pasividad del texto y a la incomunicación entre el autor y el lector. En el texto liberado de su autor y de su contexto original, la proliferación del sentido ya no tiene límites y también es indefinido el proceso de la interpretación: el texto es una fuente inagotable de sentidos, y siempre es posible releerlo y reinterpretarlo de una manera nueva.

Para salir del conflicto planteado por estos dos extremos, se ha presentado, especialmente en América Latina, la «lectura hermenéutica» de la Biblia. Por una parte, era necesario rescatar, frente al método histórico-crítico, la relevancia actual de la Escritura; por la otra, se percibía la insuficiencia de una teoría que pone ante el lector un texto neutro con múltiples posibilidades de significación, cuya actualización queda librada a su arbitrio⁴².

En la línea propuesta especialmente por Gadamer, aun sin mencionarlo expresamente, la lectura hermenéutica de la Biblia parte de un presupuesto fundamental: toda comprensión es esencialmente *histórica*. La historicidad de la comprensión significa que el intérprete no puede anular su vinculación con la historia. No hay una toma de distancia que permita eliminar esta pertenencia primordial a la historia, aunque la conciencia de estar expuesto a la acción de la historia no se pueda objetivar totalmente, porque forma parte del fenómeno mismo.

Al mismo tiempo, la lectura hermenéutica hace trabajar una idea heideggeriana, puesta de relieve especialmente por Bultmann: no hay comprensión sin «pre-comprensión» (*Vorverständnis*). La comprensión no se reduce a la mera confrontación de un «sujeto» y un «objeto», porque antes de ser sujetos somos seres históricos, situados en medio de tradiciones y pre-juicios. Es la dimensión insuperablemente «subjetiva» de toda interpretación.

A partir de este planteo, la lectura hermenéutica rehabilita los conceptos de prejuicio,

autoridad y tradición, despojándolos del sentido peyorativo que habían adquirido en una modernidad centrada en la idea de sujeto autónomo, emancipado del pasado. Pero esta rehabilitación asume en la lectura hermenéutica una función eminentemente *crítica*: si la comprensión como ámbito previo a todo trato científico con el mundo es histórica, resulta impensable una lectura neutra de la Biblia. Toda lectura está condicionada por una determinada precomprensión, y puede ponerse al servicio de intereses múltiples y contradictorios. El lector privilegiado por su posición, su cultura o su autoridad puede «imponer» su sentido a los demás. Incluso el estudioso que explica quién escribió el texto, en qué circunstancias, a qué se refiere y qué quiere decir, ejerce también una función de dominio, porque está predeterminando la comprensión del lector. Así, hay lecturas de la Biblia que justificaron la esclavitud, el sometimiento de las mujeres, la discriminación racial y otras formas de alienación. Frente a esas desviaciones, es preciso asumir ahora una actitud crítica y poner la lectura de la Biblia al servicio de los procesos de liberación y de la opción preferencial por los pobres. Las personas humildes que practican la lectura popular de la Biblia, los teólogos de la liberación e incluso los exégetas de formación clásica que trabajan con procedimientos hermenéuticos muy refinados leen ahora la Biblia con una mirada nueva, creativa, eclesial y comprometida.

Estas lecturas no son arbitrarias, sino que se fundan en los aportes de la lingüística, de la semiótica y de la hermenéutica modernas. Mientras que la lectura histórico-crítica presupone *un* sentido objetivo, que está a disposición de quien se toma el trabajo de buscarlo, la lectura hermenéutica *no* presupone *un* sentido, sino que «cierra un sentido» a partir de muchos posibles.

Se entra en el texto a partir de la realidad cotidiana con sus dificultades, problemas y situaciones conflictivas. Desde allí se va profundizando en el texto hasta comprender su mensaje, para retornar luego a la situación presente, iluminada ahora por el esplendor de la Palabra. Es importante insistir en que esta «circularidad hermenéutica» empieza no en el libro sino en la vida, hecho que representa una ruptura con los procedimientos habituales.

A estas premisas se suman las establecidas por P. Ricoeur. Una vez fijado el escrito y puesto en marcha el proceso textual, ya no cuentan ni el autor, ni los destinatarios primeros del mensaje, ni el horizonte referencial originario del texto. El texto queda abierto a muchas lecturas posibles, y la pluralidad de lecturas surge de la polisemia propia del lenguaje concreto. Un texto es capaz de decir muchas cosas, aunque en el momento concreto de la lectura diga al lector precisamente una sola.

Lo que permite al texto decir muchas cosas es su «reserva de sentido», lo cual ha de ser tenido particularmente en cuenta cuando se tiene delante un texto religioso como el de la Biblia, lleno de metáforas y de expresiones simbólicas. La lectura es entonces, a un mismo tiempo, «producción y «apropiación» de sentido. Es también clausura parcial del sentido en una dirección con exclusión de otras. Cada vez que se lee brota un sentido y lo que se dice se transforma en cada lectura. La lectura del texto histórico debe estar al servicio de la realidad actual; su misión es desencadenar el texto de su anclaje histórico y recontextualizarlo.

Como la importancia de la interpretación crece en la medida en que los resultados pueden iluminar la situación presente, hay una búsqueda constante de «analogías» entre «entonces» y «ahora». Los resultados de la exégesis tienen que ser *importantes ya*, y no solo o en primer lugar para la comunidad académica, sino para un grupo grande de personas, en concreto, para el pueblo latinoamericano. De ahí que la balanza se incline con frecuencia hacia los intereses del contexto actual, a costa muchas veces de los intereses del texto mismo.

Esta lectura hermenéutica ofrece múltiples aportes positivos cuando se construye sobre una lectura histórico-crítica⁴³. Pero plantea serios interrogantes cuando tiende a relativizar los textos bíblicos en función de su preocupación por «actualizarlos». En tales casos, se suele afirmar, la «lectura actualizante» amplifica, profundiza, reevalúa o hace crecer el sentido inscrito por su autor o por una lectura normativa previa. Pero no siempre se explica con claridad cómo se efectúa este proceso sin incurrir en una manipulación de los textos.

Conclusión

En la introducción veíamos cómo un eunuco etíope planteaba a Felipe la problemática de la interpretación de las Escrituras, referida a un texto concreto del profeta Isaías (cf. Hch 8,30-34). Esa narración muestra a las claras la necesidad que tiene la Biblia de ser bien explicada para que su mensaje sea bien comprendido. En la segunda parte del relato, Felipe, haciendo uso de sus «conocimientos» y desde su «fe en Cristo», explica e interpreta el texto de Isaías en clave cristológica, para anunciar a aquel extranjero la buena noticia de la salvación (Hch 8,35-39). Hoy la «fe en Cristo» sigue siendo la misma, pero han cambiado muchos de los «conocimientos» de que disponemos en la búsqueda de la inteligencia de la fe. Esta realidad es quizá mucho más evidente en el caso particular de la hermenéutica bíblica, que hoy cuenta con medios más numerosos y sofisticados para desentrañar y explicitar el contenido de la Palabra de Dios.

En el tercer punto de esta nota, antes de adentrarnos en la explicación concreta de cada método, nos preguntábamos si los distintos acercamientos serían realmente útiles para la correcta interpretación de la Biblia. La respuesta del Documento fue clara y contundentemente positiva. Y, de hecho, no podía ser de otra manera, ya que negar la conveniencia de métodos y acercamientos «humanos» para la interpretación es negar parte esencial de los contenidos de nuestra fe que profesa que la Escritura es Palabra de Dios escrita por hombres y en lenguaje humano. Desconocer la «humanidad» de la Biblia es tan grave como desconocer su «dimensión divina». Hay que respetar ambas perspectivas para no caer en nuevas actitudes «monofisitas» de diverso calibre con respecto a la Escritura. Estas formas de pensamiento distorsionan y empobrecen las riquezas de nuestra fe, que afirma con claridad los dos postulados: la Biblia es Palabra de Dios pero escrita por hombres y en lenguaje humano⁴⁴.

Como lo hemos ido viendo, no cualquier tipo de análisis «humano» conviene y es apropiado a la particularidad de la Sagrada Escritura. De una manera o de otra, a todos los métodos y acercamientos se les hace más de alguna advertencia para que su aplicación pueda ser fructífera y no reduzca la fuerza de la Palabra de Dios revelada a los estrechos «límites» del lenguaje humano. Por eso podemos concluir con algunas observaciones de carácter general que se desprenden de los temas comunes que la Pontificia Comisión Bíblica ha destacado particularmente, al referirse a los distintos tipos de análisis:

– De todos los métodos y acercamientos presentados se hace en general una valoración positiva, poniendo de relieve los elementos que son útiles y provechosos para la interpretación de la Biblia. Esto, con distintos grados de insistencia, es común a todos los tipos de análisis que se presentan. Dejando de lado la lectura fundamentalista, por no tratarse ni de un método ni de un acercamiento exegético, sino, más bien, de la negación teórica y concreta de los mismos, esta actitud de apertura es señalada por el mismo Papa Juan Pablo II en el discurso de presentación del Documento: *Lo que impresiona a simple vista en este documento es la apertura de espíritu con que ha sido concebido*⁴⁵.

– Como toda realidad humana, estos métodos y acercamientos no son absolutos. Pueden tener perspectivas ideológicas no compatibles con el carácter propio de la Biblia y pueden ser mal utilizados en el estudio de los textos concretos. De ahí la necesidad de señalar los elementos negativos y de corregir, en el proceso de aplicación, lo que sea necesario para orientarlos y encauzarlos debidamente en conformidad con la trascendencia de la Palabra de Dios.

De los puntos anteriores se deriva algo que es evidente, pero que no siempre se tiene en

cuenta suficientemente: la Biblia es más importante que los métodos y acercamientos exegéticos. Estos pasan, se modifican, se dejan de usar, se olvidan, se perfeccionan, se reemplazan⁴⁶. La Biblia es siempre la misma, con su misma fuerza y su misma vitalidad. Es bueno, por lo tanto, no olvidar que los métodos y acercamientos están al servicio de la Escritura y no la Escritura al servicio de los métodos y acercamientos.

La invitación final, que explícita e implícitamente hace la Pontificia Comisión Bíblica, es la de la complementariedad de métodos y acercamientos exegéticos. Ninguno puede agotar en sí mismo la riqueza de la Biblia. Ninguno, tomado aisladamente, podrá desentrañar por sí solo el contenido y la reserva de sentido que posee todo texto escriturístico. Todos necesitan, en mayor o menor medida, ser completados por los otros. Se da así, en la exégesis, una suerte de interdisciplinariedad que, lejos de limitar la tarea interpretativa, la fecunda y la alimenta constantemente.

La lectura de la Biblia se ha enriquecido en los últimos tiempos con perspectivas traídas a la luz del día por los «nuevos sujetos teológicos». La lectura popular de la Biblia y los estudios realizados desde la perspectiva de la mujer han llevado a descubrir en la Escritura líneas de pensamiento y conflictos que pasaban desapercibidos y no eran tenidos en cuenta por la erudición académica. Las teologías surgidas en África, Asia y en las comunidades negras de los Estados Unidos han aportado profundos cuestionamientos, que obligan a releer los textos con nuevos ojos críticos. Las teologías latinoamericanas de la liberación han estado casi siempre acompañadas de enfoques hermenéuticos que contribuyeron a profundizar el mensaje bíblico, sus condicionamientos y posibilidades. De ahí la especial atención prestada a la *situación contextual*, tanto de los textos como de los lectores.

Contemporáneamente se ha ido elaborando un nuevo *instrumental metodológico*, surgido de la aplicación de las ciencias lingüísticas y sociales al estudio de la Escritura. Gracias a esta aplicación, la verdad revelada en los textos bíblicos aparece ahora mucho más enraizada en el suelo humano. Y este suelo y los elementos que de él nutren a los textos bíblicos son estudiados y expuestos con mayor rigor. De este manera, la interpretación de la Escritura ha encontrado una nueva primavera, permitiendo que surjan nuevas ramas y se renueve la vieja savia de las ciencias bíblicas.

NOTAS

1. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, San Pablo, Buenos Aires 1993.

2. Cf. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (de aquí en adelante: IBI) Introducción, b, p. 31.

3. IBI I, a, p. 32. La misma idea se repetirá más adelante: *...el estudio diacrónico continúa siendo indispensable para captar el dinamismo histórico que anima la Sagrada Escritura, y para manifestar su rica complejidad...* (IBI I, A, 4, p. 38); *...la naturaleza misma de los textos bíblicos exige que, para interpretarlos, se continúe empleando el método histórico-crítico, al menos en sus operaciones fundamentales...* (IBI Conclusión, p. 122).

4. Cf. IBI I, a, 4, p. 37.

5. Juan Pablo II, «Discurso de su santidad el Papa Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia», 13, en Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, p. 16.

6. Cf. IBI I, a, 4, p. 38.

7. Por tanto, sería un error confundir el método histórico-crítico con una teoría literaria que se reduce a la «estética de la producción del texto» e identifica el sentido con la «intención del autor» (es decir, con lo que el autor quiso comunicar en su propia circunstancia histórica). Así entendían el sentido la estética del genio en Herder y la hermenéutica de Schleiermacher: el sentido de un texto de Isaías coincide con la intención que tuvo el profeta al pronunciar su discurso. Por tanto, el intérprete tiene que ponerse en el lugar del autor y revivir de algún modo su experiencia (un pensamiento que Hegel convirtió en axioma al decir que para captar la esencia de una cosa es preciso reconstruir su génesis histórica). Por el contrario, una teoría literaria más reciente sostiene con razón que la partitura de un compositor no es todavía la ópera tal como se representa. La intención del autor (hecho psicológico) no se identifica sin más con el sentido de la obra (hecho literario). Una obra no leída es como una partitura. De manera semejante, solo al ser leída o proclamada en la liturgia la Biblia se revela como Palabra de Dios.

8. La retórica en sí no es «pura palabrería», como podría suponerse en la actualidad por la ambigüedad y el mal uso del lenguaje. Es, desde la antigüedad clásica, el «arte de persuadir».

9. IBI I, b, 2, p. 44.

10. IBI I, b, 3, p. 46.

11. Este es un posible modelo semiótico para interpretar las narraciones bíblicas que tratan sobre el «pedido de cosas». Los actantes son los elementos significantes que constituyen el tejido de relaciones dentro del texto. Sería algo semejante, aunque sin llegar a identificarse, a lo que normalmente denominamos «rol» o «actuación». Así puede encontrarse un actante emisor (da), un actante objeto (busca), un actante destinatario (recibe), un actante adversario (obstaculiza), etc.

12. Cf. W. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, p. 154.

13. Cf. W. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, p. 160.

14. *Leccionario*, Conferencia Episcopal Argentina, Conferencia Episcopal de Chile, Conferencia Episcopal Paraguaya, Conferencia Episcopal del Uruguay; Barcelona 1999, I, p. 859.

15. Cf. IBI I, c, 1, p. 48.

16. Cf. Norbert Lohfink, «Der Psalter und die christliche Meditation. Die Bedeutung der Endredaktion für das Verständnis des Psalters», *Bibel und Kirche* 47 (1992) 195-200.

17. IBI I, c, 3, pp. 52-53.

18. M. Bal, *Death & Dyssymmetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago-Londres 1988, p. 1; cf. también id., *Murder and Difference, Gender, Genre and Scholarship on Sisara's Death*, Bloomington e Indianápolis 1988.

19. La caracterización kautzkiana del cristianismo primitivo como un «movimiento» no debe sorprender, ya que a partir de la segunda mitad del s. XIX se empezó a utilizar la expresión «movimiento social» para designar una forma de comportamiento colectivo destinado a modificar o transformar de forma más o menos drástica el orden social existente, a partir de una determinada ideología y de una férrea organización. Obviamente, esta expresión se aplicó primero al «movimiento obrero» que acababa de nacer. Pero, una vez introducido en el uso común, la expresión podía aplicarse también al análisis sociológico de los fenómenos religiosos. Hoy en día es común hablar de «movimientos en la Iglesia» (cf. *Concilium* 301, junio 2003).

20. Estos estudios de Teissen están vinculados a la llamada «sociología de la literatura», disciplina cuyo principal objetivo consiste en analizar las relaciones entre los textos y las acciones humanas en cuanto socialmente condicionadas.

21. Para ampliar el tema se puede ver R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, pp. 145-185.

22. Cf. C. Gamarro, *Harold Bloom y el canon literario*, Campo de Ideas, SL, Madrid 2003.

23. IBI I, d, 2, pp. 56-57.

24. Cf. B. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, pp. 12-44.

25. Cf. A. R. Damasio, *El error de Descartes*, Ed. Crítica, Barcelona 1996.

26. IBI I, d, 3, p. 57.

27. Cf. para ambos autores J. Sánchez Caro, «Hermenéutica bíblica y metodología exegética», pp. 308-310.

28. Cf. también E. Drewermann, *Dieu guérisseur. La légende de Tobit ou le périlleux chemin de la rédemption. Interprétation psychanalytique d'un livre de la Bible*, Cerf, París 1993.

29. Cf. Comisión Episcopal de Fe y Cultura (Conferencia Episcopal Argentina), *La interpretación de las Sagradas Escrituras. Hermenéutica bíblica*, 8, 3, pp. 22-24.

30. Cf. IBI I, e, 1, p. 61.

31. IBI I, f, 2, p. 63.

32. Cf. P. Tribble, «Hermenéutica feminista y estudios bíblicos», pp. 47-48; M. Navarro y P. de Miguel (eds.), *10 Palabras clave en teología feminista*, Verbo Divino, Estella 2004.

33. Cf. IBI I, f, 2, p. 64. Es importante leer el párrafo final del comentario sobre el acercamiento feminista y la nota que lo acompaña.

34. IBI I, f, p. 65.

35. DV, 12,a.

36. Cf. A. Morin, «Fundamentalismo, exégesis y pastoral en América Latina», pp. 141-143.

37. IBI I, f, pp. 67-68.

38. Cf. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Santo Domingo. Conclusiones*, 139-141.

39. Si bien el concordismo da un paso adelante con respecto a la actitud absolutamente fundamentalista, su postura es profundamente acrítica y claramente ingenua.

40. Cf. R. Kerbs, «Sobre el desarrollo de la hermenéutica filosófica», en *Analogía* (Revista de Filosofía, México D.F.), 13 (1999) 3-33.

41. En esta posición extrema podría situarse también la hermenéutica heredada del positivismo del s. XIX, que llega hasta autores como Wittgenstein y Popper. Lo característico de esta hermenéutica es que hay solamente una interpretación válida. Las demás son en su totalidad incorrectas. La hermenéutica positivista se fija como ideal la «univocidad»; es decir: si algo se afirma o predica de cosas en un sentido completamente idéntico, ya no cabe la diversidad. Así, si hablamos de Júpiter, Marte y Saturno, sabemos que estos nombres designan planetas. No puede haber diversidad o significados distintos. Lo mismo habría que decir si esos nombres, en lugar de referirse a los planetas de nuestro sistema solar, designaran a los dioses romanos Júpiter, Marte y Saturno.

42. El teólogo dominico Claude Geffré es uno de los que más ha insistido en el carácter hermenéutico de toda teología: «Se puede definir la tarea de toda teología, en cada época de la historia de la Iglesia, como el esfuerzo por volver más comprensible y comunicativo el lenguaje ya estructurado de la revelación. Este lenguaje es privilegiado y normativo para la fe de la Iglesia, pero debe ser asimilado de manera viva en función de una situación histórica nueva y según categorías culturales diferentes. La teología asume entonces una función hermenéutica, medida a la vez por la fidelidad al testimonio escriturístico y por la necesidad de volver hablante, para el día de hoy, la Palabra de Dios» (Claude Geffré, «La Théologie, science de la foi» en el artículo «Théologie» de la *Encyclopaedia Universalis* [CD-Rom, v. 3]).

43. De ahí la prioridad que la PCB concede al método histórico-crítico como punto de referencia obligado de las demás métodos: *...la finalidad del método histórico-crítico es dejar en claro, de modo sobre todo diacrónico, el sentido expresado por los autores y redactores. Con la ayuda de otros métodos y acercamientos, él ofrece al lector moderno el acceso a la significación de la Biblia, tal como la tenemos* (I, A, 4).

44. Cf. DV, 12.

45. Juan Pablo II, «Discurso de su santidad el Papa Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia», 13, en PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, p. 16.

46. Refiriéndose al estudio de la Biblia, dirá el cardenal J. Ratzinger: *Tal estudio no está nunca completamente concluido: cada época tendrá que buscar nuevamente, a su modo, la comprensión de los libros sagrados* (J. Ratzinger, «Prefacio al Documento de la Comisión Bíblica», en PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, p. 23).

BIBLIOGRAFÍA

Se han tenido en cuenta obras generales que introducen en los diversos temas. Además se ha procurado que sean de fácil acceso y en español. En estas obras se encontrará la bibliografía más especializada para las personas que quieran profundizar algún tema en particular.

1. Documentos

Comisión Episcopal de Fe y Cultura (Conferencia Episcopal Argentina), *La interpretación de las Sa-*

gradas Escrituras. Hermenéutica bíblica, Oficina del Libro, Buenos Aires 1992.

Documentos del Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 321978.

Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, San Pablo, Buenos Aires 1993.

2. Métodos y acercamientos en general

Agua Pérez, A. Del, «Interpretación del Nuevo Testamento y métodos», *Estudios Eclesiásticos* 73 (1998) 3-42.

Antoine, G., «Panorama de metodología crítica», en AA. VV., *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura*, La Aurora, Buenos Aires 1978.

Beltrán Villegas, M., «El método de las ciencias bíblicas», *Teología y vida* 30 (1998) 207-211.

Caba, J., «Métodos exegéticos en el estudio actual del Nuevo Testamento», *Gregorianum* 73 (1992) 611-669.

Egger, W., *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, Verbo Divino, Estella 1990.

Flor Serrano, G., *Diccionario de la Ciencia Bíblica*, Verbo Divino, Estella 2000.

Galindo, F., «La interpretación de la Biblia en la Iglesia. Visión global del Documento de la Pontificia Comisión Bíblica», *Medellín* 88 (1996) 5-17.

Krüger, R., S. Croatto y N. Míguez, *Métodos exegéticos*, Publicaciones Educab, Buenos Aires 1996.

Navarro, M., «Tendencias actuales de la exégesis bíblica», *Sal Terrae* 82 (1994) 361-375.

Sánchez Caro, J. M., «Hermenéutica bíblica y metodología exegética» en Artola A., Sánchez Caro J., *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1992, 245-436.

Strecker, G. y U. Schnelle, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.

Stenger, W., *Los métodos de la exégesis bíblica*, Herder, Barcelona 1990.

3. Métodos y acercamientos específicos

Agua Pérez, A. Del, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Valencia 1985.

Aguirre, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1998.

Aletti, J., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992.

Baena, G., «El método histórico-crítico», *Medellín* 88 (1996) 19-47.

Boff, C. M., «Retorno a la *archê* de la teología», en *Alternativas* 18-19 (2001) 103-135.

Dolto, F., *El Evangelio ante el psicoanálisis*, Cristianidad, Madrid 1979.

Dupont-Roc, R. y Mercier P., *Los manuscritos de la Biblia y la crítica textual*, Verbo Divino, Estella 2000.

Guijarro Oporto, S., «La Biblia y la Antropología Cultural», *Medellín* 88 (1996) 85-105.

Holmberg, B., *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1995.

- Kautzky, K., *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, Dietz, Stuttgart 1908.
- Malina, B., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.
- Marguerat, D. y Bourquin, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000.
- Moitel, P., *Relatos del Evangelio*, Verbo Divino, Estella 1997.
- Mora Paz, C., «Los métodos de análisis literario. El método pragmalingüístico», *Medellín* 88 (1996) 49-84.
- Morin, A., «Fundamentalismo, exégesis y pastoral en América Latina», *Medellín* 88 (1996) 139-152.
- Perelman, Ch., *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* (Biblioteca Románica Hispánica. Manuales 69), Gredos, Madrid 1989.
- Ramírez, A., «Acercamientos psicológicos y psicoanalíticos para la interpretación de la Biblia», *Medellín* 88 (1996) 107-122.
- Ska, J., J. Sonnet, A. Wénin, *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2001.
- Theissen, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.
- Trible, P., «Hermenéutica feminista y estudios bíblicos», en Loades A. (ed.), *Teología feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.
- Wit, J. H. de, «Leyendo con Yael: Un ejercicio en hermenéutica intercultural», en *Los caminos inexhaustibles de la Palabra* (Festschrift J. S. Croatto), Lumen, Buenos Aires 2000, pp. 11-65.
- Zimmerman, H., *Métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1969.

La exégesis judía

Domingo Muñoz León

La vida de Israel ha ido formándose en torno a la Palabra. A los antiguas tradiciones de los Patriarcas y de Moisés, o con referencia a Moisés, se han ido añadiendo las intervenciones proféticas, las ordenaciones culturales con los credos y salmos, y las sentencias de los Sabios.

Todo este cuerpo ha debido recibir una referencia escrita en el Libro de la Ley (Deuteronomio) y algunas otras secciones del futuro Pentateuco y en las primeras colecciones de los oráculos de Oseas y Amós en el Norte y de Isaías, Jeremías y Ezequiel en el Sur.

Esta primera organización de las tradiciones antes del destierro implicaba ya una cierta exégesis o interpretación de los materiales tradicionales.

Durante el destierro y tras el retorno se realizó ya una fundamental labor de reflexión sobre la Palabra. En ello interviene decisivamente el Segundo Isaías. La labor de recopilación de las tradiciones y textos religiosos llega a una cierta culminación con la redacción del Pentateuco en tiempo de Esdras (428 a.C.) y con la recopilación de las tradiciones proféticas, litúrgicas y sapienciales. La expresión «La Ley, los Profetas y los Escritos» (cf. Lc 24,44) remite a un texto escrito de carácter en cierto modo normativo sobre el que se centró la vida de la Comunidad postexílica.

Los pilares de esa Comunidad son los siguientes:

- La profesión monoteísta tal y como se formula en la última redacción del Deuteronomio (32,39) y en la proclamación del Deuterocanónico (Is 43,11; 44,6; 45,22).

- La centralidad de los diez mandamientos promulgados en el Sinaí (Éx 20) y de las prescripciones del Código de la Alianza del Éxodo (20,22-23,33) y de la Ley de Santidad del Levítico (17,1-26,46).

- La santidad del templo como lugar de la presencia divina (Éx 29,45).

- La idea de la restauración de Jerusalén en gloria como término de las promesas divinas

proclamadas por el Tercer Isaías (Is 56-66) y por el Segundo Zacarías (Zac 9-14).

- La esperanza mesiánica alentada por los Profetas. Esta esperanza se expresa con la idea de un sucesor de David (2 Sam 7) o de un vástago de la casa de Jesé (Is 7,14; 9,1ss; 11,1ss) a veces reinterpretada con la imagen del Servidor de Yahvé (Is 42,1ss y conjunto del Poema del Servidor) o con la figura del Hijo del hombre que viene con las nubes del cielo (Dn 7) ya sea entendida en dimensión colectiva o individual. Todo ello se hace presente en la literatura intertestamentaria (Targum, Salmos de Salomón, *Libro de las Parábolas* en el Henoc etíópico, etc.).

Una vez formado el núcleo de la Ley, los Profetas y los Escritos, comienza una etapa de relectura e interpretación que llamamos exégesis judía. A continuación indicamos las principales etapas y puntos de vista.

1. La traducción de los Setenta (LXX)

La restauración o reconstrucción de Jerusalén se había producido durante el imperio persa. Una nueva situación mundial aparece con la caída de este Imperio tras la victoria de Alejandro Magno en el 333 a.C. Comienza así un período de helenización de todo el oriente próximo con los Seléucidas como dueños de Palestina y Siria y con los Tolomeos reinando en Egipto. Aquí hacia el año 250 a.C. tiene lugar un acontecimiento de trascendental importancia para la exégesis judía. Se trata de la traducción de la Biblia hebrea al griego, traducción llamada de los Setenta. En efecto, la traducción de los Setenta es una primera forma de interpretación del texto. La manera de traducir el Nombre divino, el tratamiento de algunos antropomorfismos, la idea monoteísta expresada en la traducción de términos como «hijos de Dios», etc., todo ello implicaba una nueva presentación del texto bíblico que se enriquecía con las aportaciones de la exégesis judía.

2. La crisis macabea y la interpretación de las Escrituras: el nacimiento y eclosión de la apocalíptica

La persecución de Antíoco IV Epífanes (175-164/-163 a.C.) iba directamente contra los pilares de la Comunidad postexílica que hemos enumerado más arriba: el monoteísmo es ultrajado con la instalación de la abominación de la Desolación (la estatua de Zeus Olímpico en el templo de Jerusalén); Jerusalén es profanada; y el templo saqueado; los santos (el pueblo de Dios) son cruelmente perseguidos y asesinados.

En este momento tiene lugar la eclosión de la apocalíptica. Con ella entramos en una nueva dirección de la literatura bíblica y de la exégesis judía. Salvo el libro de Daniel, el judaísmo oficial no aceptará en su Canon la producción apocalíptica. No obstante, el fenómeno es de gran importancia dentro de la exégesis judía.

Podemos hablar del movimiento apocalíptico y del género literario de «apocalipsis». Comenzaremos por el movimiento que nos lleva hasta la misma raíz del fenómeno.

a. *El movimiento apocalíptico: Circunstancias históricas y principales características*

La producción literaria de «apocalipsis» es la plasmación de un movimiento ideológico. Este movimiento ha ido cuajando poco a poco y en sucesivos momentos.

Los precedentes de la apocalíptica están en el mensaje profético, en el que hay que distinguir una doble función. La primera consiste en adaptar la Palabra a las necesidades del pueblo, interpretar la Palabra de Dios al pueblo, recordar la Alianza y las obligaciones contenidas en ella. La segunda función consiste en mirar hacia el futuro para prometer la salvación o para predecir el castigo (el destierro). Después del destierro, la profecía sirve sobre todo para consolar y prometer la futura intervención salvadora de Dios.

La apocalíptica surge, pues, en el momento en que se clausura el ciclo profético. Viene a ser como un sucedáneo de la profecía en el s. III a.C. El fin primario es ahora predecir la futura intervención de Dios. Proseguían así la línea profética que anunciaba el juicio de Dios sobre la humanidad pecadora, una intervención divina para restaurar la justicia del pueblo oprimido y para vengar los pecados de la humanidad. Ciertamente no se olvida el traer a la conciencia del pueblo la grandeza del don y los compromisos de la adhesión a la Alianza, ni la invitación a mejorar la situación moral del pueblo.

La catástrofe del 587 y el destierro debió evocar la idea del Fin. Ezequiel, que nos describe el carro de Dios (cap. 1), nos habla tam-

bién del combate de Gog, rey de Magog, contra el pueblo elegido y su derrota (Ez 38-39).

Otro momento importante, ya tras la restauración del segundo templo, debió de ser la conmoción por las conquistas de Alejandro: «Se tambalea la tierra» (cf. Is 24,1ss). El llamado Apocalipsis de Isaías (Is 24-27) y otras secciones apocalípticas del mismo libro entran ya en el movimiento apocalíptico, aún sin adoptar el género literario de apocalipsis.

Elementos de este movimiento apocalíptico encontramos en las visiones y audiciones de los últimos libros proféticos: oráculos contra las naciones de Jeremías (25,13-28 y caps. 46-51) y Deuterocacerías (Zac 9-14).

El intento de asaltar al templo de Jerusalén por Alejandro Magno y posteriormente por Antíoco III (223-187 a.C.) (mediante su ministro Heliodoro) fue otro momento más para hacer pensar en el Fin. Surge entonces un judío genial, el autor de las partes más antiguas del *Libro de Henoc* (etiópico) que se siente inquietado por la situación de Israel bajo la dominación helénica (los Lágidas), es decir, hacia el año 200. Dicho autor intenta dar una explicación de la situación de corrupción de la humanidad y de la situación de Israel presentándolo todo ello como predicho por un personaje bíblico famoso (Henoc). Había nacido el movimiento apocalíptico.

Unos años más tarde el ataque frontal de Antíoco IV Epífanes a la religión hizo caer en la cuenta al autor del libro de Daniel que Dios no podía menos de intervenir. El final debía estar en puertas. Los muertos habían de resucitar. Los malos (también los israelitas que se habían pasado al enemigo) debían ser castigados más allá de la muerte. En este mundo el reinado de Dios (Hijo del hombre) había de imponerse a los reinos idólatras y perseguidores (las cuatro fieras) (Dn 7).

El movimiento apocalíptico cobrará de nuevo fuerza tras la destrucción del segundo templo. Esta vez será el dominio romano el que será representado con la figura de la Cuarta Bestia que será aniquilada por el Mesías (el León de Judá). Sobre ello volveremos más adelante al tratar del 4º de Esdras y de 2º de Baruc.

El movimiento apocalíptico prenderá también en el cristianismo. Sin estar totalmente de acuerdo con la frase de Käsemann («la apocalíptica es la matriz del cristianismo»), sí es preciso reconocer que el cristianismo adopta muchos e importantes puntos del movimiento: figura del Hijo del hombre, idea de la proximidad del Fin, concepción del Príncipe de este mundo (véanse las secciones apocalípticas de los sinópticos y las cartas de Pablo a los Tesalonicenses). El Apocalipsis de Juan, paralelo y contemporáneo de los apocalipsis judíos del 4º de Esdras y 2º de Baruc, es la plasmación de las formas características y originales del movimiento apocalíptico cristiano.

Como características más destacadas del movimiento apocalíptico se pueden señalar las siguientes:

- Conciencia de que se aproxima la intervención divina (Día de Yahvé) para salvar a los elegidos oprimidos y castigar a los malvados opresores.

- Pesimismo sobre el sentido del devenir de la Historia. Se constata una degradación progresiva que solo puede remediar la intervención divina. Esta degradación es fruto de la perversión de los poderes demoníacos (caída de los ángeles) o del pecado de Adán.

- Conciencia de ser objeto de una persecución injusta por parte de los poderes idólatras, situación que clama al cielo pidiendo la justicia divina.

- Conciencia de que, solamente en este mundo, no puede realizarse la justicia verdadera (esto sobre todo a la luz del martirio).

- Búsqueda de soluciones en los testimonios de los profetas referentes al futuro. Esta solución se presenta en la mayor parte de los casos con la esperanza del Mesías; en otros casos con la mirada puesta en la intervención divina sin intermediarios.

b. *El género literario de apocalipsis*

Un apocalipsis es una obra literaria que contiene las revelaciones otorgadas a un hombre célebre de la historia de Israel, por medio de visiones o sueños, y asimismo también por medio de comunicaciones divinas como mensajes, manifestaciones de ángeles, etc.

Las visiones pueden a veces describirse como verdaderos viajes celestes como en el caso del 1 de Henoc. Pero generalmente son visiones en que se representan los imperios idólatras bajo formas animalescas y el reino de Dios como forma humana (Daniel, Henoc etiópico, 4º de Esdras, Apocalipsis de Juan). Las visiones pueden recibirse en momentos de éxtasis o en sueños.

La interpretación de las visiones es un momento decisivo para el género. Puede hacerse mediante un ángel intérprete, como en el caso de Daniel, del 4º de Esdras o del Apocalipsis de Juan. A veces Dios mismo revela el misterio al vidente.

La apocalíptica hereda de la profecía las visiones, las audiciones y los contenidos escatológicos. Pero los que comunican el mensaje ya no son profetas contemporáneos del pueblo (personas concretas históricas del presente) sino antepasados a los que se atribuyen la revelación.

Además el énfasis se pone en el Fin.

El contenido teológico de las revelaciones es muy amplio:

- Las maravillas del trono divino (*ma'ase Merkabah*).

- Los secretos de la creación (*ma'ase Bereshit*) (en orden a exponer el poderío de Dios y su dominio sobre la historia posterior).

- El origen del mal en la humanidad por el pecado de los ángeles o de Adán y la corrupción consiguiente.

- La doctrina bíblica de los privilegios de Israel por su elección y por la donación de la Ley y el contraste con la situación de hecho (desierto, persecución, etc.)

- La proximidad del fin del mundo deducida de la partición de la historia en períodos y la afirmación de que el momento en que se encuentra el lector forma parte de las últimas etapas.

- La división de la historia de los imperios en períodos y su juicio en función de su relación con la historia del pueblo elegido. Así en las visiones de Daniel podemos reconstruir la historia de los grandes imperios de Oriente Próximo y el advenimiento del «reino de los santos».

- La descripción del final de la historia como un combate definitivo entre las fuerzas del mal y las del Mesías (o la intervención de Dios).

- La creencia en el más allá con la resurrección y el juicio universal con la salvación de los buenos en el Paraíso y de condenación de los malos en la *Gehenna*.

- La introducción de la resurrección (y del Paraíso y *Gehenna*) lleva a la distinción de los dos *eones*: el mundo presente y el mundo futuro.

La *pseudoepigrafía* (pseudonimia) es un elemento importante de este género literario. En los siglos del ámbito de la literatura intertestamentaria encontramos apocalipsis que figuran con el nombre de casi todos los personajes célebres de la historia bíblica: Adán, Henoc, Abraham, los doce Patriarcas, Moisés, Elías, Daniel, Esdras, Baruc.

El procedimiento de la pseudoepigrafía tiene una doble función. En primer lugar, dar valor al contenido del libro. En segundo lugar, hacer posible una distancia histórica desde la que se cuenta la historia futura. Al recorrerse el velo (de ahí el término «apocalipsis»), se descubre un capítulo de la historia. Precisamente este interés por los períodos de la historia es una de las características de la apocalíptica.

El mundo de la apocalíptica tiene una cosmografía muy característica, fruto de la confluencia de las tradiciones bíblicas, mesopotámicas, cananeas y helénicas. En cuanto a la geografía distinguen siete grandes montañas y el país de los aromas. En la montaña del Este está el Jardín de Edén o Paraíso. En la montaña del Norte está la morada de Dios. La apocalíptica distingue diversos cielos y varias categorías de ángeles. Jerusalén es el ombligo del mundo. Los ríos reciben una función en

esta geografía mítica. Las concepciones del Sheol, del Abismo o Hades sirven para la representación del mundo debajo de la tierra.

c. *El libro de Daniel y su reinterpretación de la Escritura*

La reacción judía a la situación creada por la persecución de Antíoco IV Epífanes se hace presente en la visión apocalíptica del libro de Daniel. Las líneas generales del contenido de las visiones e interpretaciones son las siguientes:

– Visión de las Bestias y del Anciano de días que entrega el Reino al Hijo del hombre (Dn 7; véase también la visión de la estatua del cap. 2). A los imperios idólatras (Bestias) le sucederá el imperio del Hijo del hombre al que Dios otorga el poder y el reino. Ello significa que los perseguidores serán castigados por Dios y el Reino será entregado a los Santos del Altísimo (los ángeles, el pueblo elegido, el Mesías).

– Los mártires resucitarán para la vida (Visión del cap. 12).

Estamos ante una nueva comprensión de las Escrituras. Se reafirman los principios de siempre y se sacan nuevas consecuencias. La literatura apocalíptica es esencialmente un desarrollo de la profecía y de la Escritura en su conjunto.

Así como el libro de Daniel en su visión del cap. 7 interpretaba el tema del reinado de Dios y del Día de Yahvé (el juicio divino sobre los imperios idólatras), así en el cap. 9 encontramos actualizado el sentido de los setenta años que había profetizado Jeremías convirtiéndolo en setenta semanas de años.

d. *El recurso a la Biblia en los pseudoepígrafos*

La literatura pseudoepígrafa contemporánea de Daniel o heredera de su espíritu es un exponente de la labor exegetica propia de la apocalíptica. Veamos algunos ejemplos más significativos:

– *El 1 de Henoc* (o: Henoc etiópico) investiga el origen del mal atribuyéndolo a la corrupción introducida por los ángeles (*Libro de los vigilantes*) con referencia a Gn 6; asimismo en el *Libro de las Parábolas* (caps. 37-71) interpreta en sentido individual la figura del Hijo del hombre como juez escatológico con referencia a Dn 7; también describe la sucesión de los imperios (en el Apocalipsis de las Semanas).

– *Los testamentos de los doce Patriarcas* repasan la historia bíblica de Génesis con intención moralizante y con visión de futuro. Los testamentos de Leví, Judá y José contienen un desarrollo del tema del Salvador prometido.

– *El Libro de los Jubileos* ofrece una relectura de toda la historia bíblica desde el comien-

zo del Génesis hasta Éxodo 12, destacando las instituciones patriarcales y mosaicas y la celebración por las Patriarcas de los principales fiestas judías. Es un modelo de exégesis mística entendiendo por ello el tratamiento libre del texto bíblico.

– *Los Salmos de Salomón* vuelven en forma literaria de alabanza o de plegaria sobre la profecía acerca del descendiente de David y la figura del Rey mesiánico.

3. Los esenios: La Comunidad de Qumrán y su interpretación de la Biblia: un judaísmo que se autocalifica como nueva alianza

Aunque varios autores, especialmente Flavio Josefo, nos habían hablado de la secta de los esenios, han sido los manuscritos encontrados en Qumrán los que nos han informado de los detalles concretos de la existencia de esta porción del judaísmo y de su producción literaria. De los esenios como secta existe una inmensa bibliografía. Aquí nos interesa el examen de la literatura de Qumrán en cuanto a la dirección exegetica que toma un determinado grupo judío que relee la Escritura (especialmente los Profetas) con la intención de ver reflejada la situación que vive su generación.

a. *La literatura propia de la Comunidad*

Los judíos que se retiran a mediados del s. II (a.C.) al desierto de Judá (junto al mar Muerto) llevan una preocupación fundamental: llegar a la fiel comprensión de las palabras divinas contenidas en la Ley y los Profetas. Según ellos, el culto del Templo ha sido manchado por los sacerdotes de la dinastía asmonea sucesores de los Macabeos. En consecuencia, es necesaria una renovación de la Alianza por el Espíritu de la Verdad.

El mentor de esta Comunidad, el Maestro de Justicia, es una de esas figuras que crean escuela. Es sin duda un sacerdote que tiene una alta idea de la misión sacerdotal. Por ello se opone al Sacerdote Impío (según algunos se trata de Jonatán o de Hircano). La unión de sacerdocio y realeza que pretenden los Asmoneos significa para el Maestro de Justicia una impiedad. Es preciso separarse y formar una comunidad fiel a la Alianza y a la interpretación verdadera de la Torá y de los Profetas.

En orden a la fundación de la Comunidad escribe (él o sus discípulos) las Reglas de la Comunidad, los Himnos y la Guerra. Son importantes también los Testimonios o cadenas de profecías, los textos de plegaria y de bendición, así como la liturgia de la Nueva Jerusalén. En cuanto a la interpretación de la Biblia, se produce una verdadera escuela cuyos ele-

mentos principales damos sucesivamente a continuación.

b. *Principios, procedimientos y contenidos de la interpretación escriturística en Qumrán*

El principio fundamental de interpretación parece ser la revelación de los misterios al Maestro de Justicia. Esos misterios se refieren al designio divino de fundar la Comunidad y a la destrucción de los impíos. Es, pues, una explicación esotérica y actualizante; una exégesis basada en la autoridad del Maestro de Justicia, al que se considera conocedor de los misterios del texto sagrado.

En cuanto a los procedimientos, métodos y técnicas del tratamiento e interpretación de la Escrituras, podemos indicar que una de las actividades principales es la copia de manuscritos del texto bíblico. Estas copias se han convertido en los testimonios más antiguos de la Escritura.

Junto a ello está la labor de traducción del hebreo al arameo (*Targum*). El caso más notable es el Targum de Job de la Cueva 11; también hay fragmentos de Targum al Levítico.

Las obras de interpretación de la Biblia son los llamados *pesharim* (interpretaciones). La Literatura de Qumrán se centra en la interpretación de las profecías. El *peshet* (interpretación) es una relectura de los textos escatológicos proféticos aplicándolos a la situación de la Comunidad. Los principales *pesharim* encontrados son los de Habacuc y Nahum. Pero la lectura profética debía ser muy intensa, como lo demuestra la abundancia de ejemplares de Isaías.

Entre la producción literaria de Qumrán hay otros libros como el Génesis Apócrifo que representan una lectura de la Ley actualizada y con una serie de adiciones derásicas sobre el texto del Génesis.

Un escrito de primera importancia es el Rollo del Templo, que supone la actualización de la legislación del Éxodo, del Levítico y del Deuteronomio.

Otros escritos donde es visible la interpretación escriturística son las colecciones de «Testimonios» en que se agrupan lugares bíblicos relativos a diversos temas, especialmente el mesiánico. Estas agrupaciones son ya en sí mismas una selección y una interpretación.

— En cuanto a los contenidos de la interpretación *targúmica*, en general los sectarios se entienden a sí mismos como la realización de la Comunidad de Alianza por la renovación del Espíritu de Dios. La cláusula fundamental es la Ley de Moisés.

El Templo y Jerusalén se contemplan como centros del futuro ideal una vez que hayan sido purificados.

El auténtico intérprete es el Fundador de la Comunidad, el Maestro de Justicia.

Dios concedió la Alianza en el Sinaí. Dios ha prometido para los últimos tiempos una renovación de la Alianza y esto ha sido revelado al Maestro de Justicia. La Comunidad de Qumrán es, pues, una Comunidad de Alianza renovada por la presencia de los ángeles, la revelación de los misterios y la consagración de los miembros (cf. Regla de la Comunidad). En el Documento de Damasco se habla dos veces de la «Nueva Alianza» en el sentido de mayor profundización del cumplimiento de la Alianza de Moisés tal y como es explicada por el Maestro de Justicia (sobre todo en la cuestión del Calendario): CD-A VI,19: «Y el día del ayuno, según lo que habían hallado los que entraron en la Alianza Nueva en la tierra de Damasco»; CD-B XIX, 33-34: «Y así todos los hombres que entraron en la Alianza Nueva en la tierra de Damasco».

La Comunidad debe preparar el Camino del Mesías de Aarón y del Mesías de Israel: 1QS IX,11. En este lugar se habla también de «el Profeta». Los Mesías de Aarón y de Israel representan un intento de solución ante la complejidad de la tradición bíblica sobre el sacerdocio y la realeza.

Los oráculos proféticos sobre los *Quittim* se deben aplicar a los Romanos que han dominado al pueblo elegido.

La batalla escatológica se delinea como una Guerra Santa en la que Israel vencerá a sus enemigos. Se trata, pues, de una exégesis de tendencia dinámica (la lucha de los hijos de Dios contra los hijos de las tinieblas).

El Templo debe ser renovado totalmente en su servicio y la Comunidad guardará la Torá que se encuentra descrita en el Rollo del Templo. El objetivo principal del recurso a la Biblia en Qumrán es la búsqueda de la norma que mira al comportamiento. La exégesis implica y confirma la Regla de la Comunidad y el ideal del camino.

La Jerusalén renovada se describe con colores nuevos. Así pues, las profecías de Isaías quedan interpretadas.

Los Himnos compuestos en su mayor parte por el Maestro de Justicia cantan las grandezas de la revelación otorgada a la Comunidad.

Algunos autores ven en los escritos de Qumrán un cierto dualismo (luz y tinieblas, verdad y mentira, etc.) que sería un comienzo del *pregnosticismo*.

Recordemos finalmente aquí la feliz idea que tuvieron los esenios de Qumrán de esconder su biblioteca en las Cuevas de los alreedores antes de caer presa de los romanos.

4. La exégesis haláquica: los métodos, procedimientos, técnicas y normas de interpretación (las reglas de Hillel)

El planteamiento propiamente exegético en el judaísmo comienza con Abtalión y con las

Escuelas de Sammay y de Hillel. Esto ocurre en los últimos cincuenta años del s. I (a.C.). Se trata de la interpretación de las prescripciones legislativas de la Biblia. La Escuela de Sammay era de tendencia rigorista; la Escuela de Hillel, de tendencia abierta. La aplicación de los códigos bíblicos a la vida planteaba muchísimos problemas. Por otra parte, las diversas perspectivas que aparecen en los distintos escritos requerían una forma de concordarlas.

Como enseguida veremos, la exégesis rabínica ha producido obras de muy diverso carácter y en muy diversas épocas. Con todo, hay una serie de métodos, procedimientos y técnicas que son patrimonio común. La tradición las ha sistematizado en series de reglas hermenéuticas como las siete reglas de Hillel, las trece de R. Ismael, las treinta y dos de Rabí José el Galili.

a. Las reglas de Hillel

Consideramos de interés presentar en primer lugar la enumeración de las reglas de Hillel. Aunque hayan sido redactadas posteriormente, sus orígenes se remontan a esta Escuela.

Regla primera: Qal wahomer (ligero y pasado; sencillo y complejo). Se trata de la argumentación *a fortiori* (*a minori ad maius* o viceversa): la conclusión no debe superar las premisas.

Regla segunda: Gezerah sawah (regulación semejante). Analogía de dos textos o casos. Es la búsqueda de lugares paralelos (dentro de la misma Biblia). Se utiliza para esclarecer el sentido de un pasaje o para sacar una conclusión semejante. El abundante empleo sustitutivo de «Verbo» y «Gloria» en los Targumim se basa en esta regla.

Regla tercera: Binian 'ab mikatub 'ehad (el principio establecido a partir de un verso) que se aplica después a muchos.

Regla cuarta: Binian 'ab misene ketubim (el principio establecido a partir de dos versos) que se aplica después a muchos.

Regla quinta: Kelal upherat (general y particular). Ambos se aclaran mutuamente y deben definirse el uno por el otro.

Regla sexta: Ka-yose bo bemaqom aher (algo semejante en otro lugar). Argumento que se apoya en semejanzas constatadas en otras partes (explicación de un pasaje por otro paralelo). En realidad no es más que derivar un particular de un general.

Regla séptima: Dabar ha-lamed me-'inyanó (cosa aprendida a partir del interior del texto). Se trata de la interpretación de un texto por su contexto.

b. Otros procedimientos de interpretación

He aquí la enumeración de los principales:

– Lectura diferente de una palabra vocalizándola o puntuándola de diversa manera (*al tigrey*: no leas así... sino).

– Segundo sentido (*tartey mišma*). Este procedimiento pone de relieve la riqueza del texto.

– Filología creadora. Este procedimiento es muy rico y variado. Unas palabras o expresiones sugieren otros textos de la Biblia (imantación de términos). Aquí entran también las etimologías populares.

– Gematría: equivalencia numérica de las letras de una palabra que puede interpretarse a la luz de otra palabra con la misma equivalencia (las letras de David equivalen a la cifra 14. Así se utiliza en Mt 1,1-17).

– Notariqon: Descomposición de una palabra haciendo de cada letra la inicial de nuevas palabras.

– Remez (alusión): Este procedimiento es fecundísimo y puede basarse en las palabras, en los personajes o en las tradiciones.

– El *pešer*: Es la búsqueda de un sentido actualizante, especialmente en los textos proféticos. El procedimiento ha sido muy usado en Qumrán.

– Precisión: *La... 'ela* (No... sino).

– Alegoría: Esta es especialmente importante en la exégesis de Filón.

– Otros procedimientos pueden ser: el significado atribuido a detalles mínimos de puntuación del texto bíblico (R. Aqiba) y en algunos casos las especulaciones basadas en el cálculo cabalístico. También debemos mencionar la concreción, la explicitación.

En lo sucesivo se irán formulando nuevas normas: las 13 reglas de R. Eliezer y las 32 de R. Jose el Galilí. Estas reglas son consideradas por muchos como una adaptación judía de algunas normas interpretativas helenísticas (o griegas).

5. El Targum: La labor exegética en la liturgia sinagoga

El Targum es la traducción aramea de la Biblia hebrea. Esta traducción era utilizada principalmente en la liturgia de la Sinagoga. La existencia de traducciones de la Biblia hebrea al arameo es antigua, como lo prueba el Targum de Job de Qumrán. También han aparecido fragmentos del Targum al Levítico.

Según las fuentes judías, el nacimiento del Targum se remonta a Esdras y ciertamente un pasaje de Nehemías 8 parece insinuar que, tras la lectura del texto bíblico (en este caso la Ley de Moisés), se explicaba en arameo el sentido al pueblo. En cualquier caso, en la reuniones sinagogaes del s. I d.C. la lectura de la Ley y de los profetas iba seguida de una traducción del texto bíblico al arameo que era la lengua más usada en Palestina y Babilonia. Las pruebas de ello son innumerables aunque

los textos targúmicos que poseemos hayan sido redactados el s. II o III d.C.

El Targum es una traducción actualizante de la Escritura y en consecuencia contiene una verdadera exégesis e interpretación de la misma. Los procedimientos son los siguientes:

- Concordar las diversas concepciones de la Biblia conformándolas con la afirmación monoteísta y con la idea más espiritual de Dios.

- Actualizar los nombres y tradiciones bíblicas (concreciones, desarrollos midrásicos, exaltación de personajes bíblicos, exculpaciones, inculpaciones, etc.).

- Labor derásico-homilética de invitación a la observancia de la Ley (v. gr. amenazas de castigos a los transgresores de los mandamientos).

- El procedimiento fundamental es la interpretación de la Biblia por la Biblia misma.

A continuación indicamos las características de los principales Targumim.

a. *El Targum Neófiti*

Este manuscrito de 447 folios fue descubierto en la Biblioteca Vaticana en 1956 por A. Díez Macho. *El Targum Neófiti al Pentateuco* contiene la traducción de la Torá al arameo galilaico. Este Targum es llamado también «palestinense». El único manuscrito en que se nos ha conservado es del s. XVI, pero el texto se remonta probablemente al s. II, aunque tal vez haya tenido algunas actualizaciones de vocabulario en los ss. III y IV. Sin duda, este Targum contiene gran cantidad de exégesis contemporáneas del tiempo del nacimiento del cristianismo y quizá anteriores. Las razones las ha expuesto ampliamente el Prof. Alejandro Díez Macho. Baste recordar solamente la presencia de muchas de sus tradiciones y formas de expresión en el NT. Su valor es incalculable para comprender el judaísmo rabínico y sus doctrinas: el monoteísmo, la preocupación por evitar los antropomorfismos, el empleo de las sustituciones «Verbo» (*Memrá*) y «Gloria de la Shekiná» para indicar la acción creadora y la presencia reveladora y salvadora de Dios, la elección de Israel, la exaltación de la Ley, las concepciones del mesianismo y de la escatología, especialmente de la resurrección (el Edén y la Gehenna) y finalmente las normas legales (en muchos casos con una legislación premisnica).

Recoge tradiciones interpretativas anteriores a los Midrashim. La halakhá no está adaptada a la Mishná.

b. *El Targum de Onqelos (al Pentateuco)*

Este Targum representa en relación con las traducciones arameas algo así como la traduc-

ción griega de Áquila con respecto a la traducción de la Setenta.

El Targum de Onqelos fue considerado como la traducción oficial. Está realizada en arameo babilónico pero es de ascendencia palestinense. Según algunos autores, la fecha de composición de esta traducción es al final del s. I o comienzos del II. Otros la retrasan al s. III. Estamos, pues, ante una traducción antiquísima. Baste decir que en el 250 existía ya en Nehardea una masora de este Targum.

Es mucho menos parafrástico que el Targum Neófiti y su legislación está adaptada a la legislación de la Mishná. No obstante, tanto su lengua como las tradiciones pueden remontarse al s. II. Naturalmente, después ha recibido una adaptación oficial.

El Targum de Onqelos fue desplazando progresivamente al Targum Palestinense y, a partir del s. VI (?), se utilizó casi exclusivamente en el uso sinagoga (en las Biblias rabínicas ocupa asimismo el lugar preferente).

Desde el punto de vista de una tendencia interpretativa podemos indicar lo siguiente:

- El mesianismo guerrero queda muy atenuado y se insiste en la espera de un Mesías Maestro (como corresponde al énfasis de la Ley).

- Se reduce considerablemente el empleo de la sustitución «Verbo» (*Memrá*) aunque se conserva para expresar la presencia divina en el propiciatorio y en la ayuda y compañía de los Patriarcas. No faltan con todo lugares como Dt 33,27 en que se expresa la idea de la creación por la Palabra (*Memrá*).

- La sustitución «Gloria de la Shekiná de YY» del Targum Neófiti se desdobra de modo que se emplea «Gloria de YY» para todas las asociaciones de manifestación y «Shekiná de YY» para las asociaciones de morada o presencia en medio del pueblo.

c. *El Targum del Pseudojonatán (al Pentateuco) (llamado también: Yerushalmi I = Jr I)*

Aunque la redacción definitiva de este Targum es probablemente muy tardía (del s. VI o VII), lo enumeramos aquí por la conexión que tiene tanto con el Targum Palestinense de Neófiti como con el Targum de Onqelos. Es una mezcla del Targum Palestinense y de Onqelos. Es claramente una compilación de los Midrashim rabínicos (tannaíticos y del Midrash Rabbá). De otra parte, muchas de las exégesis recogidas en él se remontan a una fecha muy antigua, en ciertos casos, anterior al Targum Neófiti e incluso anterior al cristianismo. La lengua es, como la de Onqelos, el arameo babilónico, pero con muchas construcciones palestinenses. La forma de exégesis combina la versión targúmico-palestinense (en las paráfrasis) y la de Onqelos.

En relación con las sustituciones Memrá e Iqar (Verbo y Gloria), sigue prácticamente la tradición palestinese, pero a veces con fórmulas de Onqelos.

d. *El Targum Fragmentario al Pentateuco*
(llamado también *Yerushalmi II = Jr II*)

En las Biblias rabínicas, aparece en determinados momentos una lectura targúmica con el nombre de Yerushalmi. Muchos autores la han llamado por ello Jr II. Manuscritos de la colección de estos fragmentos se encuentran en las Bibliotecas de París, Leipzig y Nüremberg.

Este Targum contiene generalmente los desarrollos en forma de paráfrasis tomadas del Targum Palestinense, es decir, los textos que presentan desarrollos especiales. Por esto tal vez han sido conservados aparte (para de alguna manera completar a Onqelos cuando este se convirtió en el Targum oficial). Las paráfrasis, lengua y sustituciones coinciden en gran parte con Neófiti, lo que prueba que estamos ante fragmentos del Targum Palestinense. Sin embargo, muchos detalles muestran que contiene una versión menos antigua que el Neófiti. Muchas de las lecturas coinciden con las lecturas de las glosas marginales o interlineales del Neófiti.

e. *Los Fragmentos de la Genizá de El Cairo*

De entre los muchos tesoros de manuscritos bíblicos y litúrgicos encontrados en la Genizá de El Cairo, hay una serie de textos del Targum Palestinense al Pentateuco. Han sido primero editados por Kahle y posteriormente por M. Klein.

El texto de estos fragmentos, que para algunos libros como el Génesis representan capítulos enteros, es sustancialmente el del Targum Neófiti y del Targum Fragmentario. Son, pues, un precioso testimonio de esta tradición targúmico-palestinense.

La fecha de los manuscritos targúmicos de El Cairo es muy diversa. Los más antiguos pueden ser del s. VI, pero sin duda el texto que representan se remonta sustancialmente a la misma fecha que el Targum Neófiti (por la lengua y por las tradiciones).

f. *El Targum de los Profetas*
(*Targum de Jonatán*)

Este Targum contiene la traducción de los llamados Profetas anteriores (Josué, Jueces, Samuel, Reyes) y de los llamados Profetas posteriores (los tres Profetas Mayores: Isaías, Jeremías y Ezequiel) y los Profetas Menores (menos Jonás).

Como características de esta traducción podemos señalar las siguientes:

- La lengua es prácticamente la misma que la de Onqelos, es decir, el arameo babilónico, aunque en su origen parece también venir de Palestina.

- Representa también un Targum oficial, es decir, reconocido por las autoridades rabínicas.

- El Targum se presenta como obra de Jonatán ben Uzziel (*bMegillah 3a*), un rabino del s. II (?), aunque muchos piensan que se trata de una atribución meramente honorífica.

- Es asimismo testimonio de las doctrinas de Israel especialmente sobre la Ley, sobre el mesianismo y la escatología. La fecha de composición de esta obra puede ser también, como Onqelos, del s. II (algunas exégesis del Targum de Isaías así lo reflejan), aunque posteriormente ha recibido una confirmación y adaptación a la legislación de la Mishná.

- El Targum probablemente ha sufrido varias redacciones hasta su estado actual. Según Chilton, muchas partes del Targum de Isaías pueden remontarse al período entre el año 70 y el 135, es decir, a una fecha en que todavía podría contarse con la restauración de Sión. En otras partes del mismo Targum y en la traducción de otros profetas se puede constatar ya otra situación respecto de la esperanza mesiánica.

g. *El Targum a los Hagiógrafos*

Aunque no con la finalidad de ser usados en la Liturgia, también los Hagiógrafos tienen su versión targúmica. Especialmente podemos mencionar los tres grandes libros *Targum de Salmos*, *Targum de Job* y *Targum de Proverbios*. La lengua es el arameo palestinese y las formas de sustituir son también de esta tradición. En cuanto a la datación de estas traducciones, generalmente se considera como tardía. No obstante, según L. Díez Merino, muchas de las lecturas responden a tradiciones anteriores.

Conclusión: El Targum en su conjunto, al igual que la Mishná y el Talmud, contienen el preciado tesoro de la interpretación bíblica judía. Lo peculiar del Targum es su encuadramiento dentro de la liturgia sinagoga. Así el Pentateuco y los Profetas eran continuamente actualizados.

6. La literatura apocalíptica tras la destrucción de Jerusalén del año 70: El 4º de Esdras y el 2º de Baruc

La destrucción de Jerusalén del año 70 fue un acontecimiento decisivo en la conciencia de Israel. La caída del Templo lleva consigo una reformulación de los fundamentos de la fe

judía sintetizados en la expresión: un solo Señor, una sola Ley, un solo Pueblo.

La nueva situación va a dar lugar a una profunda labor exegética que iremos viendo en los apartados siguientes. Aquí debemos decir dos palabras sobre el nuevo rumbo que toma la literatura apocalíptica y que se hace expresión en dos obras gemelas: el 4º de Esdras y el 2º de Baruc.

El 4º de Esdras, escrito 30 años después de la destrucción de Jerusalén, trata en siete episodios (tres diálogos y cuatro visiones) de escrutar el sentido del misterioso gobierno divino sobre la historia. Como solución acude al Fin que se aproxima y en el que tendrá lugar la victoria de los elegidos y el castigo de los malvados. En la visión quinta (la visión del águila y el león) acude a la perspectiva de la victoria mesiánica contra Roma y contra los pueblos coaligados. Lo mismo ocurre en la visión sexta (el Hijo del hombre). Estas visiones son nuevas aplicaciones de la profecía de Ezequiel (38-39) y de la visión de Daniel 7. La restauración de la Escritura por Esdras (visión séptima) es como un nuevo punto de partida.

El 4º de Esdras por ironía de la historia habría de ser conservado solamente por manos de cristianos. El autor se pregunta ansiosamente por la situación de Israel. Su respuesta denota un autor de agudo ingenio y de cultura bíblica muy considerable que se apoya en un florilegio de textos mesiánico-escatológicos, sacados probablemente de las ya incipientes traducciones targúmicas. Los cristianos interpondrían este libro haciendo de él (con fáciles modificaciones) una profecía del cristianismo.

El 2º de Baruc, obra apocalíptica contemporánea del 4º de Esdras y también estructurada en siete visiones, intenta desvelar el misterio de la caída de Jerusalén y de su futura restauración. Algunas visiones son especialmente importantes. Recordemos la visión inicial (la retirada de la gloria de Jerusalén); la visión de las aguas negras y las aguas luminosas (síntesis de historia bíblica de luces y de sombras); por su parte, la visión del cedro y la viña desarrolla la victoria en el combate escatológico. La carta de Baruc es una invitación a seguir la Ley.

El 2º de Baruc es una obra de más nervio teológico que el 4º de Esdras, pero menos original en las visiones. En ambas encontramos la misma problemática e idéntica respuesta.

7. El judaísmo rabínico (tras la destrucción del Templo)

Con la denominación «judaísmo rabínico» se entiende la forma específica que la religión y vida social de Israel adquiere a partir de la destrucción de Jerusalén del año 70. Con anterioridad a esta fecha, tanto en Palestina como

fuera de ella convivían diversas formas de judaísmo que Flavio Josefo estructuró en cuatro sectas (fariseos, saduceos, esenios y zelotas) pero que en realidad eran muchas más (apocalípticos, samaritanos, nazarenos, etc.). Estas formas de judaísmo anteriores a la destrucción del segundo templo presentaban una gran variedad de creencias y de posturas. Ciertamente tenían un aglutinante común que era la Torá, el monoteísmo y la elección de Israel, pero las diferencias en la interpretación de la Ley eran muy considerables e incluso la actitud en relación con la legitimidad del sacerdocio en el templo de Jerusalén. Una de las doctrinas diferenciadoras fundamentales entre fariseos y saduceos, que eran las dos principales sectas, era la creencia en la resurrección y en la vida del más allá. Los saduceos, ateniéndose a la letra del Pentateuco, rechazaban el mundo espiritual de los ángeles y la resurrección. En cambio los fariseos, sucesores de los hasidim del libro de Daniel, interpretaban el Pentateuco haciéndole portavoz de numerosas afirmaciones sobre la resurrección. A este respecto es elocuente la forma como el Targum Palestinense (que refleja la exégesis farisea) interpreta muchos lugares del Pentateuco.

A partir del año 70 la situación cambia radicalmente y va a prevalecer la tendencia farisea, que, transformada, va a dar nacimiento al judaísmo rabínico.

La respuesta judía la podemos indicar en los siguientes pasos:

a. *La fundación de la Academia de Yabne (Yamnia): La escisión de Sinagoga-Iglesia*

Destruído el templo, era preciso reorganizarse. Una parte de los judeocristianos vuelven a Jerusalén. En la Comunidad judía, Rabbi Eleazar vuelve a abrir la sinagoga de los alejandrinos. Pero el acontecimiento más importante está ligado a *Rabbi Yojanán ben-Zakkai*. Su vida ha sido objeto de numerosas leyendas y sin duda su personalidad de fundador estuvo dotada de intuición y clarividencia. Durante el mismo asedio de Jerusalén, en el año 70, este rabino sale de Jerusalén, camuflado (según la leyenda) como un cadáver, y se retira a la costa del Mediterráneo. Allí funda la Academia de Yabne (o Yamnia), heredera del Sanedrín. Desde aquí comenzará la dirección uniforme del judaísmo que supondrá una victoria decisiva del fariseísmo.

Bajo la orientación de la Academia de Yabne se producen una serie de acontecimientos que van a dar una nueva fisonomía al judaísmo, que comienza ya el camino hacia lo que será el judaísmo rabínico. Un grupo de rabinos comienza a estructurar lo que serán las bases del judaísmo futuro. En el espacio de tiempo de unos 35 ó 40 años se trabaja intensamente pa-

ra afrontar la nueva situación. Las líneas generales de esta transformación son las siguientes:

- Fijación de las doctrinas fariseas como interpretación autoritativa de la Torá.

- Determinación de las doctrinas fundamentales del judaísmo: la unicidad de Dios, la centralidad de la Ley y la doctrina farisea sobre la resurrección.

- Determinación de los métodos hermenéuticos para la interpretación de la Biblia (reglas de Hillel, exégesis literalista o alegórica contrapuesta a la exégesis mesiánica de los cristianos, etc.). Aparecen las Escuelas exegéticas, que se acercan al texto bíblico con preocupaciones nuevas.

- Reconocimiento del valor de las tradiciones orales como una forma de Torá que, según ellos, se remonta al Sinaí y que se transmite oralmente por los hombres de la gran Asamblea y por las cadenas de la tradición. Aparece así la doctrina de la Torá Dual, como la ha llamado Neusner.

- Desaparecido el culto del templo de Jerusalén, se reorganiza toda la vida litúrgica en torno a la Sinagoga y se componen o se actualizan las plegarias.

- Fijación de las normas de pureza ritual y legal que corresponden a la nueva situación aplicándose a la vida privada muchas de las normas que antes correspondían a los sacerdotes en el Templo. Con ello de alguna manera se sacralizaba todo el pueblo judío.

- Se consuma la escisión entre Sinagoga e Iglesia con la adición en la *Tefilá* (plegaria de las 18 bendiciones: *Shemonê Ešrê*) de una maldición contra los minin extensiva a los nazarenos (cristianos). Los seguidores de Jesús el Mesías aparecen cada vez con mayor consistencia como una comunidad de mesianismo cumplido que no encaja en el marco del judaísmo de Yabne.

- Finalmente se sientan las bases de la nueva estructuración social: el Sanedrín pasa a tener su sede en Yabne, el patriarcado se consolida como autoridad suprema del rabinato y se determinan las relaciones con las autoridades civiles, tanto dentro de Israel (Nasi, exilarca, etc.) como en relación con las autoridades romanas.

- Se estudia la actualización de las leyes en la presente situación tras el desastre de Jerusalén.

Entre las dos guerras judías, la del 70 y del 135, el pensamiento mesiánico tiene todavía una considerable fuerza, como aparece en las partes más antiguas del Targum de Isaías en que parece que se cuenta aún con la restauración de Israel.

b. Etapas del desarrollo del judaísmo rabínico

Desde el punto de vista histórico, la guerra del 135 y la definitiva destrucción de Jerusalén

marcan un hito definitivo en este período. No obstante, desde el punto de vista de las generaciones de rabinos que van marcando la vida judía, se suele dividir el judaísmo a partir de Yabne en los siguientes períodos:

- Período de los *tannaítas* (repetidores). Es la serie de rabinos que va desde el s. I al s. III. Su nombre indica que son los transmisores de una cadena de interpretación. Este período fue fecundísimo, puesto que, como después veremos, las opiniones de estos rabinos llenan la Mishná y los Midrashim. Entre las figuras estelares de este período podemos citar Rabí Aqiba, Rabí Ismael, Rabí Eliezer, etc.

- El segundo período es el de los *Amoraim* (comentadores). Esta generación abarca desde el s. III al s. V, y a ella se debe la exégesis y la labor de recopilación y sistematización de tradiciones que culminan en el Talmud de Jerusalén y en los Midrashim exegéticos del s. IV. Entre los rabinos más famosos de este período podemos recordar a Rabí Yojanán.

- El tercer período formativo del judaísmo rabínico es el de los *Saboraim* (escrutadores). Abarca desde el s. V al s. VII y es en este período cuando tiene lugar la composición del Talmud babilónico del que hablaremos después. Como figura estelar podemos recordar a Rabí Asha.

La actividad literaria y legal en el judaísmo palestinese entre los años 70 y 135, además de la recopilación de la tradición oral que culminará en la redacción de la Misná, abarca también la historiografía con la obra literaria de Flavio Josefo (*La Guerra judaica* y *Las Antigüedades judías*). También es importante la obra del Pseudofilón *Liber Antiquitatum Biblicarum*. También en esta época, como hemos dicho más arriba, la apocalíptica se expresa en dos libros: *El 4º de Esdras* y *el 2º de Baruc*. También florece la actividad homilética e interpretativa, especialmente el Targum Palestinese y algunas partes del Targum de Isaías.

8. El judaísmo de la Torá dual: de Rabí Aqiba a Judas el Santo (ss. II y III)

Como hemos visto, el judaísmo rabínico tiene como punto de partida la fundación de la Academia de Yabne tras la destrucción de Jerusalén. Desde aquí comienza una época fecunda de interpretación de la Escritura y de codificación de las tradiciones orales que culminará en los Midrashim y en la Mishná.

Rabí Aqiba y sus reglas de interpretación

Entre los rabinos que florecen tras la destrucción de Jerusalén quizá el más famoso es Rabí Aqiba, figura que dejará una profunda huella en la exégesis judía. R. Aqiba es un per-

sonaje extraordinario, por el que todavía se celebra una fiesta anual en Israel. Nació el año 50. Aunque comienza los estudios bíblicos en una edad madura, llega a un dominio total de ellos. Murió mártir en 132, en la rebelión de Bar Kojbá (= Hijo de la estrella), que afirmaba ser el Mesías y fue reconocido y apoyado por Rabí Aqiba; la rebelión terminó con la derrota del 135. Es famoso su gesto de escribir con su propia sangre la confesión de fe en la unidad divina (Uno: *'Ejad*).

Rabí Aqiba es el fundador de una famosa escuela de interpretación que lleva su nombre. Los cristianos, para apoyar la doctrina evangélica, habían echado mano de las Reglas de Hillel. Rabí Aqiba, con su interpretación literalista y alegórica a la vez, busca la manera de salir al frente de las objeciones cristianas.

Rabí Aqiba hubo de enfrentarse a una dificultad fundamental a la que por otra parte habían de hacer frente también los cristianos. Se trata de la *justificación de Dios* (teodicea). En efecto, Marción del Ponto (85-165 d.C.) y sus seguidores habían cargado sobre el Dios del AT una serie de pecados que recuerdan las *Homilias clementinas* (II, 48ss): mentira, ignorancia, versatilidad, envidia, elección de hombres perversos, amar a los malos, falta de amor, falsía, crear cosas malas, robar, hacer el mal. Precisamente es en el s. II cuando los marcionitas más se hicieron sentir en la Iglesia y en la Sinagoga.

Rabí Aqiba hubo de esgrimir sus armas y crear una nueva dialéctica para resolver este cúmulo de dificultades.

La exégesis de Rabí Aqiba se basa en que todo en la Sagrada Escritura tiene sentido: las palabras, los signos, las preposiciones, las conjunciones, los acentos, etc.

Rabí Aqiba conoce las reglas exegéticas de Hillel pero las lleva a una minuciosa determinación. Completa las leyes de pureza de la Escuela de Yabne.

Para defender la santidad del texto sagrado inicia la exposición alegórica del Cantar de los Cantares.

En la liturgia es el iniciador de un *Seder* que tendrá importancia decisiva.

Rabí Aqiba prosigue la línea de escisión Sinagoga-Iglesia.

Las *Ottiyot* de Rabí Aqiba son un ejemplo de su influencia en la labor exegética.

La herejía de Marción tiene en el judaísmo un reflejo en la herejía de Elisha ben Abuya sobre «Los dos poderes». En este sentido la Sinagoga lucha también, como lo hace la Iglesia por su parte, contra el incipiente dualismo. Solamente que la Sinagoga implica también entre sus enemigos a la Iglesia acusándola de doteísmo o triteísmo. Un reflejo de esta polémica lo encontramos en el *Diálogo con Trifón* de san Justino. El apologista trata por todos los medios de convencer al rabino de que las afirmaciones cristianas sobre el Verbo y la

Gloria y sobre el Espíritu profético, afirmaciones tomadas del AT, están sustancialmente en la base de la fe cristiana monoteísta, que, por consiguiente, no se aparta ni puede abdicar de la unicidad de Dios.

La reorganización del judaísmo tras la destrucción de Jerusalén del 135

Destruída la ciudad santa (y sustituida por la pagana Aelia Capitolina) y aniquilada la esperanza de reconstruir el templo, el judaísmo de Palestina se reorganiza en torno a las grandes Academias: Séforis, Tiberías, etc. La vida litúrgica en las Sinagogas y el estudio de la Ley en las Escuelas (*Bet ha-Midrash*) se convierte en el nuevo centro de la vida judía.

La actividad literaria se despliega ahora en tres grandes direcciones estrechamente ligadas entre sí. En primer lugar se estudia la Biblia con el utillaje heredado de Hillel y de los maestros tannaítas de la primera generación. Como fruto de esta actividad surgieron los comentarios de Mekilta al Éxodo, Sifrá al Levítico y Sifré a Números y Deuteronomio, y más adelante el Midrash Rabbá. De ellos hablaremos enseguida.

En segundo lugar se produce la puesta por escrito de toda la riqueza de interpretación acumulada en las traducciones arameas de la Biblia en la Sinagoga durante los siglos anteriores. Es la eclosión del Targum Palestinense. El Targum Neófiti 1 es un testimonio de esta actividad.

En tercer lugar se acomete la audaz empresa de codificar toda la legislación oral transmitida por los maestros de los siglos anteriores y especialmente ampliada por las Escuelas de Hillel y Sammay y por la Academia de Yabne y sus principales maestros. De esta actividad surge la grandiosa obra de la Mishná y los dos comentarios a la misma: El *Talmud palestinense* y el *Talmud babilónico*. De ello hablaremos en las páginas siguientes.

El auge del judaísmo babilónico

Anteriormente hemos hablado de la distinción entre judaísmo palestinense y helenístico. En este momento es oportuno decir dos palabras sobre el judaísmo babilónico, que por estas fechas llega a su máximo esplendor. El judaísmo babilónico está relacionado con el judaísmo palestinense por la aceptación del Canon palestinense y de la legislación palestina (*Mishná*). No obstante, tanto en la tradición del texto de la Biblia (puntuación babilónica) como en la lengua del Targum (arameo oriental) como sobre todo en el Talmud (T. Babilónico) puede hablarse de dos tradiciones distintas. Lo mismo ocurre en relación con las Plegarias.

Aquí es preciso mencionar la Masora de Onqelos. En el s. III los neopersas ocupan Babilonia y persiguen a los judíos. En el año 259 fue destruida la Academia de Nehardea, una de las más antiguas y famosas de Babilonia; esta tenía una masora del Targum de Onqelos que difiere de la masora de la Academia de Sura.

Aquí conviene también hacer mención de la producción decorativa encontrada en Dura Europos (ca. 250 d.C.).

9. La Mishná, Tosefta y el Talmud

La obra literaria de los rabinos ha tenido una de las producciones principales en la recopilación de las tradiciones orales y en el comentario de las mismas. De ahí han surgido las grandiosas obras que a continuación enumeramos:

a. La Mishná

Es la recopilación de la Tradición oral, tan normativa como la Escritura. Mishná significa repetición, tradición, transmisión oral. Procede de la raíz *šn(y)* o *šnh* = repetir.

El comienzo de la actitud codificadora brota de la necesidad de buscar (*derash*) en la Revelación la norma a seguir (*Midrash haláquico*). Es el mismo proceso que llevó a añadir detalles a las narraciones (*Midrash haggádico*).

Las Escuelas de interpretación de la Biblia habían ido resolviendo multitud de casos de la vida religiosa cultural, moral y social del pueblo de Israel. Las decisiones (*halakot*) de los rabinos constituían la tradición de los mayores o tradición oral.

La inmensa obra legislativa, fruto de la aplicación y desarrollo de la Torá a la vida, y que era transmitida en las Escuelas, requería una puesta por escrito. Esto ocurre a mitad del s. III d.C. con Rabí Juda el Santo. Es la *Mishná* (repetición).

Para los judíos constituye la segunda fuente de Revelación: Torá oral (*Torah she be'al Pe*), paralela a la Revelación Bíblica: Torá escrita (*Torah she bikhtav*).

La Mishná es la codificación de la Ley oral (recibida por tradición de los mayores). Responde a la creencia de que, paralela a la Escritura, desde Moisés viene una tradición oral de la revelación. Esta tradición es la encargada de la interpretación y adaptación de las Escrituras. Según los rabinos, Moisés, a la vez que la Torá escrita, dio a Josué la Torá oral. De Josué pasó a los profetas, de estos a los rabinos, etc. De hecho contiene las enseñanzas desde Esdras hasta la mitad del s. III.

La Mishná es una obra monumental que en seis órdenes recoge todo el material legislativo referente tanto a la vida religiosa (fiestas, plega-

rias, cuestiones de pureza legal, etc.) como a la vida civil (matrimonios, procesos penales, etc.).

La Mishná no es propiamente una obra exegética. Más aún, no apoya sus afirmaciones en textos bíblicos. La razón, según Neusner, es que ella misma es una forma de Torá. La observación es interesante, pero tal vez sea más sencillo decir que la Mishná es como un trasunto de la Biblia tal y como había sido interpretada, actualizada y sistematizada por generaciones de rabinos.

La Mishná, junto con la Torá y como una forma de ella, ha marcado la norma de la vida entera del judaísmo gobernando todos los momentos de la vida del israelita (Qouraqui).

El proceso de redacción de la Mishná

Comenzó a codificarse en tiempos de Hillel el viejo (30 a.C. al 10 d.C.). La continuaron Jojanán ben-Zakkai (s. I) y Rabí Aqiba, del que hemos hablado más arriba. Judas el Santo (135-200) le dio forma definitiva.

Los que redactaron la Mishná pertenecen a la generación de los tannaítas (repetidores).

Contenido de la Mishná

Es un verdadero Código. Contiene las seis «órdenes» de la Tradición. Consta de las partes siguientes:

Introducción: «Berakot» = bendiciones. Trata de las relaciones con Dios.

El Cuerpo tiene 6 órdenes o «Sedarim» (en singular Séder):

- 1) Semillas (*Zera'im*) = relaciones hombre-tierra.
- 2) Estaciones (*Mo'ed*) = sábado, Pascua, solemnidades, peregrinaciones.
- 3) Mujeres (*Našim*) = Casamiento, moral sexual, votos, santificación personal, pareja.
- 4) Daños (*Neziqin*) = ley penal y procesal.
- 5) Cosas sagradas (*Qodašim*) = templo, sacrificios, ofrendas.
- 6) Cosas puras (*Toharot*) = leyes de purificación de hombre y mujer.

La introducción se divide en 63 capítulos y los 6 órdenes en 523 capítulos. A pesar de su extensión, muchos la sabían de memoria. Está escrita en hebreo tardío, de una elegancia refinada (Lengua de los rabinos).

El tratado *Abot* (Los Padres) que es el tratado n° 9 del Orden cuarto, contiene sentencias muy significativas de los rabinos más importantes.

b. La Tosefta

Significa «añadidura» y es un complemento a la Mishná. Está recopilada unos 50

años después. Es de la misma índole que la Mishná.

Su nombre de «*baraytoth*» (exteriores) indica que se trata de sentencias de doctores *tannaítas* que quedaron fuera de la *compilación* oficial. En algunos lugares nos ha conservado textos preciosos que no se encuentran en la Mishná.

c. El Talmud

Significa «enseñanza». Así como la Mishná se parece a un código, el Talmud es un comentario a la Mishná. Es una monumental glosa en la que la Mishná queda incorporada y discutida. El jurista judío trata más con el Talmud que con la Mishná.

Los redactores del Talmud pertenecen a la generación de los Amorain (comentadores). Existen dos clases de Talmud:

a) Talmud Palestinense o Jerosolimitano (Yerushalmí, Y)

Es de fines del s. IV. Las bases de esta obra las proyecta el jefe de la Escuela de Tiberíades, Jojanán ben Nappaha. Todas las generaciones de pensadores, desde el s. II al IV, colaboraron en la constitución del Talmud Palestinense.

b) Talmud babilónico (B)

Se llama así por su origen. Comenzaron las escuelas de Babilonia a hacer lo mismo que en Jerusalén. Pero la obra resultó unas seis veces mayor. Es un arsenal de toda clase de conocimientos: religión, folclore, astronomía, etc. Una verdadera enciclopedia. Es la obra cumbre del judaísmo babilónico. Qouraquí las compara con las grandes catedrales medievales.

El Talmud se divide en los mismos 6 órdenes y 63 tratados de la Mishná. Las secciones se llaman guemará.

La lengua del Talmud es peculiar. Pasa en cada página del hebreo al arameo. La razón es que la Mishná está en hebreo, pero el Talmud refleja conversaciones con los alumnos en arameo.

Las corrientes fundamentales del Talmud son dos: La *Halakhá* (camino) que Israel debe seguir para responder en verdad al orden del Señor. Con el rigor deductivo y fuerte de la *Halakhá*, alterna la corriente fácil de la *Haggadá*, que, partiendo también del texto bíblico, transmite la enseñanza bajo el velo de la anécdota.

La difusión del Talmud en todas las comunidades de la Diáspora fue facilitada a partir del s. VII por la constitución del imperio árabe. Todo el norte de Africa y Europa se vio muy

pronto invadido por este libro que puede llamarse paralelo en su historia a la suerte del judaísmo. Los Saboraim completaron su redacción y los Gaonim lo comentaron.

10. Los Midrashim rabínicos

Precisiones sobre terminología:
¿Qué es el Midrash?

El término «Midrash» es polivalente. Viene de la raíz *darás* («investigar», «buscar»).

Dentro del mundo bíblico y en un sentido amplio se emplea la calificación de «Midrash» a historias bíblicas de tipo narrativo en que se contienen desarrollos con un tratamiento libre de la historia (Judith, Tobías).

De manera más específica se emplea el término «Midrash» con las siguientes acepciones.

– El término «Midrash» (en una acepción general) significa la exégesis judía. Bajo esta denominación caben los Apócrifos del AT, los escritos de Qumrán, el Targum, la Mishná, el Talmud y los Midrashim. De una manera más concreta se llama «Midrash» en sentido amplio a los libros extrabíblicos que contienen una relectura de la historia bíblica como el *Libro de los Jubileos*.

– El término «Midrashim» (en plural y mayúscula) designa las obras literarias exegéticas, es decir, los comentarios judíos a los libros de la Biblia; estos comentarios fueron elaborados en el tiempo de los tannaítas y de los amoraim, es decir, los ss. II-VI de la era cristiana. En consecuencia, el término «Midrash», con adición de un título concreto, v. gr. el *Midrash Rabbá* o el *Midrahs-ha-Gadol*, designa una obra literaria determinada dentro del conjunto de los Midrashim.

– Cuando hablamos de un «midrash» (con minúscula) generalmente nos referimos a una exégesis, una homilía, una haggadá concreta y que puede encontrarse en cualquiera de las obras de la exégesis judía, v. gr. en un Targum puede encontrarse «el midrash de los dones» (recopilación de los dones concedidos a los israelitas en el Desierto) y el mismo midrash puede encontrarse en la Mishná y en el Talmud. A veces se trata de una pequeña unidad literaria en que se desarrolla la exégesis de uno o varios textos bíblicos relacionados entre sí. Así hablamos del Midrash de las siete bajadas divinas en la Historia de la Salvación (conjunto midrásico presente en muchos lugares).

– El término «Midrash» puede significar también los procedimientos utilizados por los autores judíos (o cristianos) para interpretar la Biblia. Así hablamos de método midrásico o de leyes de interpretación propias del Midrash (Reglas del Midrash) e incluso se habla de proceso midrásico. Dada la riqueza no exenta de confusión del término Midrash en estas varias

acepciones, Díez Macho propuso hablar de *Derás* especialmente cuando se trata de empleo actualizante de la Escritura.

La actitud midrásica: Principios, métodos y técnicas de interpretación

Tanto las reglas de Hillel, de R. Eliezer y de R. Jose el Galilí como los métodos de interpretación de R. Aqiba tienen una serie de principios y de técnicas que podemos resumir en los siguientes puntos:

Los principios de la actitud midrásica son los siguientes:

- Todo está contenido en la Palabra que es fuente de vida para todos los tiempos.

- Todo hay que buscarlo en ella (profundización y actualización).

- La Sagrada Escritura contiene todos los posibles conocimientos y saberes: No hay nada fuera de la Torá.

- La Sagrada Escritura tiene plenitud de sentido: Hay setenta caras en la Torá (*yes se-baim pasim la Tora*).

Como métodos principales recordemos los siguientes:

- La Sagrada Escritura debe explicarse por la misma Escritura. Cuando un lugar de la Biblia resulta difícil debe buscarse otro en que se aclara su sentido. Cuando dos lugares parecen contradecirse, siempre hay un tercero que viene a iluminar el sentido de ambos.

Ejemplo: un texto afirma que Dios habla desde el cielo y otro dice que habla desde el monte Sinaí. Un tercer texto afirma: Inclínate los cielos para hablar desde el monte.

- Nada hay sin significado en la Torá: acentos, preposiciones. Especial misterio encierran las letras del Alefato: anchas, guturales, etc. El Nombre divino, por la composición de sus letras, encierra un secreto inagotable.

- La recurrencia de una misma palabra en dos textos distintos implica una fuente de significado. Así la palabra «bajó» da origen a un Midrash sobre la bajada de Dios en la Historia de la Salvación (bajada a Babel; bajada a Sodoma; bajada al Sinaí, etc.).

Esta actitud midrásica llena toda la literatura de Israel con anterioridad a la aparición de los comentarios rabínicos. Podemos distinguir las siguientes etapas:

Etapas del desarrollo midrásico

- En el AT el desarrollo de las tradiciones del Pentateuco y el proceso de actualización y profundización en la tradición profética; igualmente la actualización en los libros de las Crónicas de los libros de Samuel y Reyes y el desarrollo midrásico en los Salmos.

- En el judaísmo del último período del Segundo templo la actividad midrásica se refleja en los Targumim, en los Apócrifos del AT y en los escritos de Qumrán. También el NT es ejemplo de una profunda labor midrásica o derásica.

- En el judaísmo de la Torá Dual (Neusner) la actividad midrásica llega incluso a sacralizarse. La Torá Dual comprende en primer lugar la Torá escrita que incluye Pentateuco, Profetas y Escritos. Junto a ella está la Torá oral, que se hace remontar también a Moisés y que se pone por escrito en la Mishná, Talmud y Midrashim.

Las coordenadas principales de la interpretación de los Midrashim rabínicos

El principio hermenéutico expuesto por Neusner para los Midrashim podría describirse con estas palabras:

- El judaísmo de la Torá Dual lee la Escritura en clave de que el único legítimo Israel es el Israel étnico y que tiene la Ley como única razón de su existencia. En consecuencia, se opone a la pretensión cristiana de ser el verdadero Israel.

- El Mesías no ha venido. Vendrá a redimir a Israel. Otras fuentes prefieren no hablar del Mesías.

- Según los rabinos, la verdadera interpretación del AT es la interpretación judía, no la cristiana (que admite la Trinidad). Según algunos autores, los Midrashim de los ss. II-V serían una reacción del judaísmo contra la proclamación mesiánica de Jesús. Por ello, la identificación de Roma con la Cuarta Bestia de la visión de Daniel tiene como finalidad levantar el ánimo de Israel poniendo de relieve que al período de los Cuatro Reinos, en consecuencia también al período de la Roma cristiana, le sucedería el reinado de Israel, que acabaría con todos los imperios idólatras.

Descripción de los diversos Midrashim

La actividad exegética de los rabinos había sido incesante tanto en el último período del segundo templo como a partir de Yabne. Sin embargo, la aparición de comentarios propiamente dichos es casi simultánea a la aparición de la Mishná. La razón última debe buscarse, según Neusner, en la necesidad de dar una respuesta judía a la exégesis cristiana, que consideraba que las profecías mesiánicas se habían cumplido en Jesús de Nazaret y que la Iglesia era el verdadero Israel. Una vez sistematizado todo lo esencial del judaísmo en la Mishná, era preciso dar una interpretación de la Biblia coherente con el sistema de la pureza ritual fundamento del judaísmo rabínico. A continua-

ción indicamos las principales colecciones de comentarios rabínicos:

Distinguimos los Midrashim por su carácter exegético u homilético, elemento que se combina con la datación.

a. *Los Midrashim tannaíticos o exegético-halákhicos*

Las obras literarias (*Midrashim*) que se nos han conservado de los tannaítas cubren solamente desde el Éxodo hasta el Deuteronomio.

La labor exegética de los rabinos después de la muerte de Rabí Aqiba se centró en el estudio de las partes legislativas de la Torá. Así nacieron los Midrashim halákhicos o tannaíticos, que recogen las opiniones de los distintos rabinos acerca de los lugares bíblicos, especialmente los legislativos.

La característica principal de estos comentarios es la explicación y coordinación de las partes legales de la Biblia. Tal vez por ello no hay un comentario tannaítico al Génesis. No obstante, como veremos enseguida, estos comentarios contemplan también secciones poéticas como la del Cántico de Moisés (Éx 15).

La exégesis tannaítica se estructura a base de las opiniones de los rabinos en torno al versículo propuesto. Es oportuno no obstante recordar que sus autores conocen perfectamente el hebreo bíblico y las interpretaciones targúmicas que incorporan en su comentario, a la vez que son fuente de los Targumim posteriores. Son cuatro los comentarios tannaíticos y casi todos de la misma fecha (segunda mitad del s. III).

a) Mekhilta de R. Yismael
(Mekhilta al Éxodo)

El comentario al Éxodo se llama *Mekhilta* (apertura o norma) y se le atribuye a Rabí Ismael. Parece ser el más antiguo de los Midrashim y puede datarse entre el 250 y el 300. Su preocupación es fundamentalmente legal (halakhá). Por ello comienza a partir de Éx 12 (prescripciones de la Pascua). Tiene también desarrollos doctrinales considerables como el comentario al Cántico de Moisés en el mar Rojo de Éx 15 (*Shirtá*). Existe también otra obra llamada *Melkita de Rabbi Simón ben Yoay*. Esta obra es posible datarla en el s. IV. En consecuencia, es posterior a la Melkita de Rabí Ismael.

b) Sifrá al Levítico

El comentario al Levítico se llama Sifrá (libro) y puede ser de la misma fecha que Mekhilta. Para el material básico de esta obra se debe mantener la segunda mitad del s. III. Su autor o autores intentan explicar la complica-

da legislación cultural, moral o social del Levítico, especialmente las normas de pureza ritual o legal del Código de Santidad. No obstante, conviene tener presente los estudios de J. Neusner, que afirma la siguiente característica de este libro: «Sifrá insiste en que las leyes de la Misná –por lo general citadas literalmente– no solo se derivan de la Escritura..., sino que *solamente derivan de la Escritura y no pueden basarse en la sola razón*».

c) Sifré a Números

El comentario a Números se llama *Sifré*. Como los dos anteriores, este Midrash intenta armonizar los diversos textos de la Escritura, como por ejemplo los textos de Éxodo 40 con los de Levítico 9 y 10, que tratan de la misma materia, es decir, la inauguración del Santuario. Esta unificación de los diversos relatos de la Escritura en una sola secuencia consigue, según Neusner, un resultado exegético importante e impresionante. La unificación no se refiere solo a los relatos, sino también a las leyes. La alternancia de prescripciones y episodios hacen de este comentario un arsenal de opiniones interpretativas de los rabinos sobre los más diversos temas. La fecha más probable de composición de este Midrash es la segunda mitad del s. III. Existe también otra obra llamada *Sifré Zua* (el pequeño Sifré), en el que entran diversos materiales. Según algunos autores, este Midrash sería incluso más antiguo que los demás *Midrashim halákhicos*, es decir, de comienzos del s. III.

d) Sifré a Deuteronomio

El comentario al Deuteronomio se llama también Sifré y forma una unidad de método y redacción con Sifré a Números. Se trata de una obra heterogénea con partes haggádicas y partes halákhicas (grupo central). Parte del material de esta obra es, según muchos autores, muy temprano, incluso anterior al Targum de Onqelos. La redacción final probablemente se sitúa, como el resto de los Midrashim homiléticos, hacia finales del s. III.

Existe también una obra tannaítica, comentario al Deuteronomio, recompuesta por D. Hoffmann, que le dio el título de *Midraš Tanna'im*. Es difícil determinar la datación, dado el estado fragmentario. Probablemente sea de la misma fecha que el resto de los Midrashim tannaíticos.

La inmensa obra exegética que suponen estos comentarios tannaíticos es un monumento y una fuente de primera mano para conocer al judaísmo de los ss. III y IV. Juntamente con la Mishná, son también un referente para la fase de evolución del hebreo que se llama «hebreo misnaico».

b. *Midrashim* exegeticos-haggádicos

Más arriba hemos indicado las peculiares circunstancias que motivaron la aparición de los *Midrashim*, especialmente a partir del momento en que el cristianismo dejó de ser un fenómeno irrelevante y pasó a ser la religión de los emperadores romanos.

En efecto, casi un siglo o siglo y medio después de los comentarios tannaíticos, la exégesis judía vuelve a producir una nueva serie de comentarios, esta vez centrados más bien en los textos narrativo-teológicos, como el Génesis. Así se responde a la necesidad de dar razón del auge del cristianismo tras Constantino. La pretensión cristiana de ser el heredero de Israel se presentaba ahora con un argumento nuevo, el reconocimiento oficial del cristianismo por el Imperio romano. A la vez la exégesis cristiana había producido una importante serie de comentarios bíblicos como los de Orígenes, san Juan Crisóstomo y san Agustín. Era necesario para el judaísmo dar una nueva respuesta exegetica desde la situación presente. Había que releer el Génesis y el resto de la historia bíblica poniendo de relieve que lo esencial era que el único elegido era el Israel según la carne y que las apariencias del triunfo del cristianismo eran solo eso, apariencias. En realidad el Imperio romano, y con él el cristianismo, debía ser interpretado como la Cuarta Bestia dentro del esquema de Daniel. Al reinado de los imperios idólatras un día sucederá el triunfo del Israel. En todo caso, la Iglesia cristiana podría considerarse como el hermano malo (Esaú). Estas circunstancias explican, según Neusner, la aparición de los grandes comentarios. A continuación nos ocupamos brevemente de algunos de estos comentarios.

a) Génesis Rabbá

La colección de *Midrashim* llamado *Midrash Rabbá* es la principal y más importante. Abarca no solo el Pentateuco, sino también otros libros de la Biblia como *Lamentaciones*, el *Cantar de los Cantares*. De todos modos, los más importantes por su datación y contenido son los comentarios a Génesis («exegetico-haggádico») y Levítico (homiléticos). En el Pentateuco el *Midrash Rabbá a Génesis*, y el *Midrash Rabbá a Éxodo* en su primera parte (Éx 1-14) son exegeticos. El resto es homilético.

Hemos visto que entre los *Midrashim* tannaíticos o legislativos (halákhicos) falta el comentario al libro del Génesis. La causa probablemente es la ausencia de colecciones legales en el primer libro de la Biblia. En realidad, en el Génesis no faltan algunas prescripciones fundamentales como el Sábado (Gn 2,1-4) y la circuncisión (Gn 17). Pero están insertas en contextos narrativos.

Esta ausencia de un comentario tannaítico al Génesis es suplida ampliamente por un espléndido comentario exegetico llamada *Génesis Rabbá*. El nombre viene del hecho de que este comentario forma parte de una colección de grandes comentarios que abarcan los principales libros de la Biblia hebrea. Es el *Midrash Rabbá*.

La importancia del Génesis Rabbá es que está escrito en un lenguaje muy puro y conserva una serie de materiales del arameo galilaico de excepcional interés. Desde el punto de vista exegetico, los comentarios (verso por verso) recogen las opiniones y discusiones de los rabinos sobre la interpretación de los términos hebreos o de las enseñanzas.

La referencia a los lugares paralelos de la Biblia, el esfuerzo por dignificar la idea de Dios, la pasión con que se sigue el mensaje bíblico, la veneración por los Patriarcas y la incorporación de la mentalidad farisea en la explicación de los pasajes, todo ello constituye un monumento a la exégesis judía.

El Génesis Rabbá puede datarse entre el 400 y 450. La idea básica es la siguiente: A pesar de las apariencias, el Israel según la carne es el pueblo elegido y el heredero. La importancia de este comentario se acrecienta por el hecho de que en él se han incorporado muchos materiales del tiempo de los tannaítas y de esa manera podemos compensar la carencia de un comentario tannaítico al Génesis, según hemos indicado más arriba. Este comentario es en cierto modo monumental. La Escritura cobra una nueva vida al verse enriquecida con el fruto de la labor exegetica de varios siglos. Este comentario es tal vez la perla de toda exégesis judía. En él se recogen multitud de *Midrashim* y se aducen las opiniones exegeticas de los rabinos sobre capítulos bíblicos tan importantes como la Palabra creadora, sobre la obra de la Creación (explicación de los días), el midrash de los descendos divinos en la Historia de la Salvación, el Paraíso, Abraham (visión de los Reinos y enumeración de las tentaciones del Patriarca), Isaac (Aqedá) y Jacob (visión en Betel y signos realizados con el Patriarca: Gn 28) y bendición a los doce hijos (Gn 49) y los israelitas en Egipto. El autor procura hacer presente, siempre que se presenta la ocasión de una apoyatura léxica, la teoría de los cuatro reinos y de la elección de Israel. Por lo demás, el comentario es una riquísima mina de observaciones exegeticas de incalculable valor por el conocimiento que los rabinos tenían del texto bíblico.

La redacción de Génesis Rabbá hay que situarla en Palestina, no solamente por la preponderancia de los rabinos citados, en su mayor parte palestinos, sino por la lengua que es «predominantemente el hebreo, con muchas palabras griegas, pero también con partes en arameo galilaico» (Strack-Stemberger).

b) Lamentaciones Rabbah

Esta obra es también de carácter exegético, al igual que Génesis Rabbá. La fecha más probable de origen de esta obra es la primera mitad del s. V. No obstante, la obra actual contiene añadidos posteriores.

c. *Midrashim homiléticos*

Junto a los Midrashim haláquicos y exegéticos que acabamos de ver, pronto aparece una nueva forma de comentario que adopta la forma de homilía. Se trata del empleo de la Escritura para la exhortación en la Sinagoga o en la Escuela o en la Vida. Consiste en la selección de una versículo base de carácter temático que será el centro del desarrollo. El comentarista busca a continuación un segundo texto (llamado texto intersector) que puede iluminar y fecundar ampliamente al texto base. Tras el desarrollo del segundo texto seleccionado se vuelve a la aplicación de su sentido para el esclarecimiento del primero. En esta sección encuadramos los principales comentarios representativos de esta tendencia.

a) Levítico Rabbá

Levítico Rabbá es un Midrash esencialmente homilético (37 homilías al Levítico). El Midrash está escrito hacia el 450, casi al mismo tiempo o algo posterior al Génesis Rabbá. El Midrash es palestinense y trata de exponer el sentido profundo de las prescripciones rituales con el propósito de llevar a Israel a sentirse el pueblo elegido. Tiene algunas partes comunes con la Pesiqta de Rab Kahana, que citaremos en el apartado siguiente. El Midrash, al igual que el Génesis Rabbá, es palestinense. Ello es evidente por la lengua (arameo galilaico y mucho griego), la preferencia por los rabinos palestinos, la toponimia palestina y por la halakhá (leyes agrícolas que solo en Palestina tenían valor).

Este libro tenía ante sí un material importante: todo lo relativo a la pureza ritual. Como hemos visto más arriba, el comentario presupone que todo lo concerniente a los sacerdotes en tiempo del Templo debe pasar ahora a los laicos. Enseguida nos ocuparemos de Números Rabbá, que es un Midrash posterior. Lo mismo se diga de Deuteronomio Rabbá.

b) Pesiqta de Rab Kahana

Entre los Midrashim homiléticos merece citarse, junto al Levítico Rabbá, esta colección de homilías.

La obra es datada por Neusner entre el 500 y 550.

En esta obra aparece con claridad la diferencia entre los Midrashim haláquicos y los

Midrashim homiléticos. En aquellos, según hemos visto, el interés del midrashista se centra en determinar el alcance de una determinada prescripción iluminándola y concordándola con otros lugares paralelos. En cambio, en los Midrashim homiléticos el autor busca un sentido más profundo que pueda levantar el ánimo del Israel en la presente situación de sometimiento a los emperadores cristianos.

Como ejemplo del procedimiento de una homilía recordemos el siguiente:

– Verso base (v. gr. Nm 7,1: El día en que Moisés completó el levantamiento del Tabernáculo lo ungió y consagró): *klh* = completó.

– Verso intersector (v. gr. Cant 5,1: «Yo he vuelto a mi jardín, hermana mía, esposa mía»): *klh* = esposa.

– Verso base (de nuevo Nm 7,1).

En nuestro caso, toda la carga de desposorio entre Dios y su pueblo se hace pasar del texto del Cantar al texto de Números.

c) Tanuma-Yelammedenu

Se trata de una colección de homilías a todo el Pentateuco (siguiendo el ciclo de lecturas). El nombre con que aparece esta obra (Rabí Tanhuma) se refiere a un amoraíta de la segunda mitad del s. IV. Algunas homilías podrían remontarse a él, pero otras son de diversos autores. La obra procede de Palestina, como se puede deducir por el ciclo de las lecturas, los rabinos citados y el material. Para el material básico la datación podría ser del 400, pero es evidente que hay que suponer una datación posterior para el conjunto de la obra en su estado actual.

d) Pesiqta Rabbati

El nombre designa una colección de homilías para las fiestas y los sábados especiales. Es una compilación en la que se distinguen al menos cinco o seis fuentes. La datación, por consiguiente, es complicada y cada una de las homilías puede tener una fecha de composición distinta. Para algún grupo de homilías el marco puede situarse en el s. VI.

d. *Midrashim posteriores*

(del tiempo del judaísmo bajo el Islam)

La dominación árabe en Palestina, Asia Menor, el Norte de África y Al Andalus supuso una nueva situación para el judaísmo. La nueva religión, aunque contenía la creencia en Jesús como el Verbo de Dios venido a María, coincidía con el judaísmo en el énfasis mono-teístico y en la negación de la Trinidad. Además, los nuevos dueños políticos, salvo en algún caso, se mostraban acogedores con los hijos de Jacob.

Esta nueva situación puede explicar la influencia que los Gaonim babilónicos ejercieron en todo el judaísmo y la aparición de nuevos comentarios exegético homiléticos, y sobre todo el auge de los comentarios medievales. A continuación enumeramos algunos de los principales:

a) Deuteronomio Rabbá

El Midrash Rabbá, algunos de cuyos comentarios hemos visto más arriba, se prosigue en esta fecha.

El Midrash Rabbá al Deuteronomio pertenece al grupo de los Tanuma. Consta de 27 homilías independientes, que se refieren a textos del ciclo trienal. La lengua es hebrea con secciones en arameo galilaico y muchos términos griegos. La datación puede oscilar entre el 450 y el 800.

b) Éxodo Rabbá

Este comentario tiene dos partes bien diferentes: el comentario a Éx 1-10, de tipo exegético, y el comentario a Éx 12-40, de tipo homilético (al modo de Tanuma). La primera parte podría haber surgido en el s. X y conoce el Talmud Babilónico; la segunda parte usa el Talmud de Jerusalén, pero no el Talmud babilónico. Tal vez es del s. XI.

Este comentario era sin duda importante. El Éxodo era para Israel una prefiguración (Neusner la llama «parábola» o «alegoría»). La situación de opresión de Egipto esclarecía la situación de tribulación en la Diáspora. Por otra parte, la Alianza del Sinaí contenía el secreto de la identidad del pueblo, el amor electivo de Dios.

c) Números Rabbá (Bemidbar Rabbah)

La obra tiene dos partes:

I: Nm 1-7 (párrafos 1-14). Son los dos primeros sedarim del ciclo anual (*Bemidbar* y *Našo*), pero dividido según el Ciclo trienal palestino. Es obra de Mosé ha-Darsán (de Narbona): s. XI. Es un Midrash de reelaboración haggádica.

II: Nm 8-36 (párrafos 15-33). Midrash homilético quizá del s. IX, reelaborado por Mosé ha-Darsán.

Después, en el s. XIII, fueron tal vez unidas ambas partes en una sola obra.

d) Recopilaciones midrásicas

Podemos enumerar las siguientes:

– *Midrash-ha-Gadol al Pentateuco*. Es la mayor recopilación midrásica hoy existente. Su autor es David ben Amram de Aden (Yemen), s. XIII. Las lecturas están divididas según el

Ciclo anual. Las fuentes son los Midrashim rabínicos, los dos Talmudim, etc.

– Los *Pirkê de R. Eliezer*, aunque posteriores en su última redacción, contienen materiales exegético-homiléticos muy importantes.

e. Comentarios medievales

Creemos que es obligatorio mencionar dos nombres: Rashí y Maimónides) y un comentario en ladino.

a) Rashí (1040-1105)

El nombre de Rashi (Rabí Shelomo ben Isaak) está ligado a una serie de comentarios bíblicos que son considerados clásicos en el judaísmo y que se editan en las Biblias rabínicas juntamente con la Torá y el Targum.

Rashi ejerce su enseñanza en Troyes (Francia). Su vida transcurre entre el estudio de la Biblia y la dirección de la Comunidad judía. Su obra principal son los comentarios.

Las características principales de la exégesis de Rashi son las siguientes:

– Busca el sentido literal del texto bíblico e informa sobre los otros sentidos.

– Tiene una fuerte tendencia anticristiana, tratando de impugnar la interpretación de los lugares de la Biblia que pueden favorecer el reconocimiento de Jesús como Mesías. En este sentido, es célebre la interpretación de los cantos del Servidor de Yahvé en Isaías y lo mismo la figura del Enmanuel y del Niño de Is 9,1ss.

– Rashi representa la mentalidad del judaísmo medieval centrado en el valor de la Torá para la vida.

– La teoría de los sentidos de la Sagrada Escritura influirá grandemente en las exégesis judía y también en la cristiana. Es famosa la expresión que habla de la influencia de Rashi en Nicolás de Lira. «Si Rashi non rashisset, Lira non lirasset».

La exégesis de Rashi, a pesar de su tendencia anticristiana, representa una obra monumental de clarificación del texto bíblico a la luz de la tradición judía. El dominio del hebreo y arameo y la penetración en el mundo de la Biblia explican la prevalencia de estos comentarios.

b) La obra de Maimónides (1135-1204)

Rabí Mosés ben Maimón (llamado comúnmente Maimónides) es el mayor representante del judaísmo medieval y la cumbre más alta de la exégesis judía.

Nacido en Córdoba, ejerció su magisterio en Al Andalus durante muchos años y al final emigró a Palestina. Fue sepultado en Tiberiades.

Entre sus obras principales podemos citar las siguientes: Comentarios a la Torá *Mishneh Torah* en 14 libros; tratados sobre la Resurrección, y sobre todo *More Nebukim* o «Guía de descarriados», que es una Enciclopedia del saber bíblico y talmúdico.

Se ha comparado la figura de Maimónides en el judaísmo con la de santo Tomás de Aquino en el cristianismo.

Su dominio de la lengua santa, aparte del interés lingüístico, es una muestra de la transmisión en lengua original de las tradiciones en el interior del judaísmo.

Su visión idealizada de Jerusalén es expresión de una acendrada fe en la Resurrección y en el cumplimiento de las promesas mesiánicas.

La influencia doctrinal de Maimónides en el judaísmo y también de manera indirecta en el cristianismo ha sido inmensa. Por ello ha sido llamado «Maestro».

La figura de Maimónides y su actividad en Egipto supuso una cierta inflexión en los carrañas. Esta secta del judaísmo comienza en el s. VIII y se caracteriza por la negación de la tradición rabínico-talmúdica. Reconocen la Escritura como la fuente única y directa de la Ley religiosa, con exclusión de la Ley Oral. Sin duda, no pueden prescindir de una cierta tradición, pero rechazan la tradición rabínica. Entre las doctrinas más originales está la de la metempsicosis (trasmigración de las almas).

f. El comentario *Me'am lo'ez*

La riqueza de la exégesis judía aparece en obras de compilación en que se recogen las tradiciones exegéticas de más de mil años. Una de esas compilaciones es el comentario sefardí llamado *Me'am lo'ez* (de la A a la Z). Siguiendo el orden del Pentateuco se exponen de una manera sencilla y edificante el sentido del texto bíblico enriqueciendo la exégesis con multitud de anécdotas y de notas de erudición bíblica y talmúdica. La obra fue compuesta en Constantinopla en ladino (caracteres hebreos e idioma hispano-hebreo). De alguna manera representa una síntesis de la exégesis judía.

Conclusión

La variedad de los comentarios exegético-homiléticos es una prueba de la riqueza de la exégesis judía que vive de la Palabra. Como características destacadas podemos recordar:

- Referencia central a Moisés.
- Referencia a la situación de Jerusalén.
- Concentración de Midrashim fruto del trabajo de las Escuelas.

11. La mística judía y su interpretación de la Escritura: El Zóhar

La religión judía y, en consecuencia, también la mística judía están basadas en el AT: la Torá o Ley de Moisés, los Profetas y los Escritos. Junto a estos libros normativos, el judaísmo del segundo templo tiene una literatura paralela y complementaria que se suele llamar con el título de «Apócrifos del AT». Entre esta literatura destaca para nuestro propósito la producción de la apocalíptica que contiene especulaciones sobre el mundo divino, la estructura del universo y la contemplación del trono divino. El *Libro de Henoc* es un ejemplo de esta literatura; en él encontramos algunos desarrollos que podríamos considerar dentro del ámbito de la mística. No obstante ello, la mística judía aparece cuando ya está formado el judaísmo rabínico.

Entre las principales obras está el *Sefer Yetzirah* (el libro de la formación). Esta pequeña obra puede remontarse al año 700, aunque algunos de sus materiales eran conocidos ya al final del s. II de la era cristiana o a comienzos del III. Se trata de una descripción de la formación del mundo y muy especialmente de la formación del hombre, poniéndola en relación con las veintidós letras del alfabeto hebreo. El autor combina letras y números, y a la vez desarrolla el alcance de los términos hebreos empleados en el Génesis en relación con la creación.

También se suele considerar como obra de la literatura mística *Los capítulos de Rabbi Eliezer* de que hemos hablado más arriba. Pero la obra cumbre de la mística judía es la que es el Zóhar o Esplendor de que tratamos a continuación:

El Zóhar («Esplendor»)

Esta obra es la producción principal de la Cábala. La tradición la atribuye a Simon bar Jochaj, de la primera mitad del s. II d.C. Sin embargo, el libro es una compilación de diversos escritos muy posteriores. El más antiguo de ellos, el *Midrash Ne'elam* («Midrash escondido»), es atribuido a Rabbi Moshe ben Shem Tov de León (muerto en el año 1305). La lengua es el arameo. Se presenta como un midrash de la Torá.

El tema principal del libro son las diez *sefirót* que son las diez potencias eficaces emanadas de Dios. Este nombre se deriva según algunos de «sefer» (número) y según otros de «esfera». Estas son un elemento fundamental de la representación de Dios en la Cábala o mística judía.

El Dios invisible y oculto es señalado con la indicación del Infinito (*En Sof*). La *sefirah* más alta es la Corona (*Keter*). El resto de las

sefirôt se organizan en parejas, resultando el siguiente árbol sefirótico:

	Infinito (<i>En Sof</i>)
	Corona (<i>Keter</i>)
Inteligencia (<i>Binah</i>)	Sabiduría (<i>Hokmah</i>)
Rigor (<i>Geburah</i>)	Clemencia (<i>Gedulah</i>)
	Belleza (<i>Tiferet</i>)
Majestad (<i>Hod</i>)	Triunfo (<i>Nesah</i>)
	Fundamento (<i>Yesod</i>)
	Reino (<i>Malkut</i>)

Este árbol sefirótico (Amsterdam 1708) es una forma de visualizar el conjunto de las doctrinas cabalísticas sobre la representación de Dios. Estas se presentan con variantes en las diversas obras místicas.

El Zóhar se mantiene en el marco del monoteísmo bíblico e integra toda la representación de las *sefirôt* en el marco de la espiritualidad divina.

El Zóhar está lleno de referencias al texto bíblico y es una forma de exégesis mística.

El acceso del alma a Dios se consigue mediante la unión con la voluntad divina.

Ishaq de Luria (1534-1572)

La mística judía sigue su desarrollo en los siglos posteriores. Aunque no podemos extendernos en este tema, es imprescindible decir dos palabras sobre un autor cuya influencia ha sido decisiva. Se trata de Ishaq de Luria (1534-1572). Nacido en Jerusalén de una familia procedente de la Europa Central, se educó en El Cairo y estudió con toda detención el libro *Zóhar*. Volvió a Palestina y se estableció en Safed, principal centro del misticismo. Luria acentuó los aspectos prácticos del misticismo: «Entre las doctrinas o interpretaciones especiales de Luria hay que notar su concepción algo distinta del *Adam Qadmôn*, al que considera como una emanación primera, anterior a las *sefirôt*, y que identifica con el *Kéter* ("corona", primera de las diez esferas con que la Cábala representa al "hombre primordial")» (D. Gonzalo Maeso).

La Cábala Práctica intenta el dominio de las fuerzas de la naturaleza a través de los misterios ocultos en los nombres de Dios. He aquí algunas indicaciones:

- El acceso al mundo divino tiene lugar por la contemplación.

- La Sagrada Escritura contiene infinidad de misterios que se han transmitido por la tradición (*Qábala*).

- Los nombres, números y medidas tienen un valor importante dentro del simbolismo.

- La unidad y trascendencia divina son atributos fundamentales. En ello la Cábala recoge la tradición milenaria del judaísmo, pero acentuando la majestad divina y a la vez la comunicación mediante representaciones de su presencia.

Aunque algunos autores, como Graetz, juzgan peyorativamente la persona de Luria, su sistema y su forma de entender la mística ha sido decisiva.

12. Exégesis judía y crítica histórica de la Biblia: Valor permanente de la obra exegetica del judaísmo

Como hemos visto, la exégesis judía hasta el s. XVI se ha acercado a la Biblia como una fuente de la verdad histórica revelada. Ello no significa que no hayan existido indicaciones de crítica literaria e histórica sobre determinados libros. Pero todo ello tenía lugar en el seno de una Comunidad creyente. El Talmud y el Zóhar son obras sustentadas en la fe bíblica.

¿Qué valor tiene la exégesis judía a la luz de la crítica histórica surgida tras el Renacimiento y la Ilustración?

La cuestión es tan amplia que valdría no solo para la exégesis judía sino también para la cristiana. Por ello solamente queremos hacer dos indicaciones.

- El valor de la exégesis judía no puede juzgarse de su adecuación a los resultados posteriores de la crítica histórica. Por ello, por citar un solo ejemplo, la cuestión de la paternidad literaria del Pentateuco no resta valor al acercamiento judío al sentido teológico y literario de los textos.

- La lectura creyente de la Biblia realizada en el judaísmo no puede ser invalidada por los presupuestos racionalistas de la exégesis de la modernidad.

En el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) se ha prestado mucha atención a la exégesis judía. El Documento distingue entre métodos y acercamientos. Junto al método histórico-crítico y los nuevos métodos de análisis literario, el Documento enumera los acercamientos basados en la tradición. Entre ellos se incluye el recurso a las tradiciones judías de interpretación (I, C. 2). Se enumeran los *Targumim* y *Midrashim* como obras centrales de referencia, se remite a la extensa labor exegetica de los rabinos y se tiene presente la peculiaridad de sus métodos y las características especiales que confieren un valor a dicha exégesis: el conocimiento de los idiomas bíblicos, el mundo comunitario en que han nacido los libros de la Escritura, etc.

El Documento advierte, no obstante, que entre la exégesis judía y la exégesis cristiana hay una diferencia esencial. Esta proviene de que la comunidad cristiana reconoce el cumplimiento mesiánico en la persona de Jesús de Nazaret. De ello tratamos enseguida. Pero antes es oportuno recordar que la Pontificia Comisión Bíblica se ha vuelto a ocupar del tema en el Documento *El pueblo judío y sus*

Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana (2002). En dicho Documento se reconoce el valor de las Escrituras judías para el cristianismo, se enumeran los temas fundamentales y se hace una consideración sobre los judíos en el NT.

13. Exégesis judía y exégesis cristiana

El recorrido que hemos hecho por las principales etapas de la exégesis judía muestra la riqueza de esta producción de la religión de Israel. Si ahora queremos indicar las notas distintivas de la exégesis judía en comparación con la cristiana, podemos señalar los siguientes puntos:

- La exégesis judía tiene como centro la revelación hecha a Moisés, que considera definitiva. La exégesis cristiana considera que la revelación definitiva ha venido con Jesucristo.

- La exégesis judía entiende las profecías mesiánicas refiriéndolas a un futuro reino terreno que llegará cuando Israel reciba el imperio. La exégesis cristiana tiene como fundamento la convicción de que Jesús de Nazaret es el Mesías prometido y que el reino por él inaugurado no es de este mundo sino un reino espiritual que tiene sus primicias en la Iglesia.

- La exégesis judía se mantiene en el monoteísmo unipersonal del AT. La exégesis cristiana cree que con la revelación de Jesucristo (el Verbo hecho carne) y con el don del Espíritu Santo –con características de persona divina– se ha dado el paso a la manifestación de la vida divina que podemos llamar «monoteísmo trinitario».

Conclusión: Visión de conjunto de las etapas de la exégesis judía

Al terminar esta exposición de la exégesis judía podemos recordar las grandes líneas que se perciben.

- Las Escuelas de Shammai y Hillel comienzan a examinar el alcance de los distintos textos bíblicos con una perspectiva legal (haláquica).

- La Comunidad de Qumrán examina la actualización de las profecías en el momento que vive la Comunidad.

- Filón incorpora el método alegórico para hacer asequible el mensaje bíblico al mundo de cultura helénica.

- Los targumistas tratan de unificar y concordar las divinas líneas del texto bíblico leído en la sinagoga y de acomodarlo al tiempo en que vive Israel.

- Los tannaítas hacen un comentario seguido del texto de la Torá enriqueciéndolo con las opiniones de los rabinos.

- Los Midrashim exegéticos enriquecen el sentido del texto bíblico.

- Los comentarios homiléticos responden a la necesidad de nutrir la fe y la vida religiosa de Israel.

- La Mishná y el Talmud sistematizan con decisiones y opiniones de la tradición oral las líneas de la revelación bíblica.

- Maimónides hace una exposición sistemática de la revelación bíblica.

- El Zóhar destaca los elementos de la unión con la divinidad. Esta misma corriente se amplía en los autores místicos de los siglos siguientes.

La exégesis judía en su espléndido desarrollo muestra la riqueza de la Palabra divina otorgada en la Torá.

BIBLIOGRAFÍA

Apócrifos del Antiguo Testamento

Aranda Pérez, G., «Apócrifos del Antiguo Testamento», en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996, pp. 243-416.

Cimosa, M., *La letteratura intertestamentaria*, Edizioni Dehoniane, Bolonia 1992.

Díez Macho, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento I. Introducción General*, Cristiandad, Madrid 1984 (en los cuatro restantes volúmenes de esta misma colección se encuentran los diversos textos, aunque la colección está interrumpida y faltan otros cuatro volúmenes proyectados).

Maier, J., *Entre los dos Testamentos. Historia y religión en la época del Segundo Templo*, Sígueme, Salamanca 1996. Original alemán: *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Echter Verlag, Múnich 1990.

Muñoz León, D., *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la Literatura Intertestamentaria*, CSIC, Madrid 1983.

—, *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura. Primera Serie. Derás targúmico y Derás neotestamentario*, CSIC, Madrid 1987.

Paul, A., *Intertestamento* (Cuadernos bíblicos 12), Verbo Divino, Estella 1981.

Sacchi, P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, U.T.E.T., Turín 1981.

Midrash

Avril, A. C. y Lenhardt, P., *La lettura ebraica della Scrittura*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1989 (título original: *La lecture juive de l'Écriture*, Lyon 1982).

Bloch, R., «Midrash», en William Scott Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, Missoula, Mont., 1978.

Gerhardsson, B., «Du judéo-christianisme à Jésus par le Shema», *RSR* 60 (1972) 23-36.

Le Déaut, R., «À propos d'une définition du midrash», *Bib* 50 (1969) 395-413.

Lerner, M. B. y otros, «Midrash and Aggadah», en *Jerusalem to Jabneh: the period of the Mishnah and its literature*, Everyman's University-Israel, Tel Aviv 1981 (Unit 10).

- Luzárraga, J., «Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo», *EstBib* 30 (1971) 177-193.
- Muñoz León, D., «Derás e historia. La distinción entre acontecimiento-base y artificio literario en los relatos derásicos. Una discusión con el Prof. Muñoz Iglesias en su obra "Los Evangelios de la Infancia"», *Estudios Bíblicos* 50 (1992) 123-148.
- Neusner, J., *What is Midrash?*, Fortress Press, Filadelfia 1987.
- Paul, A., *Il Giudaismo Antico e la Bibbia*, EDB, Bologna 1993.
- Rappaport, S., *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, J. Kauffmann Verlag, Francfort del Meno 1930.
- Strack, H. L. y Stemberger, G., *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (trad. y revisión de la obra de Strack-Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Múnich 1982, por M. Pérez Fernández), Valencia 1988.
- Volz, P., *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde von Daniel bis Akiba*, Tübinga 1903 (reimp. Georg Olms, Hildesheim 1966).
- Wright, A. G., *The literary Genre Midrash*, Nueva York 1967.
- Grossfeld, B., *A Bibliography of targum Literature*, Ktav, Vol. I Nueva York 1972; Vol. II, 1977; Vol. III, 1990.
- Kahle, P. E., *The Cairo Geniza*, Londres ²1947, Oxford 1959.
- Klein, M. L., *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, 2 vols., Hebrew Union College Press, Cincinnati 1986.
- Le Déaut, R., *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque Juive à partir du Targum d'Exode XII,42* (Analecta Biblica 22), Roma 1963.
- Le Déaut, R., *Introduction à la Littérature Targumique*, Institut Biblique Pontifical, Roma 1966.
- Martínez Borobio, E., *Targum Jonatan de los Profetas Primeros en tradición babilónica*, vol II: I-II Samuel. Textos y Estudios «Cardenal Cisneros», CSIC, Madrid 1987.
- Muñoz León, D., «La esperanza de Israel. Perspectivas de la espera mesiánica en los Targumim palestinos del Pentateuco», en *La Esperanza en la Biblia*, XXX Semana Bíblica Española, CSIC, Madrid 1972, pp. 49-91.
- , *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura. Primera Serie: Derás targúmico y derás neotestamentario*, CSIC, Madrid 1987.
- , *Dios-Palabra. Memrá en los Targumín del Pentateuco* (Institución San Jerónimo 4), Granada 1974.
- , *Gloria de la Shekiná en los Targumín del Pentateuco*, CSIC, Madrid 1977.
- Pérez Fernández, M., *Tradiciones Mesiánicas en el Targum Palestinense, Estudios exegeticos*, Valencia-Jerusalén 1981.

Targum

- Díez Macho, A., «Targum», en *Enciclopedia de la Biblia*, 6, 1965, pp. 865-881.
- , *Biblia Polyglotta Matritensis*, IV, *Targum Palestinense in Pentateuchum* (CSIC):
- L. 1 *Genesis*, Madrid 1988;
 - L. 2 *Exodus*, Madrid 1980;
 - L. 3 *Leviticus*, Madrid 1980;
 - L. 4 *Numeri*, Madrid 1977;
 - L. 5 *Deuteronomium*, Madrid 1980.
- Etheridge, J. W., *The Targum of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch, with the Fragments of the Jerusalem Targum*, 2 vols., Londres 1862-1865.

Misticismo judío

- Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 1993.
- , *Jewish gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, Nueva York 1960.
- , *La Cábala y su simbolismo*, Madrid ⁸1992.

Teoría, técnica y práctica de la hermenéutica en Filón

José Pablo Martín

Filón, coetáneo de Jesús, escribe en Alejandría y en griego al menos ocho tratados de *exégesis* bíblica del Génesis y el Éxodo, más de nueve tratados de *exposiciones* sobre la Ley (el Pentateuco), y más de 19 tratados de *alegoría* del libro del Génesis. Sus obras, aunque olvidadas por la tradición judía antigua, fueron sin embargo conservadas por la biblioteca alejandrina cristiana. Los bizantinos, por su parte, con frecuencia incluyen a Filón en las *Catena*, o colecciones de textos patrísticos, algunas de las cuales suponen con error que Filón sea un obispo cristiano. Filón llega a ser, con el tiempo, un Padre de la Iglesia *honoris causa* (Runia 1999, 11). Históricamente, es el mayor representante de una cultura que floreció durante siete siglos: el judaísmo alejandrino.

Se exponen en el presente estudio elementos de su *teoría* de la interpretación, con aspectos semióticos, lingüísticos, teológicos, filosóficos; se exponen también elementos de su *técnica* de la interpretación, con aspectos gramaticales, lexicales, retóricos; por fin se abordan aspectos de su *práctica* de la interpretación, con referencias a la comunidad de pertenencia, a la política cultural de Alejandría y de los judíos en ella, a la historia de los efectos en la interpretación bíblica posterior.

1. Teoría de la interpretación

Si bien los escritos de Filón forman un *corpus* extremadamente complejo, no debe perderse de vista su unidad y su relación con una cultura de caracteres altamente definidos. Filón es un hermenauta –exégeta filósofo– que busca en la lectura del texto de su comunidad la interpretación del mundo y el sentido de ser humano. No escribe para lograr la síntesis de la cultura griega y la judía, pues esa síntesis ya estaba hecha, viva y potente, en la comunidad donde nace. Por otra parte, aquella Alejandría

gozaba de una de las primeras universidades de la historia, el Instituto de Serapis o *Serapeo*. Su Biblioteca había propuesto, desde tres siglos antes de Filón, traducir todos los libros de la *tierra habitada*. El pensamiento de Filón intenta pensar la universalidad del momento político del imperio de Augusto desde la particularidad de uno de los textos que la Biblioteca había invitado a dialogar: el texto de Moisés, en griego.

1. La creación como lenguaje

La hermenéutica de Filón tiene su momento más universal en la idea de que la entera creación del mundo es un acto de hermenéutica, en cuanto que es una transmisión de sentido por la palabra. Esta perspectiva se funda sin duda en *Génesis* 1, donde se consignan las palabras que Dios «dijo», creando. Esta perspectiva recibe un desarrollo especial cuando se la piensa juntamente con tópicos filosóficos griegos. El platonismo había postulado la existencia de Ideas de las cuales las realidades cósmicas serían copias; por otra parte, un Demiurgo habría cumplido la función hacedora, intermediaria entre las Ideas y las copias mundanas. Aristóteles había explicado el acto de la técnica humana como transformación de una materia según una forma que el artesano posee «en el alma»; por otra parte, había pensado una entidad de perfección suma, modelo universal, es decir, una Mente que piensa lo más perfecto al pensarse a sí misma. Los estoicos, a su vez, habían sistematizado una concepción del mundo como un juego de causas inmanentes, unas activas y divinas, otras pasivas y corporales. Con estos elementos, Filón concibe de un modo novedoso la creación del universo. Pinta, por así decir, un nuevo cuadro con colores que encuentra en su propia paleta sin ocuparse tanto por señalar el origen de cada color, para nuestro caso, las fi-

liaciones filosóficas o rabínicas. Es decir, escribe de nuevo la creación del mundo como *midrash* judío incorporando todos los elementos griegos y orientales que le parecen oportunos.

El resultado contiene una fuerza expansiva incalculable en su momento, y puede sintetizarse en las siguientes ideas: Dios, que es Mente (*Noûs*) inefable, anterior a todo lenguaje, concibe en cuanto Mente una Idea en la que están grabadas todas las ideas. Esta Idea es la Palabra de Dios (*Logos*), y la articulación de todas las ideas-palabras conforman un Mundo Inteligible (*kosmos noêtós*), que es lo mismo que decir el contenido de la mente divina o el conjunto supremo de las formas que el Artesano tiene en su interior antes de producir entes materiales. Una vez que están dispuestas las ideas-formas, las cosas visibles son producidas constituyendo el Mundo Sensible (*kosmos aisthetós*), cambiante y material. Tenemos entonces tres niveles de la realidad: el Origen antes de todo lenguaje; el *Logos* como palabra inteligible, concebida pero permanente, *arquetipo* de todas las demás cosas; el Mundo visible que es proyección hacia la materia de las formas contenidas en el lenguaje divino.

Leemos así en *Conf.* 172: «A través de estas potencias, constituyó (Dios) el mundo incorporal e inteligible, el arquetipo de este mundo fenoménico, consistente aquel en invisibles ideas así como este consiste en cuerpos visibles»¹. Y también en *Opif.* 16: «Habiendo querido hacer este mundo visible, modeló (Dios) primeramente el inteligible, para, mediante el paradigma incorporal, el más semejante a la divinidad, elaborar el mundo corporal, que es reproducción nueva de un modelo más antiguo, destinada a contener los géneros sensibles así como en este se dan los inteligibles». En el párrafo siguiente, *Opif.* 17, Filón compara al Dios creador de estos dos mundos con un rey urbanista, que antes de construir una ciudad traza su planificación. Se trata de los *logoi* o palabras de *Génesis* 1.

Estos tres niveles de la realidad, Dios – lo inteligible – lo sensible, están relacionados por el concepto de «palabra». Ella es distinta y segunda respecto del sujeto que la pronuncia, pero subsiste ya sea en la mente de quien la concibe, ya en la obra que se realiza según el diseño de la palabra concebida. Esta interpretación es presentada por Filón como exégesis de la Biblia, y da cuenta de varios elementos. Da cuenta del doble relato de la creación (*Génesis* 1 y 2), especialmente de la creación del hombre, donde hay una pronunciación de la Palabra y después hay una artesanía del barro y del soplo, de la costilla de Adán, etcétera. Filón distingue entre la *pronunciación* del hombre inteligible (Gn 1,27) y la *plasmación* del hombre sensible (Gn 2,6). Esta interpretación toma elementos centrales de la filosofía estoica, como la inmanencia del *logos* y del *pneuma* divinos en el mundo; toma elemen-

tos clave de Platón como la subordinación de lo sensible a lo inteligible y la mitología del Demiurgo; toma elementos de la concepción del Dios de Aristóteles, y de la del artesano, transmisor de formas a la materia. Sin embargo, estas concepciones filosóficas griegas reciben ahora desplazamientos que no podrían ser aceptados en sus contextos originales, contextos que a su vez quedan rotos o refutados. Como escritor judío, es verdad que, materialmente, Filón introduce novedades inauditas para las tradiciones no alejandrinas, pero también es verdad que, desde el punto de vista de la forma, pertenece a la tradición judía donde las novedades se presentan como reescritura de un escrito anterior.

Todo lo que podamos decir de la hermenéutica de Filón, a su vez, deberá ponerse en relación con este primer punto de su arte interpretativo, es decir, que toda la realidad: o no es lenguaje (Dios) o se explica solo y siempre a partir de un acto de lenguaje (Mundos inteligible y sensible). Esta concepción determinará las ideas de profecía, de filosofía, de Biblia, de exégesis, de religión, de Israel. Esta concepción explica que una de las definiciones de la palabra creadora de Dios es «*Logos intérprete*» (*Leg.* III, 207: *logos hermêneús*). En *Leg.* 1, 19 interpreta Filón la conclusión de la primera creación en *Génesis* 2, 4: «Llamó "libro" al *Logos* de Dios, en el que se encuentran impresas e inscriptas las estructuras de todas las cosas». Entonces, antes de todos los libros (*biblia*) para interpretar, existe una interpretación primordial en el Libro (*biblion*) que es la Palabra del mismo Dios.

2. El hombre, viviente lingüístico

¿Qué lugar le cabe al hombre en el panorama anterior? El hombre es, en perfecta escala, el reflejo del macrocosmos donde hay un Dios inefable, una dimensión inteligible y otra sensible. Descubre este reflejo con la lectura en profundidad de las narraciones bíblicas: el hombre tiene una mente (*noûs*) que ni él mismo conoce a fondo; el hombre tiene además una razón (*logos*) que le permite conocer y expresarse; finalmente, el hombre tiene un cuerpo (*sôma*) con sentidos y partes que se asemejan al mundo sensible. La estructura psicósomática humana le permite a Filón una comparación exegética: la palabra humana, como lo es el *Logos* en el orden superior, «es el intérprete y el profeta» (*Deter.* 40) de las concepciones invisibles que la mente humana no cesa de producir. Lugar predilecto para descifrar esta antropología es la exégesis de los caps. 2, 3, y 4 y del *Génesis*, desarrollada especialmente en los tratados *Alegoría de las Leyes*.

No sabemos por qué Filón desautoriza casi siempre la definición griega del hombre como

«animal racional (lingüístico)» (cf. *Deter.* 139). Sin embargo, hace con otros términos un impresionante desarrollo de esta idea. Es el más excelso entre los vivientes por cuanto que su alma no solamente es semejante al cielo y al mundo inteligible, sino también porque «ha recibido el intelecto que es impresión y réplica de la Idea eterna y bienaventurada» (*Decal.* 134). Se llama Idea aquí al *Logos* de Dios, como se confirma en *Spec.* 3, 207: «por cuanto el intelecto humano es de especie divina (*theoeidês*), impreso por la Idea arquetípica, el *Logos* altísimo». Al hombre le corresponde, pues, representar el papel de la Palabra para el mundo y para sí mismo, único intérprete por el lenguaje articulado entre los animales del mundo (cf. *Somn.* 29).

Que Dios, según Gn 2,19, conduzca ante Adán a las bestias creadas para que les imponga nombres, sirve para esta exégesis en *Leg.* 2, 15: «Según los filósofos griegos fueron los sabios los primeros que asignaron los nombres a las cosas. Moisés es superior: primero, porque lo atribuyó no a alguno de los primeros, sino al primero que llegó al ser. Pues así como este (Adán) fue plasmado para ser principio de los demás, de la misma manera él mismo sería considerado el principio del uso del lenguaje (*dialégesthai*). Porque si no hubiera habido nombres, no hubiera habido lenguaje». El lenguaje, entonces, es distinto del *Logos* porque es articulado a partir de letras y nombres, y, además, es propio del hombre, de todo hombre, en su relación con el mundo. La actividad del hombre incluye el dominio de la creación, lo que implica una actividad de conocimiento científico, que es también una *hermenéutica* de lo creado-pronunciado por Dios, y que conlleva siempre el lenguaje que divide y compone nombres. Por ello puede decirse en *Mos.* 2, 65: «el (género humano) ha recibido la hegemonía sobre cuantas cosas existen en la tierra, llegando a ser un correlato de la potencia de Dios, imagen sensible de la naturaleza invisible, imagen creada del eterno», con lo que se manifiesta que al hombre se le ha entregado la función del *Logos* en la creación.

La antropología de Filón encierra otro aspecto relacionado con la escala Mente-inteligible-sensible: la decisión moral, que lo salva si remonta la escalera desde lo sensible hasta lo suprainteligible, que es la Mente de Dios. Comentando Gn 2,8 (en *Plant.* 45), encuentra que la mente del hombre es «intermedia» entre lo creado y el Creador, y para recorrer este camino es necesario interpretar los signos que llevan desde cada escalón al escalón superior, o desde el mal hacia el bien. El tratado *Quod deterius*, dedicado a la historia de Caín según Génesis 4, muestra el ejemplo del hombre que elige mal porque se elige a sí mismo, en contraposición con Abel, que elige a Dios. Filón termina caracterizando a Caín como un mal

hermeneuta: «Es decir, una vez más (el texto) muestra que el virtuoso es el custodio de las palabras y del testamento de Dios y también que es el mejor intérprete (*hermêneús*) e instructor de los mandamientos y leyes. La interpretación, en efecto, se realiza a través del congénito órgano de la fonación, mientras que la custodia se realiza por medio de la mente, creada por la naturaleza como un gran depósito para contener adecuadamente todas las concepciones de los cuerpos y de las cosas» (*Deter.* 68).

3. Moisés, intérprete de Dios

Cuando comienza a exponer la vida de Moisés, Filón lo describe como «el varón más grande y perfectísimo en absoluto» (*Mos.* 1, 1). ¿Es esto una exageración nacionalista? Para comprender estos términos debemos considerar la relación de Moisés con lo dicho anteriormente. Para Filón, Moisés no es un legislador más de esos que cada pueblo tiene, sino el hombre al que Dios le entregó su palabra y le permitió contemplar como a ninguno el mundo inteligible, aunque a Dios mismo no lo pudo ver, porque eso es algo imposible (cf. *Post.* 169). Como el *Logos*, como Adán, también Moisés es *hermêneús*. En el contexto de la teofanía de Éx 33, Filón descubre la primacía absoluta de Moisés sobre todo hombre y en beneficio de todos los hombres, porque ha llevado a su máxima posibilidad el «ver la Palabra», y consecuentemente el poder interpretarla. Así traduce la súplica de Moisés: «No te manifiestes a mí a través del cielo, ni de la tierra, ni del agua ni del aire ni de nada que pertenezca a la creación. Que tampoco vea yo tu forma reflejada en algún otro, sino en tí mismo que eres Dios, pues las formas reflejadas en las cosas creadas se diluyen mientras que las formas en el Increado son permanentes, firmes y eternas. Por ello Dios llamó a Moisés y le *habló*» (*Leg.* 3, 101). Subrayo el último término.

Filón observa que Moisés es más que Abraham. Este ve una tríada (Gn 18), cuando tiene la visión de los tres hombres, tríada que representa a Dios y sus dos potencias. Moisés ve directamente la unidad, es decir, a Dios sin acompañamiento, sin el lenguaje que acompaña lo inteligible y lo sensible (cf. *QG* 4, 8). Por eso Moisés es maestro de *física*, es decir, de la disciplina del universo, en cuanto ve las cosas desde su causa, más allá de la física, y es también el primero y el mejor de los filósofos, incluido el sentido técnico de *filosofía* (cf. *Opif.* 8). Es llamado «magnífico intérprete de los hechos de la naturaleza», por su descripción de la creación y del poblamiento de la tierra (*Heres* 213). Y sobre la doctrina de los contrarios: «¿No es acaso esto mismo lo que pone como

fundamento de su filosofía Heráclito, entre los griegos el más grande y famoso, vanagloriándose como si hubiese descubierto algo nuevo? Pues el descubrimiento de Moisés es anterior» (*Heres* 214). Esta anterioridad cronológica y cualitativa de Moisés sobre los griegos tendrá sus consecuencias en la concepción del Texto.

4. El texto de la interpretación

«Mucho tiempo antes (de Hesíodo y de los filósofos griegos) Moisés, legislador de los judíos, dijo en los sagrados libros que el mundo era generado y también incorruptible. Estos libros son cinco, al primero de los cuales le dio el título de *Génesis*, que empieza de la siguiente manera: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra; la tierra era invisible y amorfa*» (*Aeter*. 19). Se trata del Pentateuco, la Ley, que Filón somete a la lectura continua, sistemática, minuciosa. La anterioridad respecto de la filosofía griega es entonces también cualitativa, aunque la relación con ella no es accidental: Moisés, el filósofo por excelencia, responde a las cuestiones que toda ciencia puede poner.

La gran mayoría de las citas y de las alusiones bíblicas de Filón se refieren al Pentateuco. Para *Génesis* el 50%, para *Éxodo* el 20%, para *Levítico* el 9%, para *Números* el 7%, para *Deuteronomio* el 10%, para todos los libros restantes de la Biblia judía, el 4%. Es notable que Filón cite muy poco o nada de la literatura bíblica más semejante a él, es decir, los libros sapienciales tardíos, y se concentre, en cambio, en la lectura de la Ley. No aparece la idea de un Tanaj. Citando una vez al profeta Jeremías, Filón distingue los niveles de la profecía, admitiendo que también los demás profetas pueden ser «intérpretes expertos», aunque advirtiendo que el que lo ha «iniciado en los grandes misterios» es Moisés, el «amado de Dios» (*Cher.* 49). Un poco más adelante Filón explicita que el valor del Libro de Moisés radica en su correspondencia entre cada término y su referente. «Pues mientras todos los demás hombres asignan nombres a las cosas sin correspondencia con la realidad (...), en Moisés ocurre que la asignaciones de los nombres son clarísimas representaciones de las cosas» (*Cher.* 56). La razón es que Moisés ha visto la Palabra de Dios y en él ha comprendido las normas no escritas, aquellas que obedecen los ciudadanos del cielo, los astros, obedientes anteriores al lenguaje escrito (cf. *Opif.* 143), o las leyes cumplidas por el piadoso Abraham «antes de la letra» (cf. *Abr.* 5). Por ello el texto de la Ley es el documento primordial de toda filosofía, en cuanto ningún otro texto humano puede contener el reflejo de aquella Ley por la que todo el universo se rige.

En línea con corrientes estoicas de la época imperial, Filón correlaciona fuertemente la

norma ético-política con la ley de la naturaleza. Esta correlación tiene un matiz judío inconfundible, y un potencial que la historia de la cultura cristiana se encargará de desarrollar. Esta concepción naturalista de la norma se basa en la concepción de creación, de identidad de origen entre la producción de la naturaleza por el *Logos* y la legislación social política en el texto de *Moisés*. Por otra parte, en ambos casos se requiere una *hermenéutica* descendente y englobante. La Palabra de Dios *hace* las cosas y el hombre virtuoso *hace* la Palabra de Dios (cf. *Migr.* 130). La reflexión inversa, desde el texto hacia la naturaleza, también es posible. «Solamente estas (las leyes de Moisés) son sólidas, estables, incommovibles, como si estuvieran consignadas (*sesēmasména*) en los sellos de la naturaleza misma, permanecen firmes desde el día de su redacción hasta hoy, y dan la esperanza de permanecer idénticas durante todo el tiempo venidero, como inmortales, mientras haya sol, luna, cielo y mundo entero» (*Mos.* 2, 14). Podemos así comprender mejor la fuerza con que Filón propone una visión estoica muy difundida en su época, la de «vivir según la naturaleza». Esta visión se ve reforzada por el platonismo y en última instancia por la exégesis de la Ley, cuando advierte al vicioso que, cuando delinque, no está delinquiendo solamente contra una norma escrita, sino que está rompiendo su propia naturaleza humana y la naturaleza del mundo. Más aún, «Dios es el arquetipo paradigmático de las leyes, y también es el sol del sol, sol inteligible del sensible, aquel que envía desde fuentes invisibles los rayos visibles para el que los mira» (*Spec.* 1, 279). Un judío podría decir «observar los preceptos de la Ley»; ahora, y con plena equivalencia, este judío puede decir junto con cualquier otro alejandrino: «vivir según la naturaleza».

Todos los otros textos humanos (cuyo conjunto quería contener la Biblioteca de la ciudad de Filón), tienen un valor propio en cuanto lenguaje humano, pero en relación a una senda semiótica que va hacia lo inteligible, reflejado especialmente en el texto de Moisés, hacia el cielo, hacia el cielo invisible arquetipo del visible, hacia Dios, donde el lenguaje por necesidad encuentra su última función, el silencio, que abre la puerta a la *visión* (cf. *Migr.* 77).

5. El texto sagrado y la migración hacia Dios

Que el hombre, a través de su capacidad hermenéutica y moral, esté llamado a recorrer de regreso los pasos dados por el *Logos* creador, lo dice bellamente Filón en *Quaestiones in Genesim* 5, 138, donde acompaña la expresión bíblica: «Isaac atravesó el desierto hasta el pozo de la visión» (*Génesis* 24, 62 LXX), con este comentario: «al llamar “de la visión” el texto pone un nombre connatural con la vida contemplati-

va, aquella que se dirige al Que es, a través de las ideas incorpóreas que están en él, las cuales han sido constituidas como medidas de las cosas de ambos mundos. Él es el arquetipo de lo inteligible y de lo sensible, en el cual (arquetipo) estamos nosotros según la mezcla con lo incorpóreo, pues nuestra mejor parte se lanza hacia las alturas, más allá del éter, que está más allá del cielo, que está más allá de lo sensible». El *Fedro* platónico y el *Génesis* mosaico se entrelazan en una nueva hermenéutica, es decir, en un nuevo texto y contexto cultural.

2. Técnica de la interpretación

Filón, como alejandrino, dirige todo el potencial de la crítica literaria de su tiempo hacia la elucidación del Texto, que según su teoría es el acta notarial de la misma creación y del desarrollo de la humanidad. Filón, como judío, sabe que es el texto el que invita a leer y releer, porque sus exactos y divinos significantes extienden la luz del significado a todo el caminar humano. Releer significa también reescribir. Era imperativo, pues, aplicar al texto la mejor técnica de lectura, en medio de una comunidad que tenía al menos tres siglos de ejercicio «alejandrino» sobre el texto, y en la que un Aristóbulo, mucho antes de Filón, había escrito el importante libro conocido por nosotros solo en fragmentos: *Hermênéia tês graphês* («Interpretación de las Escrituras»). Filón hace más, y su inmensa obra despliega una práctica interpretativa que ahora expongo en sus trazos generales, desde lo más analítico hacia lo más sintético.

1. Gramática de la interpretación

Por *gramática* entiendo la consideración de los elementos que se encuentran en el texto. Para Filón y su tradición judía todo trazo lingüístico está habitado por el sentido (cf. *Opif* 6), así como, en el mundo físico, cada uno de los géneros y de las especies naturales significa algo. La letra, elemento semántico de base, puede ofrecer el objeto mínimo de una lectura, como cuando al nombre de Abram se le agrega una letra y deviene Abraham. Se trata además de una duplicación de la «alfa», primera del alfabeto (*QG* 3, 43). Se dirá que hay diferencia entre «alef» del hebreo original y el alfabeto griego, y Filón reconoce la dificultad, por lo que resuelve también esta dificultad con una teoría de la traducción al griego, que veremos más adelante.

El hecho de que el texto sea una traducción le permite a Filón recurrir también a los significados que se ocultan en el término de origen, aunque no siempre sean correctas sus traducciones. Véase, por ejemplo, la interpretación

de la voz «Israel» en su lengua original, como «el que ve», en *Abr.* 57. Lo importante es advertir que, por ser un hecho lingüístico, la re-traducción al hebreo de los nombres puede ser también un hecho de interpretación. Para nuestro exégeta, nada del material lingüístico del texto de Moisés está puesto al azar (cf. *Cher.* 1). Filón diría, separándose en esto de Aristóteles, que ya antes del nombre o lexema hay semántica en el lenguaje. Una cuestión que supera el planteo de la gramática es la de saber por qué Dios no tiene nombre, sino múltiples denominaciones, que incluyen el término «dios», pero que nunca llegan al significado *propio* (cf. *Mut.* 11).

De cualquier manera, es el *nombre* el que soporta el peso mayor de la significación en el lenguaje. Adán, hemos visto, creó los nombres, sin los que no hay lenguaje. Moisés, también lo hemos visto, los usa siempre con exactitud y correspondencia. Para interpretar el sentido profundo de Éx 31,2, por ejemplo, hay que indagar el sentido del nombre propio «Basalel», pronunciado por Dios, y que se interpreta «en la sombra de Dios». Filón comenta: «Hay que decir, entonces, que Dios ha impreso también aquí una forma en el alma, como se imprime una moneda de ley. Sabremos entonces cuál es el carácter impreso si previamente hacemos con exactitud la interpretación del nombre» (*Leg.* 95). Los nombres, a su vez, más que a una determinada lexis del diccionario, señalan hacia constelaciones de sentido que pueden expandirse inesperadamente para el lector de Filón. En casos muy frecuentes un término como «fuente» de Gn 16,7 tiene cinco acepciones en la exégesis de *Fuga* 177. Términos como «lugar», «dios», «sabiduría», «río», y tantos otros, pueden tener lecturas en diversos registros y niveles. Por su parte, los nombres propios de figuras modélicas, especialmente los de Abraham y las ternas de Patriarcas, arrastran consigo las significaciones de las historias narradas en el *Génesis* y las constelaciones simbólicas que cada historia patriarcal adquiere (*Abr.* 52-53). Con este procedimiento y otros análogos en el orden de la naturaleza con sus especies, Filón incorpora al léxico de cada término a interpretar la enciclopedia metalexical, por así decir, en cuanto todo lo que se sabe de algo como *referente* puede ser incorporado a la lectura de su nombre, como *significante*. Así por ejemplo el cerdo puede significar el sofista vacío de verdad (*Agr.* 142), porque sabe discutir muy bien sobre las distinciones lingüísticas (= tiene la uña *partida*), pero no atesora ese saber en beneficio de la moral y de la religión (no es *rumiante*).

Además de la etimología, rigurosa o fantástica, del hebreo o del griego, tradicional o inventada por Filón, puede jugar un papel importante la numerología, de impronta pitagórica y alejandrina. Cualquier dato cuantitativo del tex-

to, incluso numeraciones que el texto no explica pero que son introducidas por el lector, pueden convertirse en un *número signifiante* que soporte importantes fragmentos de sentido. En *Opif.* 47-57, por ejemplo, tenemos un desarrollo aritmológico que aplica el cuatro a las proporciones de los actos creadores. En otro lugar explica el significado de los 80 años que Abraham tenía cuando engendró a Ismael. Dicho número es el resultado de aplicarle al cuatro «las proporciones aritméticas, geométricas y armónicas» (QG 3, 38).

El que se acerca inicialmente a los textos de Filón puede pensar que el alejandrino se escape por las ramas de la fantasía semiótica. La consideración de los elementos gramaticales debe referirse a una lógica de la interpretación.

2. Lógica de la interpretación

Por lógica entiendo el estudio de las articulaciones del nombre, de los términos. Lo que incluye primariamente una analítica de la frase. Podría llamarse «*hermenéia*» en el sentido del *órganon* aristotélico. Para Filón la organización del lenguaje es un reflejo de la organización de toda la creación, comenzando por las Formas inteligibles y siguiendo por las Géneros y las Especies del mundo sensible hasta llegar a la suma de todos sus individuos. Todos estos planos tienen la misma estructura, porque cada uno de los sujetos, más universales (el Sol, por ejemplo) o más particulares (el bastón de Moisés, por ejemplo), participan de su adscripción a los contrarios, que marcan oposiciones y niveles determinados por la acción separadora del *Logos*. La verdadera ciencia del verdadero filósofo (Moisés) consiste en atribuir rectamente la parte de los contrarios según corresponda a cada uno de los seres.

Viendo estas cosas alguien podrá pensar: esto es un tópico griego. Sin duda, pero a un griego clásico le resultaría incomprensible escuchar de Filón además que Dios es el que ha creado los contrarios (cf. *Gig.* 41-42), en cuanto todas las cosas están ubicadas en categorías, en distinciones, en oposiciones cualitativas y cuantitativas, desde el mismo acto creador del *Logos divisor* (*Heres* 226). «Nada de cuanto existe es en absoluto cognoscible por sí mismo y en sí mismo, en cuanto todo es discernible en comparación con su opuesto» (*Ebr.* 186); se supone, con la excepción de Dios. En este sentido, interpretando el tetragrama de Éx 3,14, hace decir a Dios: «me conviene el ser, no el ser expresado» (*Mut.* 11), mientras que todo lo creado es *categorial*. El lenguaje humano es el reflejo articulado de aquel campo suprasensible de oposiciones, y es propio del sabio no errar en sus afirmaciones, como es propio del virtuoso no entregarse al mal, sino a su contrario, el bien. No es posible, entonces, decir

cualquier cosa de la Biblia o de la realidad, sino que se debe pasar todo por el tribunal de la verdad, decidiendo a qué lugar de oposición pertenece, entre verdad y error; entre bien y mal. La exégesis no es cualquier literatura, es filosofía (cf. *Heres* 301). Aunque al incipiente lector de Filón le costará mucho comprender cómo hace el alejandrino para cumplir este ideal.

Por otra parte, lo sabe Filón, una lectura literal y rastrera del texto de Moisés puede escandalizar por sus contradicciones, o puede dañar al que no sabe caminar por el difícil campo del discernimiento. Por eso es que no se puede acertar con el sentido de la lógica de la proposición entre verdad y error, sin referirlo a una poética de la interpretación.

3. Poética de la interpretación

Por poética entiendo la consideración de las articulaciones del sentido del texto. Entre ellas sobresale la oposición entre cuerpo y alma del texto. «En la poética de Dios (*theou poiêtikê*) no hallarás ninguna de las falsedades de los mitos sino grabadas todas las inmutables reglas de la verdad. No métricas ni ritmos del discurso, ni versos melodiosos que con su música cautivan el oído, sino las perfectísimas obras de la naturaleza, las que poseen su propia armonía» (*Deter.* 125). No es que Filón desprecie la buena literatura griega, más bien piensa que ella ha quedado empantanada en la belleza de la letra sin ascender a la belleza de la razón. También admite que en el texto de Moisés haya lenguaje mítico y elementos que tomados a la letra son inaceptables. Pero el axioma de la verdad debe presidir para Filón toda lectura de la Biblia, y esto obliga a buscar la verdad más allá de las manifestaciones del texto bíblico que son desconcertantes o míticas. Para ello se debe conocer que el lenguaje, incluso el de Moisés, tiene una apariencia difícil. Esta se ofrece al sabio para que sepa remontar los sentidos superficiales hacia los sentidos ocultos, que son los contenidos altísimos de la revelación. Para alcanzarlos, hay que saber que la Biblia, como todo lenguaje, tiene un cuerpo y un alma.

A lo largo de los comentarios de Filón los especialistas han encontrado pasajes que desprecian la interpretación literal, la consideran mitológica o absurda (*Leg.* 3, 4, por ejemplo), otros que defienden la interpretación literal (*Migr.* 89, por ejemplo). Un principio general de Filón puede mitigar estas tensiones entre la interpretación profunda y la exterioridad de la letra: «Como cuidamos al cuerpo en cuanto es casa del alma, de la misma manera debemos cuidar la letra de las leyes. Pues, observando esta, lograremos una comprensión mayor del otro sentido» (*Migr.* 93). No debemos olvidar, sin

embargo, que es el mismo texto el que, a veces, empuja a dejar de lado el sentido literal y remontarse hacia uno alegórico. Para Filón, no puede ser verdad que Dios le sacó una «costilla» a Adán (*Leg.* 2, 19). Si eso es lo que dice la apariencia del texto, el texto mismo nos manda a buscar el otro sentido. El axioma de la verdad, por otra parte, permanece íntegro para todo el texto de la Ley. La alegoría, como segundo sentido, es una escalera hermenéutica que el mismo texto exige. La alegoría «es un *sabio arquitecto*» de la hermenéutica (*Somn.* 2, 8).

La alegoría no es meramente dejarse inspirar por un texto fantasioso para hacer otro texto fantasioso. La alegoría es una heurística, una analítica y una poética para el texto de Moisés, en el que hay que descubrir esa arquitectura del sentido que nos lleva a comprender el nexo de las más detalladas normas rituales, morales o narraciones de acontecimientos, con la escalera ascendente que desde la somática y psicología del hombre, desde el conocimiento del mundo sensible, a través del conocimiento de todas las ciencias incluidas las más altas que son las matemáticas que rigen el cielo visible, llegamos a la dialéctica del cielo invisible, donde aprendemos que Dios Existe, que es la Mente que creó todo, *diciéndonos*.

La alegoría, según la practica Filón, no es tampoco una mera expansión de la metáfora, como podría definirla la retórica de su época y de la nuestra. Por una parte, muestra su carácter expansivo *metafórico*, según el cual, por ejemplo, los nueve reyes sometidos por Abraham significan las cuatro pasiones más los cinco sentidos (*Abr.* 236). Por otra parte, tiene una dirección restrictiva del sentido, y de carácter *metonímico* llevado a su extremo, en cuanto las nociones generales que el lector descubre en el texto lo van llevando cada vez más hacia un desierto del Sinaí ontológico, donde solo se descubre que nada puede saber el hombre de la esencia (*ousía*) de Dios, sino solamente conocer su existencia: «Yo soy el que es» (*Decal.* 81). El resultado de esta *arquitectura* de la alegoría, mediante procesos ya expansivos ya reductivos, quiere atesorar las técnicas más afinadas de la tradición filosófica y literaria de Alejandría, y quiere por ello mismo mostrar que es la lectura de Moisés la que nos lleva a la verdad que la filosofía ha perseguido. Pero esta arquitectura del texto, además de sustentarse en la poética de las dos caras del sentido, puede considerarse en un círculo más concreto desde el punto de vista literario, aunque más universal para acceder al sentido. Me refiero a una retórica de la interpretación.

4. Retórica de la interpretación

Por retórica, en este caso, entiendo la consideración de los géneros de los tratados bíblicos

y de los tratados que Filón escribe para comentarlos. Después de alabar a la gramática y a la geometría, Filón dice en *Congr.* 17: «La retórica, a su vez, preparando al intelecto para la contemplación, entrenando al lenguaje para la hermenéutica y fortaleciendo al razonamiento para la verdadera demostración, cuidará que el hombre se exprese con propiedad y distinción, cosa que la naturaleza no ha dado a ninguno de los otros animales». Más allá de sus ideas sobre retórica, interesa ahora considerar qué ha hecho retóricamente Filón con la Biblia.

La Biblia es un *corpus* de cinco libros, como ya vimos. Filón les da su nombre en griego y establece una significación de cada uno, especialmente del nombre *Génesis*, que presenta la creación y el comienzo de la humanidad (cf. *Abr.* 1), y el Éxodo, que llama en griego *Exagogé* (cf. *Migr.* 14), donde se presenta el retorno desde el mundo de la sensibilidad (= Egipto) hacia Dios. Cada libro tiene, pues, una temática, aunque son partes de un relato mayor compuesto por los cinco libros en unidad.

En *Praem.* 1 se recapitula la constitución del texto en estos términos: «Tres son las especies de los oráculos expresados a través del profeta Moisés: la creacional, la histórica, la legislativa». En los párrafos siguientes se ilustra el contenido de cada una, por lo que podemos distribuir en estas tres especies todo el contenido del Pentateuco, en un orden que no nos puede ser extraño por lo dicho anteriormente: Dios creó inicialmente el mundo para la humanidad, a esta le dio los modelos de los Patriarcas que son leyes no escritas, y por fin enseñó el camino de retorno a Dios a través de dos tipos de leyes escritas, una general, el «decálogo», y otras particulares, que constan en los últimos libros del Pentateuco y que se ordenan, lógica y retóricamente, según las dos tablas de cinco leyes generales o decálogo y que reflejan la *naturaleza* de la creación y la *ética* revelada en los Patriarcas. Esta división formal del contenido parece más importante para Filón que la división material en cinco libros, y por otra parte refleja el esquema de la *teoría* de interpretación que se ha mostrado al principio. El *corpus* entero del Pentateuco puede ser citado cuando *no dice algo*, de lo que se sacan conclusiones; por ejemplo, nunca se habla de la muerte de Caín, porque el mal no se acabará en la humanidad (*Fuga* 60); esto indica que el *corpus* de los cinco libros puede significar algo como unidad.

Veamos ahora las características retóricas de los libros que Filón escribe. Al principio hemos mencionado tres especies. La primera es *exégesis* al modo rabínico aunque con una forma griega: *Preguntas y respuestas* sobre el Génesis y el Éxodo, llegadas a nosotros en versión armenia del s. VI. El texto es fraccionado en múltiples preguntas atomizadas, versículo por versículo, sobre las que se da una respues-

ta ordenada por lo general con las expresiones: «en cuanto a la letra...» y después: «en cuanto a la alegoría...» Es probable que este haya sido el primer modo filoniano de escribir sobre Moisés, y que de aquí hayan surgido los siguientes. Pero no se debe considerar esta especie alejada y arcaica respecto de las siguientes, porque ya muestran la arquitectura de la alegoría en acción y la presencia activa de los tópicos filosóficos centrales de los otros libros.

Una segunda especie es la de *exposición* de la Ley, que comienza probablemente con la Vida de Moisés en dos libros, divididos, el primero, sobre Moisés Rey, el segundo, sobre Moisés Sacerdote, Profeta, Legislador. Una vez presentado el Legislador, Filón quiere presentar las Leyes no escritas, en las vidas de los Patriarcas sobre los que escribe varios tratados, algunos perdidos; luego, sobre las leyes escritas, sobre las que ya hemos hablado. Sigue una serie de libros sobre las virtudes, no del todo conservados, en los que Filón enmarca la visión bíblica en el esquema griego de las cuatro virtudes cardinales, más dos que llama *piEDAD* respecto de Dios y *amor al semejante*, haciéndose eco de la división del decálogo en dos tablas.

Una tercera especie, quizás la más original y de difícil lectura, es la serie de *alegoría de las Leyes*. Se discute si *De opificio mundi* da comienzo a esta serie. Es probablemente el libro más importante que se conozca de Filón, y que termina con el primer «credo» helenista del judaísmo, con cinco puntos: Existencia de Dios, Unicidad de Dios, creación del Mundo, unicidad del Mundo, Providencia sobre el Mundo y retribución del bien y del mal. En este tratado se comenta *Génesis* 1, pero no está clara su pertenencia al género de *alegoría*. Clarísimo, en cambio, es que a este género pertenece la serie que comienza con *Legum allegoriae* 1, donde se toma el *Génesis* desde 2,18 y así sigue una *lectura continua*, como era costumbre en los comentaristas de Aristóteles pero no del judaísmo, y sigue el texto parte por parte (con algunas lagunas, especialmente de los capítulos de genealogías, el quinto y el décimo, por ejemplo) y va hilvanando 19 tratados (otros se han perdido) hasta llegar a *Génesis* 17, 22 en *De mutatione nominum*. Estos libros tienen la estructura de lectura exegética sobre tramos sucesivos del texto, unido a un tópico religioso filosófico, por ejemplo la simbología de Caín y Abel como arquetipos de especies de hombre, para *Génesis* 4. Estos tratados están todos conectados entre sí. Sobre la línea del texto y la intersección del tópico elegido se apoyan redes y constelaciones de textos de cualquier parte del Pentateuco y tópicos de las diversas corrientes de la filosofía, a menudo con la mención de autores o escuelas. Con una soberana libertad para ir y venir por los lazos de estas redes y retornar de nuevo al texto, los tópi-

cos alegóricos van consolidando las perspectivas de la visión central de Filón.

Pero es muy difícil definir cuál es la visión central de Filón mediante el acompañamiento de su *lectura continua*. Es decir, no parece que se pueda asir el sentido de esta retórica sin referirlo a una dialéctica de la interpretación.

5. *Dialéctica de la interpretación*

Por dialéctica, en este caso, entiendo los niveles que, para Filón, alcanza el sentido para cumplir su función de revelar la verdad. ¿Cómo se puede decidir que un desarrollo poético o retórico expresa con rectitud la verdad que vio Moisés, o, en sentido más hondo, la verdad que el *Logos* es? Dice Filón en *Congr.* 18: «La dialéctica, que es según algunos hermana gemela de la retórica, distinguiendo los razonamientos verdaderos de los falsos y refutando los intentos persuasivos de los sofismas, reparará la gran enfermedad del alma, el engaño». La dialéctica es el máximo nivel de decisión frente a los contrarios, por uno de ellos, por lo verdadero. Ahora bien, un instrumento de la arquitectura del texto filoniano es la permanente remisión a decisiones dialécticas generales: toda afirmación sobre lo sensible es *verdadera* si deja abierta la puerta o impulsa a dirigirse hacia lo inteligible; y lo inteligible, si deja abierto el camino hacia el Creador de lo inteligible. Lo temporal hacia lo permanente, lo humano hacia lo divino, lo audible hacia lo visible, etcétera. Hay, pues, una dialéctica subyacente a toda exégesis. Si el texto habla favorablemente de algo unitario, se refiere a la unicidad de Dios (*Leg.* 3, 35). Si el texto habla negativamente de algo unitario, se lee en relación con la opinión que anula la distinción entre bien y mal (*Spec.* 4, 109). Si el texto dice «no es bueno que el hombre esté solo», quiere decir que sí es bueno que otro esté solo, el único que puede estarlo, Dios (*Leg.* 2, 1).

Varios autores se han preguntado por la idea central del pensamiento filoniano, es decir, por el nervio de su dialéctica (Martín 1990, 150). Mi propuesta para señalar este centro, que no contradice otras propuestas y hasta las incluye, se refiere a la *diferencia ontológica*. Esta idea me parece encontrarla en el fondo y en la cúspide de la arquitectura exegética de Filón. Lo que ya hemos encontrado como primera diferencia, entre el Dios antes del lenguaje y todo lo que produce su actividad *poético-creadora*, puede entenderse también como diferencia ontológica. Esta relación entre la dialéctica de lo nombrable y lo innombrable por una parte, y la diferencia ontológica por otra, parece afirmar la claramente Filón cuando hace la exégesis de uno de sus pasos preferidos, Éx 3,14, poniendo en boca de Dios: «En primer lugar díles que Yo soy el Existente, pa-

ra que, aprendiendo la diferencia entre ser y no ser, reciban la enseñanza de que ningún nombre en absoluto me corresponde en propiedad; a mí, el único al que corresponde el ser» (*Mos.* 1, 75). Toda la creación es, entonces, de alguna manera nada, o pura apariencia (*Deter.* 160). Existen dos almas en Filón que se enfrentan a menudo, la admiración del mundo como reflejo de Dios, y el desencanto del mundo como alternativa oscura al encuentro con la visión de Dios. La admiración racional por el esplendor cultural de la ciudad de Alejandro dentro del orden político del imperio de Roma, y el hastío profundo de la corrupción urbana que señala hacia el desierto como única topografía apta para el filósofo. En este contexto, la dialéctica de Filón no es optimista como otras que encierran en círculo de círculos la pacificación de todos los contrarios, sino una dialéctica dramática, donde la máxima tarea es reconocer la *diferencia*.

La dialéctica de la comprensión de la diferencia tiene una consecuencia en la distinción de niveles de los lectores de la Biblia, y antes, de las sentencias escritas por Moisés (Martín 1984, 200). Hay sentencias bíblicas formuladas para que las entienda el perfecto, y se refieren a un Dios que Es y no puede ser expresado, ellas contienen la verdad absoluta. Hay otras sentencias que contienen la verdad relacional, están dirigidas al sabio y al científico, se refieren al *Logos* de Dios y muestran la articulación de las verdades intermedias del mundo inteligible. Hay por fin sentencias que contienen verdades pedagógicas, no reflejan con propiedad lo real pero buscan la salud de los ignorantes, apelan al temor por el castigo, se dirigen a los que no han salido todavía del mundo sensible. Estos niveles pueden verse como tres clases de hombre, «algunos hombres han nacido de la tierra, otros del cielo, otros de Dios» (*Gig.* 60). No es esta una separación de clases de hombres, sino de estaciones en el camino hacia Dios, o de momentos que le acontecen al alma en su itinerario hacia la unidad prelingüística (*Abr.* 119-122).

3. Práctica de la interpretación

En la última parte de esta presentación me refiero a los contextos reales históricos que sostienen la aplicación de determinada técnica exegética y que dan posibilidad y contexto a una teoría que articula la comprensión ontológica, cosmológica, antropológica con las diversas lecturas del Libro.

1. El texto de la comunidad judía

Hacia los inicios de la era cristiana, en Alejandría existían dos populosos sectores judíos

con sus escuelas, sinagogas, teatros, tribunales, consejos. Tenían legalmente una *ciudadanía* propia y participaban de la vida política, cultural y económica de la principal ciudad griega del Imperio romano. Familiares de Filón, por ejemplo, eran armadores de barcos comerciales y autoridades cívicas. Y como muchos judíos en la actualidad, leían los poemas, filósofos, historiadores, científicos que escribían en el idioma del lugar actual de pertenencia. Incluso un judío alejandrino, sobrino de Filón, habiendo hecho la carrera en el ejército romano, en el 70 participó como oficial en el sitio de Jerusalén. Se daba una relativa integración a la vida y costumbres de la sociedad imperial, y al mismo tiempo una novedosa, a veces tensa, pertenencia a la familia judía que tenía su centro en Jerusalén. De toda la Diáspora del judaísmo en el Mediterráneo, Alejandría era un caso particular. Era el lugar donde la *dispersión* había producido un fenómeno inverso de *concentración* de fuerzas culturales, religiosas y sociales, constituyendo una especie de segunda cabeza del judaísmo en el imperio. De hecho, es la única comunidad de la Diáspora que edita una impresionante biblioteca propia, si exceptuamos el caso de Flavio Josefo. Los judíos de la Alejandría de los tiempos de Filón ya no eran bilingües, se comunicaban y escribían en griego. Esto significa que leían a Moisés en un texto propio.

La traducción del texto constitucional de una comunidad religioso-política era una novedad asombrosa. De hecho, no se había dado antes, y además, por principio, un texto religioso era considerado sacro no solamente en cuanto a su significado sino en cuanto a sus *significantes*, es decir, hasta en las mínimas manifestaciones de su materialidad gráfica. La comunidad judía alejandrina, mucho antes de Filón, había fundamentado la sacralidad de la traducción de la Septuaginta en un texto que conocemos como *Carta de Aristeas*. Filón retoma esta tradición acentuando el aspecto milagroso de la traducción misma (*Mos.* 2, 31-37). Para que el texto tuviera el mismo valor que el original era necesario un nuevo comienzo que lo colocara en la dignidad de la escritura de Moisés. De hecho, dice Filón, los expertos en lenguaje miran ambas versiones «como si fueran una y la misma, tanto en los contenidos como en los términos, y proclaman que, más que traductores, aquellos fueron sagrados intérpretes y profetas, a quienes les tocó, por la incontaminación de sus razonamientos, acompañar al más puro de los espíritus, el de Moisés» (*Mos.* 2, 40). Y Filón agrega una analogía estrictamente lingüística: la traducción de la Septuaginta se comporta con su original como las transcripciones de la geometría y de la dialéctica, que no cambian en lo más mínimo la relación entre los significantes y los significados del origen (cf. *Mos.* 2, 39). A

continuación describe una celebración anual de los judíos y de otros alejandrinos simpatizantes de la Septuaginta, en las playas del mar cercanas a la isla de Faro, donde fueron traducidas.

Pero no era estable la paz entre judíos y otros alejandrinos. Hacia el año 38 se desatan revueltas violentas contra los barrios judíos en el marco de las rivalidades políticas tras la elevación al trono imperial de Cayo «Calígula» (cf. *Flacc.* 25-31). Una embajada de judíos alejandrinos llegada a Roma espera cambiar el humor adverso de Calígula. Dicha embajada estaba presidida por Filón, que atestigua superar a los demás embajadores en edad y en nivel de educación (*Leg.* 182). Allí el viejo escritor no solamente se muestra integrado en su comunidad, sino que pone a prueba, «con increíble terror», la contraposición entre la prepotencia del emperador y el principio central de su hermenéutica, es decir, el reconocimiento de la *diferencia*. En efecto, habiendo argumentado ante el emperador que son calumniosos los informes que niegan la voluntad de los judíos para ofrecer oraciones y sacrificios por el imperio, escuchan la inadmisible objeción de Calígula: «Sí, dijo, es verdad que habéis ofrecido sacrificios. Pero a otro dios, no a mí. ¿De qué vale, entonces?» (*Leg.* 357). Pocos días después Calígula fue asesinado por su propia guardia, y así Filón ganó la oportunidad de narrar lo que había sucedido. En su tratado *Embajada ante Cayo* el autor hace una excelente exposición histórica que ilumina la situación de los libros de Moisés en el panorama cultural de mediados del s. I.

2. La Biblia y la Biblioteca de Alejandría

Existe una discusión sobre si la traducción de la Septuaginta se debe a la necesidad de un instrumento interno de la vida de los judíos alejandrinos, o si pertenece al proyecto cosmopolita de los reyes Lágidas que quisieron hacer de Alejandría el centro de irradiación del helenismo a través de su Biblioteca *ecuménica*. Se podrá acentuar uno u otro de estos motivos, pero no se puede negar que actuaron ambos, y eso se refleja en los libros de Filón. Que estos libros entienden enfrentar un asunto propio de la comunidad y no de un pensador aislado, es evidente. Entre el libro 2 y el 3 de *De specialibus legibus* se advierte una interrupción violenta del trabajo del autor y que coincide con la descripción de los ataques públicos a la comunidad del 38. Sin embargo, Filón, en una nueva situación de peligro, «inundado pero no sumergido», dice: «Mirad pues que me atrevo a tratar no solamente las sagradas interpretaciones de Moisés sino también a internarme con espíritu científico en cada una de las cuestiones, y así explicar e iluminar las

cosas no entendidas por la mayoría» (*Spec.* 3, 6). Se da, pues, la conciencia de cumplir con una función docente en la comunidad.

Sin embargo, no podemos dejar de ver la relación de la Septuaginta con el proyecto ecumenista de los reyes alejandrinos. La obra de Moisés, el *hermeneuta de la creación*, no podía ausentarse del desafío hermenéutico de la Biblioteca. En este sentido la obra de Filón coloca la Ley de los judíos en un marco histórico-político de primer nivel. Sin duda, ninguna otra traducción de la época de la Biblioteca ha tenido tan grandes consecuencias en la marcha de la cultura posterior. Filón admite un cierto helenocentrismo lingüístico, en cuanto la expansión del griego en el imperio romano era vista como un vehículo de la misma Biblia. Entre las descripciones de la fiesta en honor de la Biblia Alejandrina que hemos mencionado se desliza esta explicación: Dios acogió las súplicas por el éxito de la traducción, «para que la mayoría y hasta la totalidad del género humano se beneficiara con la práctica de las nobilísimas y filosóficas normas que conducen a la rectitud de la vida» (*Mos.* 2, 36). De la concepción exegética que se ha descrito antes con la teoría y las técnicas de Filón era inevitable sacar esta consecuencia: convenía que la Biblia estuviera escrita también en el idioma que era el soporte de la universalización de la cultura grecorromana, que además significaba la paz para la humanidad, como lo expresa claramente Filón haciendo el encomio del emperador Augusto para contraponerlo al enfermo y malvado sucesor Calígula (cf. *Leg.* 8).

En una época en que se gestaba la guerra de Judea que comenzaría en el 66, Filón no es amigo de la literatura apocalíptica, ni pone su esperanza en una independencia política para su pueblo, sino más bien en la fuerza interna de la Biblia como instrumento de propaganda y convencimiento, dentro de las condiciones de relativa libertad que ofrecía el imperio. Lo que Josefo hace en la segunda parte de su vida, es decir, apostar por la confrontación cultural y no por la política, lo hizo por convencimiento Filón toda su vida y sin haber podido conocer el luctuoso desenlace de la guerra en el 70. Él sabe que noticias de la Ley de Moisés han llegado a todos los rincones de la *ecumene* (*Mos.* 1, 2), y cuando se enfrenta a Calígula teme no solamente por la suerte de los judíos alejandrinos, sino por «una ciudadanía más universal» (*katholikôtera politeia*, *Leg.* 194), que es la de todos los judíos. En este contexto, su optimismo hacia el futuro se apoya en la fuerza interna de la Ley de Moisés, que como transcripción de las leyes de la naturaleza es superior a todas las leyes particulares (*Jos.* 29). Así concibe Filón el porvenir de la Biblia: «Pero si llegara a venir un progreso hacia algo más brillante, ¿cómo podría ser el cambio a producirse? A mi modo de ver, cuando mu-

chos abandonen sus cosas propias y den el adiós cada uno a sus (leyes) patrias y pasen a honrar solamente a estas. Por la buena fortuna de la nación, nuestras leyes oscurecerán a las demás con sus resplandores, como el sol naciente oscurece a las estrellas».

3. *El monasterio, lugar de la lectura bíblica*

El término griego *monastêrion* lo conocemos por primera vez en Filón (*Contempl.* 25) y en el mismo sentido en que reaparece en la época cristiana. Filón, además, atribuye una distinción griega a dos tipos de comunidades no urbanas del judaísmo: la vida activa y la vida contemplativa, la primera para los «esenos» y la segunda para los «terapeutas» (*Contempl.* 1). Los primeros ubicados en Palestina, los segundos en Egipto. Hasta mitad del s. XX algunos comentaristas de Filón pensaban que estas comunidades no habían existido nunca, pues eran proyecciones literarias de los ideales de Filón; pero cambió el estado de la cuestión cuando se descubriera el asentamiento de Qumrán. Nos interesa ahora advertir el lugar nuclear que Filón atribuye a las Sagradas Escrituras en estas comunidades.

Los hombres y mujeres de «vida activa», llamados *esencios* por Filón, son mostrados como cofradías de vida comunitaria, organizados con un sistema habitacional y económico común, que practicaban la pobreza voluntaria, se hacían cargo de sus enfermos y ancianos, depositaban en el arca común los ingresos, eran agricultores y artesanos pero no fabricaban armas, se abstendrían por completo del régimen de esclavitud, y tenían sus sedes lejos de ciudades (*Prob.* 75-91). Eran filósofos, pero no sofistas, y se concentraban en la cuestión ética, en el estudio de las *Leyes* de Moisés. Se reunían los sábados para estudiarlas, y, «Entonces uno cualquiera de ellos toma los Libros y lee, y otro de los más experimentados se adelanta y enseña sobre las cuestiones no entendidas. La mayor parte de las veces filosofan entre ellos a través de los símbolos, con el celo propio de los antiguos» (*Prob.* 81). Cuando expone los contenidos del estudio bíblico, hace Filón una notable simbiosis de los ideales educativos de judíos y griegos: «Son educados, pues, en la piedad, en la santidad, en la justicia, en la economía, en la política, en la ciencia de los verdaderos bienes y de los males y de las cosas diferentes, en la deliberación sobre las cosas convenientes y en el rechazo de las contrarias, usando para distinguirlas estos tres criterios: amor a Dios, amor a la virtud y amor a los hombres» (*Prob.* 82).

Los hombres y mujeres de «vida contemplativa» son los *terapeutas*, a los que dedica un hermoso libro. En concordancia con la idea bíblica más alta, sobre la diferencia entre Ser

y no ser, Filón llama a estos judíos en el desierto *curadores del Ser* (cf. *Contempl.* 2). Dedicar sus energías a la contemplación, cuya principal manifestación es el estudio de las sagradas Leyes. Después de una detallada descripción de sus costumbres, de su organización en grupos de varones y de mujeres, de sus comidas y ceremonias comunes, encontramos el siguiente comentario: «Las exégesis de las sagradas letras se realizan a través de las nociones subyacentes ínsitas en las alegorías. Pues a estos hombres les parece que toda la legislación se asemeja a un viviente cuyo cuerpo consiste en las prescripciones literales y cuya alma, en el intelecto invisible que subyace en las expresiones. En este intelecto el alma racional comienza a contemplar según sus diferencias las cosas que le son propias, intuyendo a través del espejo de las palabras las extraordinarias bellezas de las ideas, descorriendo el velo de los símbolos y descubriéndolos, llevando los pensamientos desnudos a la luz para los que son capaces, a partir de las mínimas indicaciones, de contemplar las cosas invisibles en las visibles» (*Contempl.* 78).

4. *Filón en la historia de la hermenéutica*

Durante la exposición precedente no he querido señalar coincidencias o analogías con la literatura cristiana, para que se viera en sí misma la posición exegética de Filón, con su carácter paradójico pero también con su coherencia interna. Su modo de exégesis encierra la relación de una lectura estricta de toda la Ley con el ideal filosófico de la búsqueda de la verdad y en idioma griego. Este modo conjuga la detenida comprensión de detalles con una visión última del contenido bíblico, que se puede cifrar en las ideas «Dios es uno», «Dios existe», «Dios no es como el hombre», lo que se puede articular en la diferencia ontológica del único «Que es». Este es uno de los círculos de la idea de Biblia. Existen otros círculos en los que incursionó Filón manteniendo su coherencia, es decir, el de la comunidad a la que pertenecía, el de la comunidad «más universal» de todos los judíos en el mundo. En estos círculos colocó el Texto como eje conformador de la realidad comunitaria, reservándose para el exégeta un lugar educador principal. Exaltó en las experiencias comunitaristas y pacíficas del judaísmo de su época (lo que no era una decisión poco importante), la relación de estos ideales con la interpretación del Texto. Y también salió a un círculo más amplio, el de la historia humana enlazada con el pasado y abierta a un futuro incierto aunque sostenido por la esperanza, postulando la centralidad de la Ley para todos los hombres mientras el sol sea sol y los astros giren en el cielo. Y entre un pasado del que se sentía custodio y un futuro sobre

el que se sentía filósofo, supo también enfrentar la crueldad del presente, al llevar su discurso sobre la diferencia ontológica ante el más tenebroso representante del poder político, Calígula, con quien tuvo que discutir un tema sobre el que Filón se consideraba maestro: ¿Quién es Dios?

No es sorprendente, después de todo lo dicho, que Filón, a pesar de significativas diferencias de perspectiva y de lectura bíblica, haya sido llamado a la biblioteca de los cristianos hacia el final del s. II como texto propio. Aunque este aspecto aquí no haya sido desarrollado, al presentar sus ideas hermenéuticas dentro de la legalidad de su contexto propio se ha podido ver, quizás, las razones de su presencia en la exégesis cristiana, implícita en muchos casos, explícita a partir de Clemente Alejandrino.

NOTAS

1. La traducción de los textos griegos de Filón cae bajo mi responsabilidad y se basan en la edición de Lyon citada al final. Las abreviaturas de los tratados siguen las de Runia. Existe una traducción de Filón al castellano, de J. M. Triviño, citada al final. Sobre sus valores y límites, véase mi comentario en *Stromata* 37 (1981) 89-98.

FUENTES

- Filón, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, París 1961-1992.
Triviño, J. M., *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols., Buenos Aires 1975-1976.

BIBLIOGRAFÍA

- Martín, J. P., «El encuentro de exégesis y filosofía en Filón de Alejandría», *Revista Bíblica* 46 (1984) 199-212.
—, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires 1996.
—, «Ontologia e creazione in Filone Alessandrino», *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 82 (1990) 146-165.
—, «Metáfora y Metonimia para nombrar a Dios. Otra lectura de Filón», *EPIMELEIA* 2 (1993) 153-168.
Nikiprowetzky, V., *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden 1977.
Otte, K., *Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik*, Tübingen 1968.
Radice, R., *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria*, Milán 2000.
Runia, D., *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio insieme*. Introduzione e traduzione di Roberto Radice, Milán 1999.

Corrientes hermenéuticas de la época patrística

José Pablo Martín

1. La hermenéutica y los orígenes del cristianismo

La hermenéutica pertenece al carácter originario del cristianismo en cuanto que el anuncio de Jesús se manifiesta como declaración del cumplimiento de lo que *estaba escrito*. La predicación de los discípulos desarrolla esta misma perspectiva (Mt, Rom, Heb, Ap, etc.), y luego los primeros escritos propios profundizan este anclaje en la hermenéutica, poniendo la base de lo que será después el *Nuevo Testamento*, interpretante del *Antiguo*, y que se convierten en objeto central de interpretación.

En el s. II se escriben numerosos libros que intervienen en la exposición o en la disputa sobre la nueva visión de las Escrituras, y la producción literaria aumenta progresivamente durante los tres siglos siguientes. El cristianismo de los orígenes es creador tanto de comunidades como de bibliotecas en correlación. De la época imperial romana no conocemos otro grupo social que haya producido tanta literatura. La escritura y las bibliotecas son un punto de referencia para establecer la identidad ya sea de las comunidades locales, ya de la Iglesia católica –*universal*– y de las iglesias y movimientos minoritarios. En los primeros cinco siglos de su existencia, la Iglesia católica (greco-sirio-latina) realizó dos operaciones *hermenéuticas* constitutivas: decidió la composición del NT como colección de 27 libros inspirados por el Espíritu Santo; y, de los otros componentes de su biblioteca, separó los ortodoxos de los heterodoxos, aunque no siempre de manera terminante. Desde este panorama resultan visibles las tareas y los problemas para desarrollar nuestro título.

1. La literatura patrística y sus situaciones hermenéuticas

a) Si investigamos los escritos de los Padres desde el punto de vista de la *hermenéutica*, no

nos basta con saber qué dijeron sobre las técnicas de la interpretación, debemos analizar también cómo interpretaban de hecho lo que *estaba escrito*.

b) Una segunda tarea y dificultad consiste en la delimitación de la época patrística, si es que se la define como literatura subsiguiente al NT. La dificultad consiste en que el NT se colecciona y se define entre los ss. II y V, si bien sus libros fueron redactados y comenzaron a coleccionarse localmente entre el s. I y el II. Hay varios libros que entre los ss. II y IV entraron o salieron del *corpus* testamentario hacia el patrístico o hacia el *corpus* de apócrifos (y viceversa), según las colecciones locales. Podríamos decir, de alguna manera, que la canonización del NT es uno de los resultados de la hermenéutica de la época patrística. Resulta difícil, entonces, demarcar una periodización.

c) Al decir «Padres», significamos los escritores ortodoxos reconocidos por la Iglesia como maestros, que escribieron «después del Nuevo Testamento» hasta el s. VIII. Sin embargo, es muy difícil encerrar en líneas de corrientes a autores tan diversos, y resulta imposible aislarlos de la literatura cristiana en general, incluida la heterodoxa y las formas menores. Los mismos escritos de los Padres hacen permanentes referencias a esos cuerpos variados de literatura y en algunos casos toman la forma literaria de *refutación*. Los principales cuerpos literarios pueden llamarse: el eclesiástico, el gnóstico, el de los apócrifos (Trevijano 2001), aunque tales divisiones con frecuencia son coextensivas. Además, en ciertos casos un mismo escritor patrístico escribe algún libro considerado ortodoxo y algún otro considerado posteriormente heterodoxo, como Taciano, Tertuliano, Orígenes, Teodoreto de Ciro, etc.

d) El aspecto hermenéutico de la patrística es una cuestión abierta y viva en varios senti-

dos. Entre las razones de esta apertura pueden enumerarse los factores siguientes:

1) Desde la escolástica medieval la patristica adquirió un valor propio como exposición de la fe.

2) Este principio fue revisado por la Reforma inspirada por Lutero, que acentuaba el valor del NT respecto del AT y de la tradición interpretativa posterior, con la paradoja de que la cultura protestante, a partir del s. XIX, dedica grandes energías a la edición y estudio de lo que llamamos literatura patristica.

3) El Concilio de Trento (*Sesión IV*) y el Vaticano I (*Sesión III* cap. 2) aprobaron la sentencia de que el *consenso unánime de los Padres* es uno de los criterios de la interpretación de la Escritura.

4) Durante el s. XX, las teologías llamadas «de perspectivas» o «contextuales» (como la teología de la liberación o la teología de lo femenino, entre otras) han vuelto a tomar los libros de las bibliotecas cristianas anteriores para releerlos desde una nueva perspectiva.

5) Una de las corrientes filosóficas en los inicios del s. XXI se define como *hermenéutica*, y para nuestro asunto no se trata de una mera coincidencia de vocablos, ya que dicha corriente reconoce sus raíces bíblicas (además de retóricas y jurídicas); corriente filosófica que desde el s. XVIII buscó diferenciarse de la metodología religiosa, y recientemente, ya diferenciada, vuelve la atención reflexiva hacia la práctica secular de la interpretación de textos religiosos (cf. Ricoeur-LaCocque 1998; Habermas 2001).

La literatura cristiana, en la edad patristica, produjo multifacéticas prácticas y teorías hermenéuticas. Desde los comienzos, una ferviente creación literaria dio un gran impulso a la interpretación de la fe, con un movimiento en cierta manera centrífugo que incluía tendencias discordantes. Al mismo tiempo se dio un desarrollo unificador a partir de formas comunes de las primeras comunidades, y dentro de ese amplio movimiento se consolidaron algunos centros unificadores de la diversidad, como Siria, Asia Menor, Roma, y tardíamente, aunque con fuerza, Alejandría.

Entre estos centros se logró progresivamente un consenso sobre los términos comunes de la expresión de fe, que en lo sustancial alcanzó su forma definitiva en la época bizantina (s. V). A diferencia de la producción literaria de otros ámbitos culturales, la literatura patristica se distingue por su carácter *funcional* a la conformación de las comunidades, a su vida litúrgica, a su pensamiento, y también a las disputas de las diversas corrientes (cf. Simionetti-Prinzivalli 1996, 7).

2. Temas principales de la literatura patristica

La literatura patristica, en sus orígenes, es continuación y expansión de la práctica oral y

epistolar del anuncio de Jesús. Entre las confesiones originales se cuentan la proclamación de Jesús de que los tiempos anunciados por los *escritos* de los Profetas judíos habían comenzado; la fe, expresada especialmente por Pablo y Juan, en que Jesús es el Verbo con el que Dios Padre creó el universo; la afirmación sostenida por casi todos los textos primitivos, especialmente por Lucas en sus dos escritos, de que el Espíritu de Dios había sido dado a través de Jesús a la comunidad de creyentes; la fe testimoniada por la primera comunidad en la resurrección de Jesús y la espera de su regreso salvador; el mandato de anunciar esta fe a todas las naciones e invitarlas a purificarse de sus culpas; el anuncio del fin de este mundo, la resurrección universal y el juicio a todos y cada uno de los hombres con su retribución correspondiente. Estos contenidos de las primeras *reglas de fe* pueden concentrarse en la fórmula del bautismo «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Y aquí nos encontramos con una de las *formas hermenéuticas* más antiguas y duraderas del cristianismo: la que remite a reglas de fe triádicas, los desarrollos amplios de las cuestiones teológicas, morales y disciplinarias, y aquellas reglas, a su vez, a fórmulas breves de práctica en la liturgia, con base en los escritos apostólicos y con reflejos en el arte paleocristiano. La literatura cristiana patristica continúa esta arraigada tradición (cf. Ireneo, *Demotr.* 6-7; Orígenes, *Princ.* 1, Praef. 2-4; *ibid.* 4, 4, 1; Agustín, *De doct.* 1, 1). El modelo permanece vivo hasta en escritos teológicos recientes, como en el *Curso fundamental de la fe* de K. Rahner, 1984.

En casi todos los escritos del s. I e inicios del II se advierte la presencia de algún adversario dentro mismo del cristianismo: ya sean los llamados «judaizantes», que pretenden obligar a la observancia legal del judaísmo, ya las interpretaciones esotéricas del gnosticismo, ya los acentos contrapuestos de los carismáticos itinerantes y de los organizadores de comunidades. A partir de los inicios del s. II entra en escena una literatura polémica con el frente de la sociedad imperial que persigue o critica la nueva religión, hecho que da a los cristianos la oportunidad de formular su propia fe en términos comunes a la sociedad grecorromana, con una coincidencia histórica de largas consecuencias: durante el s. II, el *griego* es la lengua común tanto del cristianismo como de los grupos dominantes del Imperio romano. Pero la literatura cristiana polémica más importante, desde mediados del s. II y durante el III, es la que tiende a dirimir cuestiones internas de la comprensión del cristianismo, especialmente frente al gnosticismo cristiano, respecto del cual, como veremos, la disputa se presenta también con una dimensión *hermenéutica* esencial. Entre las cuestiones discutidas duran-

te estos períodos se destacan: el valor que tiene la Biblia judía y la observancia de sus preceptos (y en este contexto, la fecha de la celebración de la Pascua); el sentido del monoteísmo en relación con conceptos judíos, filosóficos, helenistas, iránico-orientales; la concepción del tiempo futuro respecto del cumplimiento completo de las promesas mesiánicas y en relación con el hecho del Imperio romano (y, en este contexto, la esperanza milenarista); el sentido de la filiación divina y de la condición humana del Salvador; la participación de lo corporal y terreno en la salvación anunciada y la universalidad antropológica del llamado a la fe. En cada uno de estos tópicos nos encontramos con escritos que transmiten alguna versión de la predicación de los apóstoles y que aportan desarrollos hacia las doctrinas de los concilios ecuménicos de siglos posteriores, aunque se advierten tendencias diferenciadas según las comunidades locales y algunas posiciones claramente divergentes de la tradición eclesiástica.

Durante los ss. IV y V la situación general ha cambiado. Han cesado las persecuciones, el Imperio ha adoptado en amplia medida la religión cristiana, pero las diferencias de interpretaciones contrapuestas del cristianismo se han trasladado a las disputas y guerras de la sociedad imperial. Esto ocurre especialmente en el caso de la crisis por las doctrinas de Arrio y sus consecuencias, crisis que lleva a la realización de los concilios ecuménicos donde se definen los términos de la ortodoxia cristiana, principalmente en el 325 y en el 451. La literatura patrística acompaña los nuevos tiempos, se acentúa la distinción entre cristianismo latino y griego, en concomitancia con igual separación regional y lingüística del Imperio, separación que habría de proyectarse sobre el futuro de Europa. La Iglesia se manifiesta cada vez más como cultura cristiana, y los textos religiosos hacen cada vez más referencia al hecho de la Iglesia misma, ya constituida como cuerpo extendido por la ecumene. La literatura patrística vive su esplendor con escritores como san Agustín, san Gregorio de Nisa y muchos otros. A partir del s. IX, con la reconstrucción carolingia de Europa central y la profundizada división del cristianismo bizantino y latino, termina el período creativo de los Padres. Estos se convierten en *biblioteca de autoridades*, regla de la tradición, en Oriente; e inspiradora de la reconstrucción social del *Sagrado Imperio*, en Occidente.

3. Las formas y los géneros de la literatura patrística

Los géneros iniciales de la patrística se asemejan a los que encontramos en el NT, la *epístola*, la *catequesis*, la *parenesis*, el *apocalipsis*, el *escrito litúrgico* y el *normativo*, la narración de

hechos prodigiosos (*práxeis*). El término *apócrifo*, que significa «oculto» o «secreto», no designa un género particular sino una nota que puede atribuirse a cualquier género, especialmente a evangelios, apocalipsis, cartas y hechos; el concepto es atribuido a las enseñanzas especiales dadas por Jesús a sus discípulos, y se practica entre eclesiásticos, judeocristianos, gnósticos y como literatura popular. Durante todo el s. II se difunde la *apología* para enfrentarse a la cultura general que era adversa y hacia fines del mismo siglo el género de la *apología* experimenta un giro hacia el *protréptico* o escrito de exhortación a los lectores gentiles para que escuchen la respuesta cristiana a los interrogantes filosófico-religiosos de la sociedad tardoantigua, como el refinado anónimo *A Diogneto*. Desde la mitad del s. II crece el género de *refutación* en el campo interno del cristianismo; sabemos que al menos seis autores escribieron un texto con el título *Adversus Marcionem*, para mencionar uno de los casos más importantes; de las obras de san Agustín, hacia el s. V, hay 25 cuyo título se expresa *Contra* algún autor o escuela. Con antecedentes del s. II y III, durante los ss. IV al VI se consolida el género del *tractatus* sobre un tema particular, teológico o filosófico, en confrontación o continuidad respecto de la literatura filosófica antigua, del que puede ser un caso *De natura hominis* de Nemesio de Emesa al final del s. IV. El *diálogo* es un género frecuentado por los Padres, especialmente entre aquellos educados en escuelas griegas. Si bien ya desde el s. II algunos apologistas afirmaron fuertemente el valor literal o *historiográfico* del Pentateuco, en el s. IV aparece el género de *historia eclesiástica*, donde se prefiere un sentido alegórico para los inicios y un sentido literal a partir de Abraham, o al menos desde Moisés; este género deja de practicarse hacia finales del s. V.

La *hermenéutica de un texto precedente* es una forma general que se encuentra explícita o implícita en todos los géneros de la patrística, siendo una forma congénita respecto del NT. Los géneros que de modo más explícito desarrollan esta forma son la *homilía* y el *comentario*, practicados a partir del s. III. La *homilía* es un género que traslada a la escritura la práctica litúrgica del comentario oral; escritores considerados a veces sistemáticos, como Orígenes, escribieron sin embargo la mayor parte de su obra como homilías sobre libros bíblicos. En algunos casos la factura de estos escritos revela una elaboración literaria más allá de la oralidad, y muestra ocasionalmente parentesco con el *midrash* de los rabinos; este género desarrolla la función de constante actualización del sentido de la lectura de las Escrituras. El *comentario* por lo general se parece más al género común en las escuelas filosóficas, que toman un clásico y lo exponen con el método de *lectio continua*. De las obras de san Agustín,

por ejemplo, 21 toman un texto bíblico como objeto inmediato del discurso, y el resto de su obra está marcado por la experiencia de la voz que lo llama hacia la Biblia, «toma, lee» (*Confesiones* 8, 12, 29)¹. Importantes autores de la patrística dedican a los diversos géneros de exégesis bíblica la mayor parte de su obra, entre ellos Cirilo de Alejandría, Dídimo el Ciego, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Diodoro de Tarso. A partir del s. IV y con epicentro en la tradición alejandrina trasladada a Cesarea, se practica ocasionalmente el género de *quaestiones et responsiones*, preguntas y respuestas sobre libros bíblicos particulares, como también los *Scholia* o exposiciones de problemas filológicos o de tradiciones interpretativas. Hacia el fin de la era patrística surge un género derivado, las *Cadenas*, colecciones de fragmentos de autoridades ordenados según temas o lugares bíblicos. Género que, aunque sin originalidad, ha salvado importantes materiales antiguos.

Existen autores, sin embargo, que se distancian relativamente de la hermenéutica bíblica, como Atenágoras del s. II, que en *Legación* desarrolla su razonamiento basándose en conceptos comunes con sus destinatarios gentiles, con pocas referencias a la Biblia, aunque observa que «nosotros no decimos nada sin testigos, solo recordamos lo que fue anunciado por los profetas» (*Leg.* 24, 5). Lo cual significa que aún una exposición conceptual de la doctrina y práctica cristianas es relacionada con lo que estaba escrito. El tratado *Sobre la Resurrección*, atribuido dudosamente al mismo Atenágoras, sorprende con el tratamiento de dicho tema sin mencionar las Escrituras. En el *Octavio*, diálogo apologético del romano Minucio Félix hacia final del s. II, se nota la ausencia de citas bíblicas, si bien estas están implícitas en la descripción de la vida de la comunidad cristiana. Esta manera de escribir, aunque muy poco frecuente, manifiesta una simbología semejante a la que encontramos en la literatura helenística, pero con una particularidad que por lo general esta no tiene, es decir, la de hacer pesar en el texto la *dimensión referencial* a la experiencia de un nuevo tipo de comunidad; incluso la *poesía* cristiana, género practicado desde los inicios en relación con la liturgia, posee una fuerte relación contextual y referencial. Así pues, podríamos observar, en general, que la literatura patrística desarrolla muy poco aquellos géneros de poética o prosa helenistas que construyen mundos autorreferenciales, que hoy llamaríamos novela y cuento. Más bien, los escritos patrísticos están en tensión hacia campos referenciales externos que componen un triángulo: otro escrito anterior, la vida de la comunidad, la doctrina de la comunidad. Alguna de estas intenciones referenciales puede faltar, pero no todas ellas. En su conjunto, la litera-

tura patrística es un testimonio progresivo de la conciencia de *historicidad* del cristianismo, con su *memoria* de acontecimientos de salvación y con su *esperanza* de una meta transhistórica, cuya resolución está encriptada en un lenguaje sagrado, que a su vez merece y exige renovados comentarios actuales.

El desarrollo de la vida de las comunidades, la definición por los concilios ecuménicos del dogma y del canon de libros inspirados, la expansión de la cultura cristiana por la literatura patrística, la fluctuación de tradiciones heterodoxas expulsadas fuera de la tradición eclesial y que permanecen latentes en la cultura general, forman una correlación de dimensiones que el historiador debe referir las unas a las otras. En los párrafos que siguen trataremos solo de uno de los aspectos de la literatura cristiana primitiva, la cuestión hermenéutica, y, aun esta, solo en algunos de sus tópicos.

2. El lugar de la Biblia judía en el cristianismo

Los dos componentes principales de los primeros escritos cristianos, el *Apostolicum*, o colección de cartas de Pablo, y los Evangelios, cada uno a su manera, entienden anunciar el cumplimiento de la Ley, los Profetas y los Escritos (cf. Lc 24,44), es decir, de las tres partes que componen la Biblia judía (*Tanaj*). Comentando el éxodo guiado por Moisés dice 1 Cor 10,11: «Estas cosas les acontecían en figura, pues fueron escritas para conocimiento nuestro, a los que nos ha llegado la plenitud de los tiempos». Lc 4,21 narra que Jesús, después de leer Isaías 61 un sábado en la sinagoga, anuncia: «Hoy se ha cumplido esta Escritura que acaban de oír». El concepto de cumplimiento, por su parte, puede tener dos aspectos contrarios: *perfección* y *superación*. Llevados a un nivel polémico, pueden significar definitiva *vigencia*, o, por el contrario, *abolición*. Esta polaridad está en la base del primer conflicto importante del cristianismo, del cual nos da noticias Hch 15, y enmarca dos tendencias de la exégesis patrística: atesorar o abandonar la Biblia hebrea.

1. La Septuaginta, traducción (*hermêneia*) griega de la Biblia

Cuando desde el comienzo los escritos cristianos se refieren a la Biblia entienden referirse a una versión *griega* del original hebreo, la Septuaginta. Esto significa que ha habido ya un acto de *atesorar* y *abandonar*, puesto que al traducir se retiene un contenido al mismo tiempo que se abandona de algún modo su matriz cultural. Desde el punto de vista de una teoría de la literatura, este es un hecho *herme-*

néutico central. No es un hecho exclusivamente cristiano, puesto que los judíos helenizados habían preparado esta traducción con anterioridad a Jesús, y la habían rodeado de una leyenda de traducción milagrosa que los cristianos heredan y reproducen, para poder considerar el valor religioso de la traducción en el mismo nivel del original (Fernández Marcos 1993, 315-340). Cuando ocasionalmente los maestros judíos rechazan la autoridad de la traducción y apelan al original, algunos cristianos se ven obligados a discutir el tema, como es el caso de Justino (*Diálogo*) y, más sistemáticamente, de Orígenes (*Hexapla*). Incluso cuando comienza la literatura cristiana *latina*, hacia fines del s. II, el jurista Tertuliano vuelve a señalar la Septuaginta como el monumento escrito desde el que se comprende la fe de la entera comunidad cristiana (*Apologeticum* 18, 8). La expansión lingüística del hebreo al griego fue considerada por los Padres como un acto de la voluntad divina, proporcional a la sucesión de otras decisiones providenciales: la de elegir un pueblo para una primera Alianza, y la de incorporar a todas las naciones al segundo llamado de dicha Alianza (cf. Orígenes, *Princ.* 4, 1, 1; Agustín, *De doct.* 2, 15, 2). Este juicio sobre la cualidad religiosa de un *texto* era correlativo de otro juicio sobre la unificación cultural de la *ecumênê*. Y, desde el punto de vista del judaísmo no cristiano, son objetos correlativos de crítica tanto el anuncio de la *encarnación* del Verbo, como el hecho de la *vulgarización* (lengua *koinê*) de la Palabra escrita.

Este hecho hermenéutico original tiene dos géneros de consecuencias. Un género puede llamarse *tópico* cuando aparecen conflictos en lugares determinados del texto, como el griego de Éx 3,14: «Yo soy el que es», o el de Is 7,14: «Una virgen concebirá», que están en la base de dos tópicos cristianos, el argumento onto-teológico y el dogma de la virginidad de María, respectivamente. Otro género de consecuencias puede llamarse *antetópico* y consiste en la adopción de morfología, léxico y sintaxis diferentes del hebreo original, que preparan los puentes para comparar el *corpus* traducido con otros *corpora* lingüísticos preexistentes, por ejemplo el de la poesía o de la filosofía griegas, sin que sea ya necesario fundar cada vez las relaciones interpretativas. Alguien puede decir, entonces, que es el *mismo* Moisés (o Dios) el que ha usado *los mismos términos* de Hesíodo o de Sófocles. Un caso ejemplar de los desplazamientos o ampliaciones en el campo lexical se encuentra en la palabra «espíritu», *pneuma*. Dicho término en el ambiente bíblico se aplicaba en modo específico al don que habría de difundir Dios en la comunidad elegida cuando llegaran los tiempos mesiánicos (Jl 3,1; Hch 2,17); tenía pues una semántica de característica *histórica*, y apuntaba hacia

la época de la plenitud. Pero, al decirse en griego *pneuma*, se podía expresar además la idea estoica de un principio divino inmanente de la naturaleza, que la atraviesa toda y la vivifica (cf. Teófilo, *Ad Autol.* 1,5). En este caso la semántica histórica cede espacio a la semántica *natural*, y al mismo tiempo permite expandir y universalizar los significados de la «efusión del Espíritu». Esta ampliación no siempre resulta del trabajo especial de algún intérprete, porque puede estar ya determinada en el acto normal de lectura de un término según el bagaje lexical del idioma receptor. Pero puede provocar la reacción contraria, la del que no quiere dejar que el sentido se escape hacia el naturalismo helenista y sostiene estrictamente el sentido fuerte de época del *Es-píritu*, como irrupción de lo divino en la historia, que es el caso de Montano y su escuela, a partir del s. II, que consiguen el apoyo de Tertuliano en su madurez.

Podríamos decir, entonces, que la condición lingüística primera de la patristica no es una *tendencia* o corriente, sino un hecho histórico preexistente y *recibido*. Sin embargo, no ha sido un hecho inconsciente, porque no se olvidó que junto a la Septuaginta había otras traducciones griegas y sirias, y por sobre todas ellas había un original hebreo, considerado autoritativo y sacro, al que se debía o se podía acceder para enriquecer el conocimiento de la palabra sagrada. Orígenes, entre griegos, y su discípulo Jerónimo entre latinos, son autoridades para esta cuestión. Tenemos entonces una situación particular en los supuestos hermenéuticos de la lectura bíblica patristica, es decir, el texto autoritativo es bilingüe para los griegos, trilingüe para los latinos (cf. Agustín, *De doct.* 2, 16), tetralingüe para otros pueblos. La expansión del cristianismo implicará siempre esta dimensión *hermenéutica*, en cuanto la predicación de la fe pedirá traducciones de la Biblia, y en algunos casos ese trabajo hermenéutico acompañará la formación de idiomas y transformación de culturas, como es el caso de Armenia durante los ss. IV y siguientes, y posteriormente de las culturas eslavas, o en los contextos de evangelización en América. La Reforma luterana está acompañada por la versión alemana de la Biblia. Este hecho del plurilingüismo establecerá dos tendencias interpretativas que atraviesan la historia del cristianismo: la tendencia que da todo el privilegio al texto en su factura y contexto original (hebreo para el AT; griego para el NT, con la consecuente restricción del texto al círculo de los doctos); y la tendencia que valora la fuerza expansiva del sentido de la *palabra* en la polivalencia de los idiomas humanos y en las circunstancias históricas permanentemente actualizables. Entre estos dos polos de tendencias surge una realidad intermedia: la *historia* de las actualizaciones de la lectura bíblica en las diversas épocas. A esta tercera realidad co-

responde a la exégesis patrística, que, por estar cerca de los orígenes y de los primeros concilios normativos, significa una mediación hermenéutica entre los dos polos señalados.

Un caso paradigmático de *traducción-interpretación* de la LXX, ya lo vimos, anida en Éx 3,14, donde leemos, sin correspondencia perfecta con el original hebreo: «Yo soy el que es». No se trata de una impericia del traductor, sino de una constricción ineludible que obliga a la recreación lingüística, porque la estructura de pronombres personales, de sintaxis, de modos y tiempos verbales son diferentes en los idiomas de salida y de llegada. De hecho se hacen otras traducciones correctivas, pero que son tan cercanas como distantes del original, por las mismas razones. La interpretación griega mencionada puede dar lugar a una concepción de Dios como el Ser frente al no ser (cf. Orígenes, *in Rm* 25, 54-63, con antecedentes en Filón), que después llegará a fundar la determinación de Dios como «El mismo Ser subsistente» (cf. Tomás de Aquino, *Contra Gentes* 2, 52, entre otros) y que para E. Gilson constituye la *metafísica del Éxodo*, idea matriz y distintiva de la filosofía cristiana. En este caso la cuestión hermenéutica queda abierta hasta el día de hoy. En efecto, desde el punto de vista filológico la interpretación no refleja exactamente el original; pero desde el punto de vista de la historia de las lecturas del texto nos encontramos con uno de los tópicos centrales de la discusión por la interpretación del cristianismo y en el centro de las críticas a la *onto-teología* durante el s. XX; y, a juzgar por las discusiones hermenéuticas contemporáneas, se trata de un acontecimiento del pensar humano que no permite dar por cerrada la cuestión (cf. Ricoeur-LaCocque 1998, 311 y 336, dos posiciones diferentes y abiertas a la discusión).

En un procedimiento que recuerda la tradición judía del *Targum*, autores como Juan Crisóstomo y otros citan frecuentemente las traducciones concurrentes del AT, Septuaginta, Áquila, Teodoción, Símmaco, pero no con la intención de establecer la exactitud del texto hebreo, sino con el interés heurístico de abrir nuevos horizontes del sentido visto por diversos traductores, es decir, por diversas hermenéuticas. Se supone así que la *Palabra* de Dios tiene una capacidad semiótica expansiva por toda posibilidad de lenguaje.

2. La continuidad de las Escrituras (judías) en la liturgia y en el epistolario cristiano

Entre los primeros escritos cristianos muchos de ellos toman la Septuaginta como su propia base religiosa sin polémica y sin mencionar las posiciones dialécticas de las grandes cartas de Pablo que predicán una supera-

ción de la Ley. La primera colección de normas internas de la comunidad, la *Didaché*, que hacia inicios del s. II abraza temas de liturgia y organización comunitaria, no manifiesta conocer *textos* cristianos, sino *memorias* orales de los dichos de Jesús combinados frecuentemente con expresiones de la Septuaginta, que surgen con seguridad del humus cultural de aquellos cristianos. Así expresa la norma de la fe: «En primer lugar amarás a Dios que te ha creado, en segundo lugar, a tu prójimo como a ti mismo» (*Did.* 1, 2). Si analizamos la expresión en griego, vemos que no reproduce ninguno de los Evangelios canónicos actuales, y que muestra un recuerdo explícito de Eclo 7,30 en su versión LXX: «que te ha creado». La importancia de este documento radica en la situación redaccional, pues no se trata de un género teológico o exegetico, sino de una instrucción para la práctica. En esta situación, el texto escriturístico es modelo normativo para la comunidad, pero al mismo tiempo el proceso actual de la comunidad es el factor interpretante. Así la síntesis de Mal 1,11-14 en *Did.* 14, 3 interpreta los perfiles de la comunidad mesiánica de Malaquías con las líneas de la propia experiencia comunitaria de quienes editan el documento. Es decir, estos cristianos interpretan su experiencia según los profetas; e interpretan a los profetas según su experiencia.

La *Primera Carta de Clemente*, importante escrito romano de fines del s. I que integró alguna colección del Testamento cristiano, llama «Escritura» al AT, que cita en calidad de texto religioso vigente, con intención de fundar sus recomendaciones morales y religiosas, y al mismo tiempo se refiere a las «las palabras de Jesús» (*1 Clem.* 13, 2 y 46, 8) como a otra fuente normativa para los destinatarios. También menciona el epistolario que Pablo había enviado a los mismos corintios. Sin embargo, se advierten claras diferencias con el pensamiento paulino, en cuanto la *Carta* cita el AT sin sacar consecuencias alegóricas para definir la figura precósmica de Jesús, y sin afirmar que algún aspecto de los textos antiguos podría estar «superado». Las figuras de los actores del AT son vistas desde analogías morales para la actualidad de los cristianos con los mismos procedimientos tradiciones del judaísmo, así leemos (*1 Clem.* 31, 2): «¿Por qué fue bendecido nuestro padre Abraham? ¿Acaso no lo fue por haber practicado justicia y verdad por la fe?». Nótese la alusión a expresiones cercanas de Pablo (Gál 3,6; Rom 4,1-4) pero sin ajustarse a su contenido, pues combina los méritos de las obras con los méritos de la fe. Esta característica de comentar el AT con terminología paulina pero quitándole el sentido de contraste es también propio de otros escritos de los ss. I y II, como el que consideramos a continuación.

Entre los apologistas del s. II, Teófilo de Antioquía presenta quizás el caso más neto de un escritor que, desde su cultura griega, mantiene la Biblia judía como libro religioso propio sin necesidad ni intención de marcar la novedad y menos la abolición de lo escrito por Moisés y los Profetas; por el contrario, acentúa la visión de la época presente como la del cumplimiento de lo que anunciaron Moisés y los Profetas (cf. *Ad Autol.* 3, 17), y compone una apología, *cristiana* sin dudas, pero sin citar a Jesús. Es el primer cristiano que escribe un *Hexaemeron*, o comentario continuo de la creación de los *Seis días*, con una lectura literal casi sin alegorías y con una finalidad histórico-ética. Desde el punto de vista de los géneros literarios, y siguiendo a su antecesor Taciano, Teófilo reafirma el valor *historiográfico* explícito del Pentateuco frente a la literatura histórica del helenismo, cuyos textos impugna como fabulosos; Teófilo presenta importantes desarrollos de técnicas cronológicas. A menudo, otros Padres llamarán «literal» al sentido *histórico*, y llamarán «histórico» al *literal*. La comunidad cristiana que refleja este autor se considera la destinataria directa y final del AT cuyos anuncios se están cumpliendo y son señal de lo que acontecerá en el futuro (cf. *Ad Autol.* 1,14; 2,9 y 3,17). Sin embargo, este mismo autor, en sus citas y alusiones, es testigo de casi todos los libros del NT y es el primer escritor que cita formalmente un pasaje de un libro que después integrará el NT (*ibid.* 2, 22 cita Jn 1,1-3). Conoce, por otra parte, los sinópticos, casi todo el *corpus* paulino, las epístolas católicas y Hechos, pero estos títulos no conforman un *texto* frente a la Escritura judía, sino una continuidad respecto de la misma como «voz evangélica» (*ibid.* 3, 13), bajo la inspiración del «mismo Espíritu» (*ibid.* 3, 12). La afirmación de continuidad entre Moisés y la *predicación evangélica* es además polémica contra la corriente de Marción, cuyas ideas menciona explícitamente. Una nota particular de Teófilo, que podríamos llamar *antioquena*, consiste en el rechazo sistemático del platonismo de dos niveles en la aplicación de la alegoría, por ejemplo no hay dos paraísos, no hay dos tipos de hombre, no hay dos niveles de la historia, etc. Esto ocurre a pesar de que el autor muestra conocer y adoptar en detalle la tradición (judeo)alejandrina, que había hecho de esta duplicidad de niveles hermenéuticos una de sus herramientas características.

Durante el s. I y parte del II para la mayoría de las comunidades cristianas «Escritura» es pues el AT; la autoridad de Jesús se conserva en forma oral o en colecciones de *logia*. Esto explica que exista un temprano libro atribuido al autor Papías, que no ha llegado hasta nosotros, con el título *Interpretación de las Palabras del Señor*. En este contexto puede entenderse

la expresión de Justino (*1 Apol.* 67, 3) cuando describe la reunión semanal de la comunidad donde se leen «las *memorias* de las Apóstoles y las *escrituras* de los Profetas», seguidas por una homilía.

Las homilías del primer siglo cristiano, como lenguaje oral, no han sido conservadas. La primera que nos ha llegado por escrito, si aceptamos la probable datación de mediados del s. II (aunque mi impresión es que deberíamos colocarla más cerca del fin de dicho siglo), es la así llamada *Segunda Carta de Clemente*. Se trata en realidad de una homilía sobre textos leídos previamente (cf. *2 Clem.* 19, 1). Esta homilía ya considera que el Evangelio es «Escritura» (cf. 2, 4), como lo son el Pentateuco y los Profetas. Cita además como palabras del Señor textos que no conocemos o que conocemos en evangelios hoy llamados apócrifos, como el *Evangelio de los Egipcios* (cf. 12,2; 13,2). Lo más interesante es la conjunción estilística que se produce en algunas citas de las palabras de Profetas del AT (en *2 Clem.* 13, 2: Is 52,5 y en 17, 4: Is 66,18), puestas en boca del «Señor», que por el contexto es Jesús. En el último de los casos citados se le hace pronunciar a Jesús un oráculo mesiánico del tercer Isaías: «vengo a reunir todas las naciones, tribus y lenguas». Más que acentuar la superación del Testamento Antiguo se acentúa su presencia. Al parecer, esta homilía comenta la lectura previa de *Isaías* 54,1, ya utilizado por la tipología de Gál 4,27, «regocíjate estéril» (*2 Clem.* 2, 1-3). Esto supone la aplicación de la tipología de Agar y Sara (Gn 21) a la relación entre judaísmo y cristianismo. La homilía expande todavía la alegoría proponiendo la conjunción con Gn 1,27, de la siguiente manera: «Creó Dios al hombre varón y mujer. El varón es Cristo, la mujer la Iglesia» (*2 Clem.* 14, 2). La iglesia real del predicador, sin embargo, no es la de una experiencia mesiánica plena, a juzgar por los reiterados llamados a la moralidad y a la penitencia. Las radicales recriminaciones de los profetas (Ez 14,20 en *2 Clem.* 7, 8) no son dirigidas contra los judíos que habrían perdido la Alianza, como es el caso de otros escritos cristianos, sino contra los mismos cristianos que mancillan su bautismo. El sistema interpretativo de la homilía exhorta a una comunidad real para que sea digna de su modelo ideal anterior y arquetípico de la creación (*2 Clem.* 14, 1), que se ha de manifestar en un tiempo próximo y del que ningún hombre conoce la fecha. Para realizar esta correlación de los tópicos de la creación, de la venida de Jesús y de la entera historia de la humanidad, la homilía combina una exégesis alegórica y tipológica de ambos Testamentos ya constituidos como articulada Escritura. Aunque conoce las cartas paulinas, no menciona el conflicto entre judíos y cristianos, sino entre gentiles y creyentes (cf. 17, 1), y, so-

bre todo, entre creyentes buenos y malos. Una tradición teológica no muy lejana del incipiente gnosticismo y una particular situación de la comunidad orientan las decisiones exegéticas del predicador.

Todos los escritos citados en este apartado, en el arco temporal del 96 al 180, muestran conocer el *corpus* paulino, aluden a él y lo citan; sin embargo, ninguno lo sigue en la contraposición neta entre ambos Testamentos, cosa que sí harán los textos del apartado siguiente, y de una manera radical, el del subsiguiente.

3. *Las exégesis polémicas respecto de maestros judíos y de judeocristianos*

La comunidad primitiva debió trabajar arduamente para encontrar su criterio interpretativo de las Escrituras. Ellas estaban acotadas por algunos tópicos de la predicación de Jesús que comprometían el valor de la obediencia legal (sábado, circuncisión, aislamiento de impuros, etc.), y por afirmaciones terminantes de Pablo. Por otra parte, tanto los evangelios como Pablo proponían un sentido que suponía la Biblia judía como *texto*. En la comunidad primitiva se exigía frecuentemente la prueba por el texto, como era el caso de quienes no aceptaban los desarrollos teológicos sobre la figura precósmica de Jesús. Un pasaje de san Ignacio en su *Carta a los Filadelfios* 8, 2 lo revela: «Los exhorto pues a no hacer nada por presunción, sino según la enseñanza de Cristo. Porque oí a algunos que decían, si no lo encuentro en los archivos no creo en el anuncio. Y al decirles yo: está escrito, me respondieron ellos: hay que probarlo». En general, el núcleo de las disputas del cristianismo primitivo tenía esta forma de lenguaje: el de una *prueba por lo que está escrito*; pero, al mismo tiempo, lo escrito debía interpretarse *según la enseñanza de Cristo*.

La *Epístola de Bernabé*, también del s. II y probablemente alejandrina, es una carta que entró y salió de las colecciones sudorientales del canon bíblico y que toma la cuestión exegética como tema central. Para liberar a los cristianos de toda atadura de preceptos rituales del judaísmo (circuncisión, sábado, dietas, etc.), acude a dos procedimientos exegéticos que ya eran aplicados a la Biblia por judíos y cristianos, pero lo hace de una manera extrema. El primer procedimiento es la interpretación alegórica y antiliteral, hasta negar por completo que el Pentateuco haya ordenado una circuncisión en la carne (*Ep. Bern.* 9, 4) y atribuir tal interpretación carnal a la intervención de un «ángel maligno», rasgo común con los gnósticos. Para el autor, la correcta interpretación debería ser solo la alegórica, que significa una «circuncisión del corazón», que a su vez vendría a significar una «circuncisión

de los oídos», en suma, la capacidad de entender la Biblia alegóricamente. A esta conclusión llega después de una cadena de textos de Profetas y Salmos orientados hacia la producción de dicho sentido excluyente (*ibid.* 9, 1-5). El otro procedimiento que utiliza en extremo es la diatriba moral de los profetas del AT, dirigida hacia el pueblo judío y para demostrar que la verdadera Alianza fue perdida por ellos y que se celebra únicamente con los cristianos (*ibid.* 4, 6-8). En varios de sus elementos, este pasaje nos indica que no se trata de una polémica directa con religiosos judíos, sino con cristianos que todavía quieren mantener aspectos de la observancia antigua, o que aceptan buenas relaciones con escuelas judías. La discusión religiosa, que también pudo tener componentes sociales y étnicos, se manifiesta como una cuestión de *interpretación de textos*, y manifiesta claramente la tensión de las comunidades cristianas que conservaron por varias generaciones esta *Carta* como inspirada: la tensión propia de quienes deben darle *nuevo* sentido a un texto *antiguo*, del que no pueden desentenderse porque es el contexto de su propia novedad. Véase esta tensión con evidencia en la siguiente expresión de la *Epístola* (2, 4): «Se nos ha manifestado a través de todos los Profetas que (Dios) no necesita ni sacrificios, ni holocaustos, ni ofrendas». Evidentemente el autor, en este caso, ha tomado una interpretación dura de los Profetas orientados a la novedad del cristianismo y ha relegado toda la Ley a la lectura blanda de la alegoría. Esta es la dirección inversa respecto de la que tomaban las exégesis del judaísmo en este siglo posterior a las guerras sostenidas contra los romanos.

Desde el punto de vista histórico, los judíos de este período tampoco tenían Templo y no podían aplicar los textos a un Reino que había caducado. También ellos tuvieron que volver a interpretar sus Escrituras, recuperando tradiciones orales y editando en la *Misná* un cuerpo de directivas para la vida de las comunidades en diáspora, con determinados ejes de interpretación: circuncisión, sábado, fiestas. Los cristianos harían algo semejante, con el bautismo, Eucaristía, fiestas. Durante el s. II, aunque desde posiciones muy diferentes, el judaísmo y el cristianismo tienen en común la situación hermenéutica, que consiste en interpretar textos cuyos sentidos emergen y se configuran a la luz de fluctuantes experiencias de sus comunidades; este flujo tiene como contrapartida el axioma de la intangibilidad de la forma lingüística del *texto* consagrado, al que nunca se puede «quitar o añadir» nada (cf. Dt 4,2; Ap 22,18-19). Lo que tenemos que explicar aquí es por qué en el interior de las comunidades cristianas aparecen dos actitudes diferenciales: unos citan pacíficamente el AT como texto propio, otros muestran claros signos de rechazo de una interpretación

fuerte del AT o lo disuelven por medio de la alegoría. El campo de separación se encuentra en las diversas tendencias religiosas y en las diversas situaciones culturales de las comunidades que aceptan la proclama del advenimiento del Mesías. El juicio histórico actual no puede ser simple, y debe recordar que sus diferencias prolongan tendencias que se encuentran en la comunidad primitiva y en el mismo NT, como puede significar una lectura de la *Carta a los Romanos* frente a una lectura de la *Carta de Santiago*, que comienza dirigiéndose «a las doce tribus en diáspora». Un segundo factor de diferencias puede encontrarse en la formación de base del judaísmo que creyó en el mensaje de Jesús: en algunos casos el tránsito a la interpretación cristiana encontraba menos resistencias ante un tipo de exégesis ya practicado con anterioridad, incluida la «alegorización» de la observancia legal como ocurría en la Alejandría de Filón (cf. *De migratione* 92). Además, una causa de énfasis para distanciarse del AT de modo más drástico se debe en algunos casos a la coexistencia en una misma ciudad de comunidades rivales cristianas y judías que competían por el mismo grupo de población, como en el caso de Roma, de Alejandría, de Sardes y de otros lugares. Por último, el ingreso a la nueva comunidad cristiana de grupos no judíos con formación helenista provoca en algunos casos una interpretación del cristianismo universalista (o por el contrario esotérica), desvinculada de su contexto bíblico precedente.

Hacia el 135, en el campo judío, concluye una rebelión que proclama «Mesías» a Bar Kojbá, lo que provoca una mortal represión de las tropas romanas. No es verdad histórica decir que solo los cristianos proclamaron en aquella época que los tiempos mesiánicos habían comenzado. El tronco principal del judaísmo, sin embargo, continúa su organización en torno a sus textos y lejos de la espada, reservando a Dios la elección del día del cumplimiento. Los cristianos, que continuaban su predicación de un Mesías ya venido y por venir, aunque sin armas, todavía discutían con sus hermanos en Abraham cuestiones de hermenéutica mesiánica. El *Diálogo con el judío Trifón* de Justino documenta de modo extraordinario este proceso, escrito poco después de la «reciente guerra» de Bar Kojbá (*Dial.* 9, 3), y poco antes de que se consumara el divorcio de ambas comunidades. En él se expresan las diferencias entre judíos y cristianos respecto de la interpretación de las Escrituras (cf. Martín 1977, 329-332). El judío observa que la lectura cristiana de la Biblia es imperfecta por varias razones. Entre ellas: porque se apoya en una traducción (Septuaginta); además, porque omite gratuitamente los textos que imponen observancia ritual; porque, en cambio, exalta artificiosamente ciertos pasajes extraídos de los Profetas. Dentro de una perspectiva polémica vemos señaladas tres caracte-

rísticas reales de la exégesis patrística primitiva. El cristiano Justino le contrapone los siguientes argumentos: los judíos no entienden las Escrituras porque hacen una lectura casuística sin alcanzar el sentido profundo, cosa que ya denunciaron sus mismos Profetas; los judíos, atados a la Ley, que es lo circunstancial y remedial, no comprenden a los Profetas, que es lo sustancial en vistas del futuro ya presente; las mismas Escrituras anuncian que la herencia sería quitada a Israel y dada a las naciones (Is 29,13-14, en *Dial.* 78, 11, etc.). El desacuerdo principal radica en la afirmación de Justino de que el Espíritu de los tiempos mesiánicos ya ha sido entregado a los creyentes por el Ungido (*Dial.* 87-88), lo cual implica combinar dos argumentos hermenéuticos de diversa especie, es decir, la interpretación de textos con la interpretación de acontecimientos históricos. El *Diálogo* confirma las continuidades y discontinuidades que hemos encontrado antes: la cuestión del texto original contra la traducción, y la cuestión del acento puesto en la Ley a pesar de los Profetas, por Trifón, o en los Profetas a pesar de la Ley, por Justino. Los Escritos sapienciales, tercera parte del *Tanaj*, especialmente los *Salmos* (cf. *Dial.* 85-86; 129; etc.) son interpretados por Justino como el eje de una mediación: la Ley es interpretada a la luz de los Profetas, relacionando el origen (la creación por el Verbo y la Sabiduría) con el término (la efusión universal del Espíritu). Este *Diálogo* muestra además que estos procedimientos exegéticos eran una tradición en el cristianismo, en el que ya existían florilegios o colecciones de textos bíblicos probatorios.

4. *Marción o la abolición completa de las Escrituras judías*

La idea de Pablo de que Jesús vino a liberar a los creyentes de la maldición de la Ley (Gál 3,13) es llevada al extremo por Marción, empresario naviero del mar Muerto, hijo de un obispo cristiano, benefactor de la comunidad de Roma y excomulgado por la misma en el 144. En un esquema de divinidades jerarquizadas, propio del gnosticismo, considera que Jesús ha venido a revelar al Dios trascendente desconocido, que es superior al Dios Demiurgo que creó «este mundo» y dictó la Biblia judía. Este Demiurgo (Yahvé), además de mostrar ignorancia en algunos pasajes de su Escritura («¿Dónde estás, Adán?»), no tiene capacidad de salvar el alma sino de juzgar y condenar los cuerpos, es belicoso, irascible y celoso. En cambio el Padre de Jesús es el Dios de la gracia y de la salvación del alma. Con estas ideas radicales funda su propia iglesia, que se extiende por todo el Mediterráneo y perdura en algunas localidades al menos hasta el s. VIII. Esta intensa interpretación del mensaje de li-

bertad de san Pablo arrastra consigo nítidos dualismos en antropología (el cuerpo no se salva), cosmología (*este mundo* es perverso), teología (Yahvé no es el Dios trascendente) y ontología (la materia es el ámbito del mal).

La doctrina de Marción tiene decisivas implicaciones hermenéuticas para el cristianismo en el s. II. La más importante consiste en la expulsión completa de la Biblia judía del campo cristiano. La segunda implicación consiste en llenar ese vacío con textos cristianos propios, que para Marción son el *Apostolicum* o colección de diez cartas de Pablo y el evangelio de Lucas (lo que no significa exclusión de los otros, sino pertenencia a una tradición local). Esta preocupación por el texto está acompañada por la tesis de las interpolaciones de tendencias judaicas que habrían desdibujado el mensaje auténtico de Pablo; esta suposición le permite a Marción depurar los textos cristianos de todo aspecto amigable para el judaísmo. Así suprime los dos primeros capítulos de Lucas, las reiteradas veces que la *Carta a los Romanos* dice *kathôs gégraptai*, «como estaba escrito», y otros pasajes de 1 Cor y Gál. Una tercera implicación para la hermenéutica consiste en el rechazo de la alegoría en la lectura del AT, que así queda encerrado en su literalidad inmediata. Esto permitía caracterizar al Dios como Demiurgo fallido, porque se arrepiente; celoso, porque se enoja y prohíbe comer la fruta del conocimiento, etc. En una obra teológica, *Antítesis*, Marción apunta precisamente a contraponer los contenidos de un AT interpretado a la letra frente a un embrionario NT amputado de sus nexos con la tradición judía. El endurecimiento de la posición de Pablo había conducido, paradójicamente, a negar uno de los aspectos característicos de Pablo, es decir, la alegoría para interpretar el AT.

La novedad de Marción puede entenderse como un brote del cristianismo en ámbitos no judíos que no sentían la Biblia como su contexto y que además aportaban una visión dualista de la salvación, negativa para la situación mundana y carnal. El movimiento marcionita puso como prioridad de agenda la cuestión del *texto*, y aceleró la discusión sobre las bibliotecas, que ya las comunidades cristianas coleccionaban como vectores de su autodefinición religiosa. En otras palabras, impulsó la búsqueda de un *canon* de libros aceptados por la Iglesia universal. Por otra parte, provocó la cautela con que muchas comunidades cristianas lejanas del Asia Menor recibieron las cartas de Pablo durante el s. II. En última instancia, Marción apuró a las comunidades cristianas para que tomaran la posición contraria a la suya, es decir, que reconocieran íntegramente el AT como texto religioso propio, incluidos algunos libros tardíos. Esta decisión, por otra parte, es coherente con las características, ya señaladas al inicio, de las *Palabras del*

Señor y de las mismas *Cartas de Pablo*. La tradición eclesiástica se mantuvo fiel a sus orígenes: no había por qué tachar, censurar o suprimir el AT, bastaba (y era obligatorio) interpretarlo de nuevo.

5. *El gnosticismo cristiano frente a la Biblia judía*

En paralelo y en interacción con el crecimiento de las comunidades cristianas apostólicas, crece desde el s. I la religión del gnosticismo cristiano, el que toma presupuestos de especulaciones judeohelenistas con matices iránicos y tradiciones platónicas, y desde ellos interpreta la figura de Jesús el Salvador que vino desde el seno de Dios, habitó con los hombres y regresó a Dios dejando a los creyentes el secreto del retorno a la esfera divina, es decir, el Espíritu que permite el autoconocimiento como «espiritual». Alguno de estos presupuestos habían sido adoptados por Pablo en sus cartas (incomprensión por parte de los judíos de sus Escrituras), y más profundamente por la escuela del apóstol Juan (anticosmismo). Pero la escuela gnóstica sostiene además algunos axiomas heterogéneos respecto de la doctrina eclesiástica, entre otros: primero, el de la diversidad (a veces oposición) entre el Creador de este mundo y el Padre de Jesús; segundo, el de la incapacidad de la realidad terrena y carnal para participar en la salvación; y tercero, el de la distinción entre clases de hombres, según tengan o no la chispa de luz congenial con la divinidad para poder evadir el encierro del mundo material. Los tres axiomas aquí mencionados pueden corresponderse los unos con los otros. Y como este gnosticismo es cristiano porque adopta precisamente la narración de los hechos y palabras de Jesús, emerge inevitablemente la confrontación *hermenéutica*: ¿cómo interpretar las tradiciones orales y las escritas que explican el tránsito salvador de Jesús? ¿Cómo interpretar las Escrituras hebreas, que tanto Jesús como Pablo y Juan habían señalado cual profecías de la venida del Salvador? Estas dos cuestiones, por otra parte, emergían en medio de una eclosión de variados escritos de las comunidades, sin que hubiera un acuerdo universal sobre los criterios de la identidad cristiana. Para comprender mejor las reacciones antignósticas de los Padres, y el nacimiento de las escuelas exegeticas católicas, conviene ahora exponer algunos de los procedimientos hermenéuticos del gnosticismo, comenzando por un documento casi cercano a la ortodoxia, la *Carta a Flora* de Ptolomeo.

Flora, probablemente una católica romana interesada en profundizar sus conocimientos, pregunta al maestro gnóstico Ptolomeo sobre la posición de Marción, es decir, sobre el valor del AT. Ptolomeo responde: están errados tanto

Marción como los eclesiásticos: el primero, porque el AT no puede ser obra de una entidad maligna; y los eclesiásticos están errados porque el AT es imperfecto y por ende no puede ser obra del Dios perfecto (*A Flora* 3, 3). Llega así a la conclusión de que el AT es obra de un Dios segundo, considerado Intermediario (*A Flora* 7, 4). Fuera de este trazo herético, su exposición se acerca a la de los eclesiásticos, y así salva el valor religioso del texto antiguo. El AT, dice Ptolomeo, tiene tres partes, una es de Dios mismo como ley moral, una segunda es de Moisés (cf. Mt 19,8), la tercera ha sido añadida por los ancianos del pueblo (cf. Mt 15,6). A su vez, y esto es lo más interesante, la primera parte atribuida a Dios tiene una división ternaria: una es la «legislación pura» que Jesús confirmó (Mt 5,21-30), otra es la que Jesús abolió, como la ley del talión (Mt 5,39), y la tercera es la legislación «tipológica y simbólica» (*typikon kai symbolikon*, *A Flora* 5, 2), como la circuncisión, el sábado, el cordero pascual, etc. Y agrega: «todos estos ritos no son sino imágenes y símbolos, transfigurados una vez que se ha manifestado la Verdad. Han sido abolidos según su apariencia y su cumplimiento corporal, pero en su significación espiritual, permaneciendo los mismos vocablos, se refieren a las realidades verdaderas» (*A Flora* 5, 9). El maestro gnóstico generaliza aquí un procedimiento común de las cartas de Pablo, concuerda con escritores ortodoxos contemporáneos como Justino, y establece un principio con términos precisos adelantándose en esto a los grandes alejandrinos cristianos del siglo siguiente y al antioqueno Juan Crisóstomo que en el s. V escribe sobre el AT «todo era figura, todo era sombra, la circuncisión, los sacrificios, el sábado...» (*in Epist. ad Hebr.* 63, 105). El judaísmo, y con él el AT, por una parte, han sido salvados para la interpretación; y, por otra, han sido colocados en una etapa preparatoria de otra más perfecta, es decir, como «pedagogo» de la infancia, para recordar la expresión de Pablo (cf. Gál 3,24) y el título de una importante obra de Clemente Alejandrino.

Otros gnósticos no están tan cerca de la ortodoxia, pero concuerdan en la posición general de Ptolomeo; piensan que el AT es un campo lingüístico que contiene semillas de verdad pero que debe ser depurado, ya que no tiene su origen en el Dios trascendente sino en el Demiurgo del Génesis. En los textos de Nag Hammadi, por ejemplo, se señalan deficiencias en el mismo autor primario del texto, el Demiurgo (cf. *Apócrifo de Juan* 11, 11-15; 23,1-3); incapacidades de Moisés para ver la verdad (cf. *Apócrifo de Juan* 23,1-3); incapacidad de los Profetas para entender lo que ellos mismos decían (*Tratado Tripartito* 113, 16-114, 31); ignorancia de la verdad, que solo conoce Jesús como Hijo del Dios superior (2 *Tratado del Gran Set* 64, 2-33; *Interpretación del Conocimiento* 9, 15-35). Sin embargo, según estos

gnósticos, es necesario leer el AT porque allí están ocultos *tipos* o signos de lo que habría de ser revelado después (*Testimonio de la Verdad* 45, 19-23). Por supuesto, el NT es más importante y debe ser interpretado más allá de la chatura con que lo leen los eclesiásticos (*Evangelio de Verdad* 18, 12-39). Lo que dicen algunos cristianos de los judíos, es decir, que no saben leer el AT porque no aceptan la clave de interpretación que es Jesús, eso mismo dicen los gnósticos de los cristianos, en forma reduplicada, pues estos no pueden conocer ni a Jesús ni a sí mismos (2 *Tratado del Gran Set* 59, 24-31). Tales ideas van acompañadas entonces por el carácter *esotérico* de la revelación (*Discurso sobre la Ogdóada* 61, 21), reservado para poquísimos (*Alógenes* 50, 31-34), porque la Sabiduría ha convertido en locura la sabiduría del mundo (*Silvano* 111, 22-31); sapiencia que solamente los espirituales o gnósticos alcanzan porque tienen la «hermenéutica de la gnosis» (título del tratado NH XI, 1). Con carácter de mayor ruptura hacia gentiles y judíos, los gnósticos retoman motivos ya presentes en los evangelios, y especialmente en las cartas de Pablo y en los escritos de Juan, es decir, la oposición a la Ley y la condena del mundo presente.

Al haber los gnósticos reduplicado sobre los cristianos la *restricción hermenéutica* que estos ejercían sobre los judíos, las cuestiones generales y especiales sobre textos, crítica textual, métodos de lectura y teoría del sentido ocuparon lugares decisivos en las polémicas de las diversas escuelas y en los hábitos de la construcción simbólica propia de cada comunidad. El éxito de las escuelas gnósticas obligó a las comunidades de la Iglesia a dinamizar sus propias escuelas de teología y de exégesis. La práctica de la liturgia, de la catequesis y de la homilética de los tiempos apostólicos debía ser protegida ahora por técnicas literarias, principios críticos y bagajes filosóficos.

Un maestro común de cristianos y gnósticos, Filón de Alejandría, había dicho que la Escritura tiene dos sentidos, como un hombre tiene alma y cuerpo (*De migratione* 93); por otra parte, adoptando una tradición pitagórica, había hablado de tres clases de hombres, los que habían nacido de la tierra, los del cielo, los de Dios (*De gigantibus* 60). La estructura del hombre, por parte cristiana, había sido presentada en forma tripartita: «el espíritu, el alma, el cuerpo» (1 Tes 5,23). Con estos antecedentes, los gnósticos, como ya vimos, habían afirmado que la Escritura tiene tres sentidos en correspondencia con tres tipos de hombres: los somáticos (paganos), los psíquicos (judíos, cristianos) y los pneumáticos (gnósticos); que existían tres cuerpos de escritos, el AT, el NT y los Escritos secretos que los gnósticos no debían dejar ver a los grupos inferiores; y que hay tres ámbitos espaciales que corresponden a tres dignidades de sustancias: la

tierra, el cielo, la plenitud trascendente. Esta homología simbólica influye en el pensar de la época, y es compartida por los maestros gnósticos y por los eclesiásticos. Con técnicas hermenéuticas comunes, los últimos deben establecer netamente las diferencias de doctrina: si los gnósticos habían acentuado la disyunción de las tres esferas, los eclesiásticos salieron a confirmar su conjunción.

3. La tipología cristiana

Si bien el término «tipología» es moderno, hunde sus raíces en «tipo» (*typos*), término usado por Pablo para relacionar Adán y Cristo (Rom 5,14) y el Éxodo con la Iglesia (1 Cor 10,1-13). Este antecedente crece en la interpretación patrística para relacionar AT y NT, como ya lo vimos en la *Epístola de Bernabé* y en Justino, y como consta en el *Pastor de Hermas*. Esta tradición pudo tener otro factor independiente en la metodología exegética de Filón (cf. *De opificio* 157). La primera formulación de una teoría y una técnica hermenéutica organizada por la tipología la hemos encontrado ya en el maestro gnóstico Ptolomeo, donde todavía parecen sinónimos el pensar tipológico con los términos «simbólico», «figurativo» (*kat'ei-kona*) y «espiritual» (*pneumatikon*) (*A Flora* 5, 2). A lo largo de la literatura patrística no se alcanza un vocabulario estable para designar las diversas teorías del sentido, pero, descontando equivalencias y fluctuaciones, se impone la práctica de la *tipología cristiana*, que debe ser definida en su especificidad.

La *alegoría* es un procedimiento retórico que permite expandir una metáfora y atribuir por proporción los términos de un tópico a los términos de otro; la alegoría como procedimiento hermenéutico permite encontrar pensamientos filosóficos en la poesía griega pero sin exigir coherencia articulada para todas las alegorías. Entre cristianos, algunos Padres, especialmente antioquenos y latinos, reprochan a los alejandrinos la libertad que se toman para alegorizar sobre cualquier texto de la escritura. Pero más importante que esta discusión es lo que tienen en común las escuelas cristianas de exégesis. La *tipología* es una especie de alegoría, que en nuestro caso cristiano adquiere los siguientes rasgos específicos, compartidos con mayor o menor intensidad por las escuelas patrísticas: a) El término antecedente es una narración que incluye los términos narrativos y también las realidades narradas (la cena del cordero pascual, por ejemplo). b) El término consecuente no es primariamente un texto, sino un acontecimiento vivido por la fe, en nuestro caso los actos redentores de Jesús o su celebración ritual, que incluye también sus narraciones orales y escritas. c) El término consecuente es focal, porque es unitario y

atrae hacia sí toda expresión narrativa de los actos de Jesús, y también toda lectura de las tres partes de la Biblia hebrea como prefiguración (Pentateuco), preanuncio (Profetas) y premeditación (Escritos). d) La tipología, para algunos Padres, no es solamente un proceso de interpretación textual, sino, desde esta, la clave que revela el sentido de todas las realidades naturales e históricas relacionadas con la salvación del hombre y con la formación de la comunidad de los últimos tiempos, incluso los bienes que se esperan.

La anterior es una especificación fuerte de la tipología cristiana, que corresponde en modo ejemplar, como veremos inmediatamente, a un texto de Melitón de Sardes. No siempre los escritos de la patrística desarrollan todas las potencialidades de la tipología, pero contradecir alguno de los puntos mencionados puede significar el paso hacia la heterodoxia. Los escritos cristianos que veremos a continuación tendrán tres tareas al respecto. Frente a los judíos: abrir la interpretación del AT con la clave de la tipología cristológica. Frente a los gnósticos: cerrar la interpretación del AT con la misma clave, impidiendo la progresión hacia una mística dualista. Frente a la ciencia de la sociedad imperial y a los ilustrados de la propia comunidad cristiana: mostrar que las Escrituras contienen, oculta en símbolos, la verdad que busca la filosofía. Progresivamente, entonces, las técnicas de interpretación habilitan a la exégesis bíblica para cumplir la función de explicación del mundo y del destino del hombre, cuando en el s. IV el cristianismo llegue a ser religión oficial del mundo grecorromano.

1. La tipología cristiana frente al judaísmo: Melitón

En Sardes, hacia el 176, el obispo Melitón predica la homilía *Sobre la Pascua* durante la celebración de la cena litúrgica. La homilía constituye un manifiesto sobre el carácter prefigurador del AT respecto del NT; la expresión «tipo» o «típico» referida a algún aspecto del AT aparece 20 veces, como nervio del razonamiento. Con un lenguaje ampuloso y redundante, explica el sentido del cordero pascual de Éx 12 como prefiguración de la Pascua cristiana. Sobre el trasfondo de esta relación interpreta la historia humana, la historia de Jesús, la situación actual de la comunidad y la del pueblo judío. La doctrina central consiste en afirmar que entre Israel y la Iglesia hay una relación semejante a la del plan y la ejecución, es decir, *typos* y *alêtheia*. También hay relación punto a punto de cada elemento, como Moisés y Cristo, como *Nomos* y *Logos* (parafraseando Is 2,2-3), como el Cordero y el Crucificado. Afirma la homilía que, una vez terminado el edificio, los planos carecen de utilidad.

Para el predicador, el AT habla de innumerables acontecimientos, pero piensa siempre en Cristo. «Él es la Pascua de nuestra salvación. Él sufrió tanto en tantísimos. Él es el que fue muerto en Abel; atado en Isaac; extranjero en Jacob; vendido en José; expuesto en Moisés; inmolado en el cordero; perseguido en David; deshonrado en los profetas» (*De pascha* 496-505). Melitón considera a Dios como un escritor que hace un boceto. «El pueblo (de Israel) era entonces un anteproyecto (*prokentêma*) y la Ley era la letra de una narración (*parabolê*); mientras que el Evangelio es explicación y perfección de la Ley, y la Iglesia es el lugar de verificación (*alethêia*)» (*ibíd.* 277-280). De alguna manera salva la realidad de Israel ordenándola al Evangelio y evitando la negatividad de los gnósticos. Sin embargo, se acerca a dicha posición desmereciendo el sentido actual de Israel: «Lo que ha sido dicho o lo que ha acontecido, amadísimos, no es nada más que simbolismo y anteproyecto. Todo lo que acontece y lo que se dice (en el AT) tiene que ver con el simbolismo: lo dicho con el símbolo, lo acontecido con la prefiguración» (*ibíd.* 236-240). Un segundo argumento para descartar a Israel de la salvación consiste en el pecado de no haber reconocido que en Jesús se presentaba el *Logos*, de no haber «visto» la verdad, aludiendo a la etimología filoniana del nombre Israel, «el que ve» (cf. *ibíd.* 603-606). De esta manera, pasada la prefiguración en un pueblo particular, acontece la realidad en el llamado universalista: «Vengan pues todas las naciones de los hombres...» (*ibíd.* 787).

En la situación redaccional de esta homilía el énfasis está puesto en el corte histórico con el judaísmo, acentuado probablemente por razones locales de Sardes; se rechaza en principio el punto de vista gnóstico, pero no se polemiza con él, porque no se lo ve cercano. La benevolencia para con las «naciones» gentiles puede entenderse en la situación de la época, pues la política imperial de mediados del s. II, a pesar de algunas persecuciones locales, era vista con simpatía por muchos cristianos; en este sentido, quedaba poco espacio para puntos de vista de la literatura apocalíptica de inicios del siglo, que contenía una violenta deslegitimación del poder imperial. Cada una de las situaciones sociorreligiosas de los escritos de la patristica influyen en la dirección que se le da a la interpretación; en este caso, las ideas de la homilía concuerdan con un fragmento atribuido por Eusebio al mismo Melitón. Allí el obispo interpreta la situación del Imperio, dirigiéndose al emperador Marco Aurelio: «El testimonio más grande de la bondad (de nuestra religión) es que su inicio ha coincidido con el feliz inicio del Imperio, al que a partir del reinado de Augusto no le ha ocurrido nada malo, antes bien, todas las cosas fueron luminosas y gloriosas según las plegarias de todos»

(en Eusebio, *Hist. Eccles.* 4, 26, 8). No se debe entonces afirmar que una situación hermenéutica amigable con el Imperio ocurra a partir del cambio operado por Constantino en el s. IV. El rumbo de los hechos históricos abre o dirige caminos de interpretación. En este caso, al desvalorizar la letra de la Biblia judía como anteproyecto y al valorizar la entrada de las naciones a la plenitud antes prefigurada en símbolos, se abre también el camino para interpretar los hechos de la *pax romana* desde la perspectiva de la paz universal anunciada por los Profetas.

2. La tipología cristiana frente al gnosticismo: Ireneo

Un obispo que hacia el 180 escribe en griego desde Lyon, Ireneo, desarrolla la primera refutación sistemática contra las escuelas gnósticas y, de alguna manera, inaugura el trabajo teológico eclesiástico. La refutación exige definir el texto que se refuta, y así Ireneo se convierte en una de las principales fuentes del gnosticismo con sus cinco libros *Adversus Haereses* (AH). El primero es la exposición de diversos sistemas gnósticos, especialmente de los más cercanos a la doctrina católica, Ptolomeo y Valentín. El segundo consiste en una refutación por el análisis interno de las doctrinas, señalando contradicciones lógicas, cosmológicas, ontológicas, como la afirmación de divinidades plurales para diversos tipos de hombres.

En los libros restantes la cuestión hermenéutica adquiere valor primario. En el tercero se plantea la cuestión de la Escritura, que para ese entonces ya tiene dos Testamentos y un canon todavía en movimiento. Se trata de una batalla por el *texto*. Ireneo sabe, y acepta, que detrás de cada libro puede haber una tendencia teológica diferente, pero que es necesario buscar su unidad. En AH 3, 11, 7 recuerda que los ebionitas prefieren el evangelio de Mateo, que los marcionitas prefieren (y mutilan) el de Lucas, que los docetistas prefieren el de Marcos y que los gnósticos prefieren el de Juan, especialmente por la condena radical de «este mundo». Ireneo sabe además que circulan otros evangelios que se presentan como doctrinas secretas para iniciados y que desmiembran los dichos del Señor en niveles de significado que terminan por disolver la realidad de la historia de Jesús en esta tierra. Sostiene que solo los cuatro evangelios eclesiásticos refieren la predicación de los apóstoles, y que sus diferentes acentos deben ser interpretados desde el axioma de la unidad. Para fundar esta relación de pluralidad y unidad acude a analogías que ejercerán larga influencia: «Así, no puede haber ni más ni menos evangelios: cuatro son las regiones del mundo en que vivi-

mos, cuatro los vientos cardinales. Por otra parte, la Iglesia está extendida por toda la tierra y tiene por columnas y fundamentos el Evangelio y el Espíritu de vida; es natural entonces que tenga cuatro columnas que insuflén incorruptibilidad desde todos los ángulos y mantengan la vida de los hombres. Está claro, pues, que el *Logos*, hacedor del universo, que está sentado entre los querubines y que sostiene todas las cosas, cuando se manifestó a los hombres nos dio un Evangelio en cuatro formas, aunque sostenido por un único Espíritu» (AH 3, 11, 8).

Pero, desde el axioma de la unidad, debe salvarse también la relación entre la Biblia judía y la Biblia cristiana. A este tema dedica especialmente el libro cuarto. La argumentación principal, asentado que no puede haber más que un Dios, consiste en el despliegue del concepto *Palabra* de Dios, *Logos*, que concentra y articula toda la acción del único Dios en la creación y en la historia. De este modo la Ley y los evangelios tienen el mismo autor, la *Palabra* de Dios, es decir, Jesús (AH 4, 2, 3). Interpretando una parábola evangélica, escribe: «En cuanto a las cosas viejas y las nuevas extraídas del tesoro, se trata evidentemente de los dos Testamentos: las cosas viejas son la legislación anterior, las nuevas son la ciudadanía según el Evangelio», y poco más adelante, «Estos dos Testamentos han sido extraídos de sus tesoros por un mismo dueño de casa, el *Logos* de Dios, nuestro señor Jesucristo: él habló con Abraham y Moisés; y es el mismo que nos ha dado la libertad en la novedad, es decir, multiplicando la gracia que de él viene» (AH 4, 9, 1). De este modo se salva la relación por la unidad del autor divino, pero se distinguen los efectos graduados de la acción, con lo que se mantiene la oposición paulina de la legislación y de la gracia, y la progresión de la figura hacia la realidad (cf. AH 3, 22-23; 4, 4, 1-2). Aparece ya un concepto de ley *natural* que es la que cumplían los Patriarcas antes de la legislación positiva de Moisés. La ley positiva judía ha sido abolida por el paso de la servidumbre a la libertad; la primera, la ley natural, en cambio, ha sido «perfeccionada y ampliada» (AH 4, 13, 1) por la mayor exigencia interior de la moral enseñada por Jesús.

Ireneo salva entonces la continuidad y la progresión de la Biblia judía hacia el Testamento cristiano, pero debe además frenar la exégesis de los gnósticos que dejan atrás no solamente el AT sino las realidades que este narra, es decir, la entera creación del Demiurgo Yahvé. Para los gnósticos la alegoría-tipología no lleva de la servidumbre a la gracia, sino de la ignorancia propia de este mundo hacia el reconocimiento de una plenitud originaria fuera de este mundo. Contra esta posición, Ireneo debe atar el Génesis al Evangelio y este al Apocalipsis, afirmando la unidad del proce-

so, que él llama frecuentemente «economía» de Dios. Jesús, insiste, no vino en *apariencia*, sino en la *carne*, la misma carne del hombre plasmado según la narración del Génesis, y vino para salvar toda la realidad de ese compuesto (AH 3, 15, 2). No solamente enfrenta el anticosmismo de los gnósticos, sino que combate paralelamente el método interpretativo que lo acompaña: «Estos señores se verían obligados a inventar figuras de figuras sin detenerse, e imágenes de imágenes, sin poder fijar su mente en el Dios uno» (AH 4, 19, 1). Aquí se observa cómo el cristiano *avanza* en la interpretación del AT para afirmar la revelación del Hijo de Dios, pero exige *detener* la interpretación de los gnósticos, que también proponían la unidad de lo divino, pero separada del mundo por numerosos niveles de intermediarios y adversarios del hombre. El precepto de la unidad de Dios, clave del *shemá* del judaísmo y reconocido como propio por Jesús (cf. AH 4, 2, 2), es el criterio de Ireneo para *detener* la alegoría y la exégesis en su propio límite. No hay dos mundos con dos divinidades, sino un mundo creado por el único Dios, y dentro de él hay *procesos* conducidos por su *Palabra*, la única, que creó el mundo, vino a la carne, murió y resucitó corporalmente y regresará para consumir lo programado desde el inicio. La coherencia con este esquema lleva a Ireneo a defender contra los gnósticos una interpretación literal dura también del Apocalipsis, y a proponer la espera del milenio del reinado de Jesús en *este mundo* (AH 5, 32, 1). En general, la salvación del hombre consiste en recuperar su unidad inicial, no en disolver sus componentes antitéticos; y lo mismo ocurre con los sentidos del texto. «Ellos (los gnósticos) no comprenden que el hombre perfecto está compuesto, como acabamos de mostrar, de tres dimensiones: la carne, el alma, el espíritu» (AH 5, 9, 1).

Cuando el Hijo de Dios «se encarnó y se hizo hombre, recapituló en sí mismo la larga historia de la humanidad» (AH 3, 18, 1). El concepto de *recapitulación* (recuerdo de Ef 1,10) sirve a Ireneo para relacionar todos los niveles de su refutación antignóstica. Jesús recapitula la historia salvando al final lo que había creado al inicio, unifica los órdenes de lo divino y lo humano separados por el pecado, dentro de lo humano sella la armonía de las tres partes del hombre: la carne, el alma y el Espíritu, que en este caso es el Espíritu Santo de Dios. Y también «recapitulación» tiene una semántica literaria: se vuelve al primer capítulo y se cierra el sentido de una narración. En esta unidad literaria que acompaña el proceso de la historia, está el AT, que no se debe perder; por el contrario, se cumple en la historización (verificación) de su propio contenido. Pero no cualquier texto vale para Ireneo, porque hay textos pretendidamente secretos producidos

por fantasías humanas. Hace falta entonces un criterio próximo de la selección de libros, se deben definir los libros aprobados por la tradición (AH 3, 1-5), se debe comer todo fruto del árbol de la Escritura, pero no del árbol de los heréticos (AH 5, 20, 2). ¿Cuál es este criterio próximo de selección? La tradición de la Iglesia (AH 5, praef.), por sucesión apostólica, cuyo modelo primero es la comunidad de Roma (AH 3, 3, 2).

3. La tipología cristiana en el horizonte del helenismo: Orígenes

Alejandro es la capital de la escuela de la alegoría, para helenistas, judíos, gnósticos y cristianos. El proyecto cultural y político de la Biblioteca, iniciado tres siglos antes de Cristo, implicaba *traducir* al griego toda la sabiduría humana encontrada en la lengua que fuese. A este nivel básico de la hermenéutica como traducción se agrega un segundo nivel, el de interpretación según métodos de lectura que pasan del sentido inmediato de la *letra al sentido subyacente* (*hypónoia*), a un sentido *alternativo* (*allégoria*) profundo. Este procedimiento intenta atesorar la multiplicidad de los saberes de las naciones de la *ecumene*, desde el punto de vista de la unidad filosófica propuesta por la cultura griega, comparando mitologías, por ejemplo, y articulando tecnologías. La Septuaginta es parte de este proyecto, y es la traducción que más consecuencias trajo para la historia humana subsiguiente. Llegada la época cristiana, Alejandro fue una de las últimas ciudades en convertirse en metrópolis de la Iglesia primitiva, probablemente por la fuerte presencia de perspectivas heterodoxas en los orígenes de la comunidad. De cualquier manera, a partir del s. III se convierte en la principal escuela donde se forman destacados escritores cristianos, incluidos latinos y antioquenos. Es el eje desde donde parten las principales ideas que definen la ortodoxia cristiana en los ss. IV y V, ámbito en el que es una figura paradigmática el escritor y obispo san Atanasio, del s. IV. Ahora, para ilustrar nuestro tema, conviene concentrarnos en el principal representante de esta escuela, Orígenes, que es además el más influyente de los teóricos y prácticos de la hermenéutica en la entera edad patristica.

Orígenes sistematiza, en primer lugar, la cuestión de la Biblia judía. Colecciona, establece y analiza los originales hebreos y los compara con traducciones disponibles, sirias y griegas. Para ello se hace ayudar por expertos en varias disciplinas y por rabinos judíos. Conoce las exégesis de los gnósticos, con los que comparte, como alejandrino, la concepción de los tres niveles del sentido del texto, según los tres componentes del ser humano (cf. *Princ.* 4, 2, 4). No es por ello ecléctico, sino fervoroso maestro de la orto-

doxia cristiana. Afirma el sentido orientado a Jesucristo, celeste y terrestre, de todos los textos de ambos Testamentos, continuando en esto la tarea de Clemente de Alejandro.

El tratamiento teórico sobre los sentidos de la Escritura lo expone en los tres primeros capítulos del libro IV *De principiis*. La tipología es presentada con nitidez: «La luz que contiene la Ley de Moisés, oculta antes por un velo, ha brillado con la venida de Jesús, que ha descorrido el velo y ha dado progresivamente el conocimiento (*gnôsis*) de los dones cuya sombra estaba en la letra (*gramma*)» (*Princ.* 4, 1, 6). Y desde la homología de las tres partes del ser humano, Orígenes se atreve a dar a la *letra* del AT los epítetos que Pablo asigna a nuestro cuerpo mortal. En efecto, reconoce «la divinidad de toda la Escritura, aunque nuestra debilidad no pueda encontrar en cada una de sus expresiones el esplendor oculto en una letra que es vil y despreciable» (*Princ.* 4, 1, 7). Una de las ideas que los adversarios de Orígenes rechazarán con más frecuencia es la de que no siempre la Escritura tiene un sentido literal, es decir, somático, y que por tanto el exégeta debe buscar el sentido psíquico o el espiritual (cf. *Princ.* 4, 2, 5). Por ejemplo, nunca pacarán «sensiblemente» un lobo y un cordero (*Princ.* 4, 2, 1), y por no entender que bajo la letra hay un sentido oculto, algunos gnósticos, recuerda Orígenes allí mismo, han atribuido el AT a un Creador intermediario, porque en él se dicen cosas indignas de la divinidad. Orígenes estaría de acuerdo, solo que lo indigno no sería el texto sino su interpretación literal. Por el contrario, «toda la Escritura es espiritual» (*Princ.* 1, praef. 8), porque su sentido verdadero apunta a la revelación del plan divino respecto del hombre, en cuya ejecución se perfecciona la donación del Espíritu en la historia, para aludir al título del más importante libro sobre la hermenéutica de Orígenes (de Lubac 1950).

La mayoría de los estudiosos de Orígenes, con alguna razón, afirman que esta teoría del triple sentido de la Escritura no es llevada a la práctica cuando el alejandrino ejercita de hecho la exégesis sobre textos. En sus numerosos comentarios y homilias pocas veces aparece desarrollada la dimensión del sentido intermedio, el «psíquico», equivalente a preceptos edificantes o morales que carecen todavía de una relación con el misterio de Cristo. Cuando en la práctica comenta la Escritura, aplica más bien una concepción del sentido binaria, ya presente en san Pablo (2 Cor 3,6). Así *letra* y *espíritu* son los términos más frecuentes para expresar la oposición del sentido (cf. *Fragm. in Ps.* 77, 59-65 *et passim*). Otro par frecuente viene de la herencia retórica alejandrina, cuando opone *lexis* y *tropos*, es decir lenguaje literal y figurado (cf. *Com. in Jo.* 10, 18 *et alibi*). Podría decirse que este es un nivel prebíblico del análisis de cualquier texto, pero

Orígenes hace subir esta distinción a su hermenéutica religiosa. El texto bíblico por naturaleza se abre a la *tropológica* (cf. *In Jeremiam* 5, 14 *et alibi*). Si el dinamismo tropológico, como un buen alejandrino debe saberlo, está presente en todo lenguaje, para Orígenes este dinamismo ha sido orientado en la Biblia por el Espíritu, para sacar los últimos velos del lenguaje que revela el misterio oculto en los designios de Dios. Son varios los términos que pueden señalar las dos orillas del sentido. Equivalentes a «letra» pueden ser «lo dicho» (*to rhèton*), «la historia» (*historía*), etc. Equivalentes a «espíritu» pueden ser: *tropos*, como ya vimos, «alegoría» (cf. *Com. in Math.* 15,1.15 *et passim*); «transportación» (*anagôgê*, cf. *Selecta in Ex.* 12, 289 *et alibi*); «noción subyacente» (*hypónia*, cf. *C. Cels.* 4, 34, concepto platónico y más común en Filón que el concurrente «alegoría»); lo «oculto» (*to kekrymmenon*, cf. *Princ.* 4, 1, 7); «teoría» o contemplación (cf. *Fragm. in Luc.* 213). «Teoría» ha sido señalado por algunos investigadores como el término concurrente de «alegoría» en la escuela antioqueña, pero sus raíces son también alejandrinas.

No es fácil organizar la teoría del sentido en Orígenes con la base de estas fluctuaciones de lenguaje, pero es posible proponer una visión de lo fundamental: a) La oposición letra y espíritu representa el dinamismo vital de la Escritura que acompaña la historia de la entera creación divina como su narración y sentido. b) Esta narración no es clara para todos los hombres y para todos los tiempos, sino que presenta diversos niveles de intelección que se van elevando con el progreso de la misma historia, desde Jerusalén a Cristo, desde el indocito al docto, desde el creyente al perfecto en la resurrección. c) La Escritura presenta oscuridades para dar trabajo al escrutador de sentidos y mostrar su origen divino en la medida en que su sentido se devela en el alma de los puros inspirados por el Espíritu y en el proceso de la historia.

Ya había pasado el tiempo de los predicadores cristianos que visitaban los puertos del Mediterráneo oriental discutiendo sobre el Mesías con otros judíos; habían pasado los tiempos en que obispos de pequeñas comunidades debían discernir la tradición de los apóstoles frente a las brillantes exposiciones de los gnósticos. A mediados del s. III las comunidades del judaísmo, del cristianismo y del gnosticismo estaban definidas y ocupadas en sus propios problemas internos, y las polémicas cruzadas entre ellas tenían como finalidad más bien esclarecer y confirmar a la propia grey. Pero la consolidación de las comunidades cristianas preocupaba al Imperio, que en esos tiempos decide organizar persecuciones sistemáticas, que recrudecen hacia finales del s. III. Esto significa también que las simpatías por el cristianismo

habían crecido en las clases dominantes y en las escuelas de pensamiento. Si Orígenes padece las persecuciones, también es llamado por altos funcionarios para escuchar su doctrina y hasta es convocado a palacio como sabio, por la madre de un emperador. Es hora, para Orígenes, de profundizar el diálogo sobre la relación entre verdad y alegoría, esta vez con -Hesíodo, con Platón, con Numenio, con el platónico Celso. A este último dedica una detallada refutación, *Contra Celsum* (CC), de un libro escrito 70 años antes, y donde el tema de la alegoría es central.

De la polémica podemos comprender que Celso acusa a los cristianos de no saber alegorizar cuando leen la mitología, y de alegorizar cuando se avergüenzan de las cosas que aparecen en sus propias Escrituras. Orígenes le responde advirtiéndole la contradicción: ¿por qué es bueno alegorizar sobre lo griego y se impide alegorizar sobre lo bíblico? (CC 4, 42). Y entonces Orígenes da su respuesta: no solo es bueno sino que es necesario alegorizar para comprender el sentido de las cosas, respecto de Homero como de Moisés. Más aún, recomienda que la técnica de Platón y de Numenio, que saben alegorizar, sea mantenida entre los cristianos. Llega a describir lo que hace Platón, después de citar *Banquete* 203 bc, con los mismos términos con que habla de la lectura de la Biblia: «Si pudieran descubrir el pensamiento de Platón, examinando en modo filosófico lo que dice en forma de mito, admirarían la manera con que, por razón del vulgo, supo ocultar en dicha forma las grandes doctrinas que a él le aparecían, y decirlas como conviene a los que descubren desde el mito la verdad que se encuentra en la composición de su pensamiento» (CC 4, 39). Orígenes acepta el desafío y propone: alegoría para todo lenguaje humano, con la seguridad de que es en la Biblia donde está el criterio para la verdad de todas las parciales verdades de los hombres, y para la crítica a los mitos inaceptables e indignos de Dios (cf. CC 4, 48). Invita a los que profesan las filosofías helenísticas a que se acerquen para comprender mejor la verdad (CC 3, 57). Más aún, acepta que la formación retórica y filosófica helénica constituyen una propéutica benéfica para el sabio cristiano (CC 3, 58). Le objeta a Celso criticar a los cristianos sin haber aprendido las lecciones de Filón de Alejandría y del platónico Numenio (CC 4, 51).

Un siglo antes del Imperio cristiano, el pensamiento de Orígenes consolida y relaciona dos ideas tempranas de la tradición eclesiástica: la tipología que interpreta el AT desde el NT, y la incorporación potencial de todas las culturas humanas a la nueva religión, mediante la doctrina de la creación y redención de todas las cosas por el *Logos* del único Dios. Esta idea recupera para sí la formalidad de la concepción alejandrina, que combina en una misma visión

el proceso político de unificación del mundo mediterráneo y la teoría de la comunicabilidad universal de todos los lenguajes. Esta idea, además, pone la materialidad de la Septuaginta como lugar del sentido de todos los procesos (teológicos, históricos, políticos, hermenéuticos) y antepone la ultimidad del NT como cifra de todo sentido posible para la historia del hombre, aunque este no esté patente de forma inmediata, sino que se desvela progresivamente en los acontecimientos y en la interpretación. La fortaleza potencial del cristianismo del siglo de Orígenes, vista desde los tiempos que siguieron, puede expresarse también en los siguientes aspectos hermenéuticos: no cierra un sentido original atado a un idioma sagrado particular, sino que lo aprecia dialécticamente en función de toda traducción posible; es decir, no desecha las Escrituras de la religión judía, sino que las venera y se distancia de su origen histórico particular *interpretándolas*; aunque el cristianismo primitivo haya participado en la costumbre humana de censurar e incinerar textos, en principio prefiere no destruirlos, sino interpretarlos desde la experiencia de la Iglesia; no adopta la posición extrema de algunos cristianos de la primera hora que despreciaban la cultura general –helenista romana– por considerarla vacía frente a la Palabra de Dios, sino que la interpreta como antesala, cuyo sentido permanecerá, aunque subordinado, siempre válido para comprender la totalidad del sentido de la creación; no deja sin embargo el sentido de la verdad abierto a cualquier desarrollo de la hermenéutica y dialéctica griegas, sino que detiene la fuga de la interpretación mediante la referencia a los acontecimientos de una sociedad que considera el contenido de todo sentido verdadero, la Iglesia católica. Es decir, ni Moisés ni Platón son suprimidos, sino tomados en una teoría del sentido en la que para comprenderlos a ellos mismos hace falta releerlos desde el texto que habla de Jesús; todos esos textos tienen una letra y un sentido, un cuerpo y un alma, como los tiene el hombre, el mundo y la historia.

Esta teoría hermenéutica, dominante y fecunda en el s. III, contenía en sí muchos problemas no resueltos, debido principalmente a su carácter abarcador y unificador de casi todos los opuestos, de modo que para completar el panorama de las corrientes hermenéuticas de la patrística debemos considerar brevemente tanto su poderoso desarrollo posterior como las tensiones que produjo en la historia de las ideas cristianas.

4. Cuestiones discutidas: los sentidos entre la letra y el espíritu

En realidad, no hacía falta enseñarle a ningún cristiano de los orígenes que la Biblia tie-

ne pluralidad de sentidos; así lo sostenía la tradición rabínica y la retórica griega. En el primer caso, porque es imposible entender en alguna expresión lingüística humana todo lo que Dios tiene para comunicar; en el segundo caso, porque el lenguaje con su naturaleza articulada de forma y contenido siempre tiene pluralidad de sentidos posibles. Esto implica el riesgo de la dispersión del sentido o de la lucha de interpretaciones sin posible árbitro exterior al texto. Los retóricos alejandrinos habían propuesto un método, el de interpretar a Homero por Homero. Los cristianos los siguen, enunciando el método de interpretar a Moisés por Moisés, y a Jesús por Jesús. Pero este método no lleva a la uniformidad de interpretaciones, sino a la pluralidad de las mismas. Los retóricos griegos no tenían problema con esta pluralidad, puesto que es posible que existan constelaciones diferentes de lecturas del mismo texto, autorizadas por la pluralidad del sentido. Pero los cristianos (como otros religiosos o cualquier jurista) tenían un grave problema con esta pluralidad, dado que el texto interpretado es el vínculo de una sociedad y el vector de su identidad. Esta funcionalidad del texto lo saca de la jurisdicción retórica y lo eleva, por necesidad de cosas, a la jurisdicción filosófica y política.

Veamos al menos las manifestaciones principales del conflicto que siguió a la fuerte propuesta de la escuela alejandrina.

1. *Los sentidos del texto del tiempo pasado: la historia de Israel según la escuela de Antioquía*

Si el marcionismo había suprimido el AT y los gnósticos habían devaluado su texto, la solución de Orígenes restituía su significación. Sin embargo, esta restitución dependía fuertemente de la oposición platónica entre lo sensible y lo inteligible. Una corriente cristiana, con centro en Siria pero formada en Alejandría, reacciona contra esta imposición de un esquema platónico a los hechos y dichos de Moisés, y busca una interpretación que no reduzca a «sombra» la vida de Israel, sino que la considere un primer momento real de la historia. Ya vimos que antes de Orígenes se manifiesta este punto de vista en Antioquía, expresado en el *Hexaemeron* y en la cronología de Teófilo. Después de Orígenes desarrollarán este mismo punto de vista de modo crítico sus discípulos antioqueños.

La Escuela de Antioquía piensa la cuestión exegética acercándose a la tradición judía y al mismo tiempo poniendo en juego otra escuela griega de análisis de lenguaje, más cercana a la poética y retórica de Aristóteles, que a la ontología de Platón o del platonismo medio. Desde el punto de vista cristiano, su interés prin-

cipal puede expresarse así: no aceptan que la «alegoría» alejandrina ponga en la misma línea de análisis las mitologías griegas y la Torá de Moisés. Aquellas eran invenciones de poetas, esta es testimonio de la historia real, porque el análisis mismo del texto así lo muestra. La historia judía, además, constituye el primer acto de la realidad cristiana. Los principales maestros de esta escuela fueron Diodoro de Tarso en el s. IV y Teodoro de Mopsuestia en el V. Como ambos tuvieron consonancias con los herejes Nestorio y otros, sus escritos fueron destruidos y apenas tenemos fragmentos dispersos. La desaparición de bibliotecas por métodos violentos también pertenece, de alguna manera, a la historia de la hermenéutica, porque muestra uno de los aspectos más fuertes de un escrito, su relación polémica con la constitución de instituciones. Juan Crisóstomo, por el contrario, está presente en nuestras bibliotecas en casi toda su magnífica obra, y nos permite conocer directamente la exégesis antioquena. No contradice la afirmación central de la tipología del AT respecto de Cristo; como ya vimos, coloca la realidad de la Pascua celebrada por los cristianos como la *verdad* respecto de la *figura*, y respecto de la *historia* previa (cf. *In s. Pascha* 36, 1) y despliega la idea paulina de la correlación del Pentateuco con la vida de la Iglesia (cf. *In ep. ad Ephes.* 62, 166 *et passim*). Sin embargo, quiere poner límites al «inmoderado prurito de los que buscan alegorizar» (*In Isaiam* 5, 3, 66-67; capítulo clásico sobre la hermenéutica antioquena). En este sentido, exige que el texto oriente la interpretación hacia la literalidad, la figura, la historia, la moral, la parábola, el misterio de Cristo, el futuro de la Iglesia. No se supone, pues, que toda afirmación del texto tiene un sentido oculto o «espiritual», sino que es el texto el que lo debe determinar con alguna marca literaria.

Teodoreto de Ciro ilustra el punto intermedio en que se coloca la escuela de Antioquía en el s. V. Supone dos principios: las Escrituras son inspiradas por Dios y revelan el sentido en que marcha la historia humano-divina; por otra parte, el texto de las Escrituras debe ser escrutado con los cánones de la hermenéutica literaria, y no leído como ocasión para construir alegorías místicas. Así, la alegoría no es una dimensión superior de la letra, sino un efecto que produce la misma letra cuando señala un ámbito superior de significado. Por ejemplo, si el profeta habla de «prostitución» del pueblo en Egipto, se está refiriendo a una realidad más compleja que debe interpretarse (*in Ez.* 81, 1040). Si se dice «ustedes son la sal de la tierra», la misma expresión «sal» está creando un efecto de sentido alegórico; en estos y otros casos hay que saber aplicar «las reglas de la alegoría» (*In Canticum* 81, 40). Declara que quiere evitar dos extremos cuando interpreta

los Salmos: el de los judíos que refieren todo el sentido al pasado, y el de los alegoristas que leen todo el texto referido al Mesías; su criterio es aceptar el sentido histórico de los Salmos en todos los casos, y saltar al sentido mesiánico futuro cuando el texto lo indique expresamente (*Interpr. in Ps.* 80, 860s). Un caso muy debatido en la antigüedad cristiana (y siempre) es el del Cantar de los Cantares. Frente al antecedente antioqueno de Teodoro de Mopsuestia, para quien el Cantar tenía solamente un sentido literal referido a las bodas de Salomón, Teodoreto lo abandona explícitamente y se acerca en este punto a Orígenes, proponiendo un sentido «espiritual» para todo el Cantar; símbolo del amor de Cristo y la Iglesia (*In Canticum* 81, 145: «no según la letra, sino según el espíritu»). La razón de este proceder es también literaria: no hay razón para que Dios inspire la inclusión del texto en la Biblia si su sentido está atado a un hecho particular del pasado. Y como en general los antioquenos eran obedientes a los indicios del texto, terminan por aceptar plenamente el ingreso de la tipología a la exégesis cristiana, porque así lo hace ya el NT. Teodoreto, en el contexto de la carta a los Hebreos, dice: «Como Moisés es mediador, también Cristo es mediador; pero aquel como imagen y figura (*eikôn - typos*), este, como verdad (*alêtheia*)» (*Eranistes* 122, 30-31). El contexto, sin embargo, no es de disociación sino de integración. Escribe de la alegoría de Pablo: «No disuelve la historia, sino enseña las cosas que están prefiguradas en la historia» (*Interpr. in XIV ep.* 82, 489).

Las diferencias entre las escuelas de Alejandría y de Antioquía se acentuaron en el s. V con ocasión de las discusiones sobre la persona de Jesús y sus dos naturalezas, cuestión decidida por el Concilio de Calcedonia en el 451. En este proceso se destaca la tradición alegórica desarrollada por Cirilo de Alejandría, frente a las doctrinas del antioqueno Nestorio. En estas discusiones el eje lingüístico se corre más hacia la terminología filosófica para expresar el dogma, en el contexto de las discusiones de la época, donde el neoplatonismo dominaba la escena exterior, aunque la exégesis ocupaba a menudo el lugar central, porque en última instancia se estaban interpretando las Escrituras.

2. Los sentidos del texto en tiempo presente: la «espada» de los evangelios

En el AT, Dios ha ordenado a veces usar la espada contra extraños, pero también Isaías (2,4) ha declarado que en los tiempos mesiánicos las espadas se trocarán en azadas. Los cristianos tienen una doble experiencia de la espada: primero la padecen en las persecuciones, y después la ponen a su favor, en el Impe-

rio cristiano. Los evangelios presentan un uso complejo del término, con dos perícopas contrapuestas. Por una parte se dice en Mt 10,34: «no he venido a traer la paz sino la espada», y en Mt 26,52: «guarda la espada en su lugar; el que mata con espada por la espada morirá». La contraposición puede ampliarse a Lc 22,36, y a otros lugares sinópticos y juaninos.

En una investigación previa (Martín 1987) propuse ilustrar un curso de exégesis patristica en el caso de la lectura de estos pasajes. ¿Cómo resolvieron los Padres durante los ss. II, III y IV esta posible contraposición? Una síntesis de la historia de esta exégesis puede indicar que las situaciones del presente de cada intérprete intervienen en el juego de sus ideas, aunque no sean su único factor.

Durante el s. II no aparece de lleno la contraposición. Por una parte, los escritos apologeticos acentúan el carácter pacífico de los cristianos que más bien sufren la espada por la persecución. Por otra parte, las *Homilias Clementinas* ambientadas en Siria relacionan la espada que trae Jesús con el «fuego» del castigo escatológico. Un desarrollo posterior de la tradición clementina presenta un diálogo en el que el apóstol Pedro se defiende de la acusación de Simón Mago, que considera al Evangelio beligerante y fomentador de divisiones, por la recomendación favorable a la espada de Mt 10,34. Simón arrincona a Pedro instándolo a decidir si el Evangelio es favorable o contrario a la espada. Pedro denuncia la incapacidad exegetica de Simón y explica que «vine a traer la espada» es en última instancia una consecuencia de la «doctrina de paz», porque quien no acepte el anuncio de paz de Jesús quedará por su pecado fuera de la paz por la espada de la predicación (cf. *Recogn.* II 26-32). Simón acusa a los cristianos con una interpretación *literal*, Pedro se defiende con una interpretación *alegórica*.

Esta misma exégesis, que también podemos llamar *simbólica*, es potenciada fuertemente por los gnósticos documentados por Ireneo (*AH* 1, 3, 5) e Hipólito (*Refut.* 5, 21). Tales gnósticos contraponen un símbolo conjuntivo, la cruz, a un símbolo disyuntivo, la espada. Ambos símbolos están mencionados en el Evangelio, y señalan la obra de reunificación de las naturalezas espirituales o superiores, en la cruz, y la separación de las naturalezas superiores de las inferiores, obra de la espada. De esta manera los maestros gnósticos han retirado la significación de la espada de la topología mesiánica histórica, en cuanto para este mundo y para la mayoría de los hombres terrenales queda excluida toda divina paz. Los gnósticos han dado un paso más hacia el retiro de todo significado literal de la espada: la espada del perseguidor que hace mártires es indiferente para la salvación del hombre espiritual. No es un mérito ser muerto por la fe en este mundo,

porque la verdadera disyuntiva que hay que enfrentar es la supracósmica. San Ireneo, entonces, debe rescatar el sentido actual del pacifismo cristiano, que no usa la espada sino que la padece, como valor mesiánico real y constructivo de una verdadera comunidad de espirituales en la tierra, que no significa ajenos a esta tierra. Todavía en el s. II se da otro caso peculiar de hermenéutica: Marción sostiene su teoría de la *antítesis* entre el AT (belicista) y el NT (pacifista), y para eso expurga las partes del evangelio de Lucas que podrían ser interpretadas en forma favorable hacia la espada. Tertuliano, uno de los impugnadores de Marción, es también pacifista como él, pero no necesita depurar el texto evangélico, sino que se remite a la interpretación. En efecto, señala justamente que ambos Testamentos hablan al mismo tiempo de paz y de guerra, de amor y de espada. Tertuliano sabe que la paz universal es una de las metas hacia las que tiende el AT, y como considera la etapa judía en un orden natural, dice que Dios les permitió defenderse con la espada, así como a los romanos les es lícito defenderse militarmente (Tertuliano es hijo de un militar romano). Pero el NT, escribe, se coloca ya en otro orden y no deja al creyente la libertad de defenderse porque la espada la maneja ahora solamente Dios; en todo caso, el creyente debe dar testimonio de su fe ante la espada. Cipriano de Cartago, un escritor afrolatino del s. III, sigue en lo fundamental las posiciones de Tertuliano. Escribe un tratado que recomienda la paciencia durante la persecución y, si llega el caso, en el martirio. La espada vengadora es real y no alegórica, pero queda reservada a Dios.

Orígenes nota la contrariedad que puede surgir de una exégesis literal de las frases del NT sobre la espada. Reconoce que todo el AT se orienta a anunciar la paz mesiánica, pero al mismo tiempo distingue una paz en el orden externo, y una paz más profunda que es la *paz en el alma*. Mientras Orígenes escribía estos comentarios, el Imperio perseguía a la Iglesia, y además brotaban convulsiones político-militares: no podía decirse que se vivían los tiempos mesiánicos. La paz que se realizaba en la Iglesia era verdadera, pero era la paz *interior*. Otro texto, Flp 4,7 «la paz que supera todo intelecto», le sirve a Orígenes para fundar su exégesis alegórica (*Hom. in Lev.* 16, 5). ¿Y qué hacer entonces con los textos evangélicos que hablan de tomar la espada? Para Orígenes, es el signo de la guerra entablada entre la paz interior del cristiano y el mundo que ignora su fe. La alegoría del alejandrino llega más lejos cuando interpreta la espada de Mt 10,34 como la Palabra de Dios que debe circuncidar nuestro corazón, después de una red de correlaciones de textos de ambos Testamentos (*Hom. in Gen.* 3, 6).

La exégesis alegórica de Orígenes, sin embargo, no puede hacer olvidar la espada que empuñan los soldados. Recordamos dos regresos a la interpretación literal, de alguna manera contrapuestos entre sí. En los inicios del s. IV, durante las persecuciones anteriores a la victoria de Constantino, Victorino de Petovio escribe un *Comentario al Apocalipsis de Juan* con un sentido milenarista, pues anuncia una inminente victoria temporal contra los perseguidores romanos. Escribe «La espada arma al soldado, mata al enemigo, castiga al desertor. Y para indicar a los apóstoles que anunciaba el juicio, dice: No he venido a traer la paz sino la espada» (cf. ML 5, 319). Otra interpretación literal de la espada acontece después de Constantino, cuando las espadas romanas intervienen a favor del cristianismo. El escritor que lo hace es Eusebio de Cesarea, discípulo de Orígenes y que practica por tanto la distinción entre exégesis literal y exégesis alegórica. Desde el punto de vista alegórico interpreta que todo el mundo conocido se ve dividido por la predicación (espada) de Jesús. Pero también ofrece una imponente interpretación literal del poder militar de la espada, combinando Is 19,1-4 con Mt 10,34, y aplicándolo a la intervención actual de las tropas romanas (ya cristianas) en Egipto, escribiendo lo siguiente: «Así pues, pienso que el mismo imperio de los romanos ha sido llamado para que aherrojados con grillos y cadenas no solamente los más supersticiosos de los hombres, los egipcios, sino gentes de todos los demás pueblos, nadie pueda atreverse a calumniar a la Iglesia de nuestro Salvador» (*Demonstr. Evang.* 6, 20, 21). Ante la experiencia política nueva, Eusebio encuentra un contexto para interpretar las promesas mesiánicas del AT en su aplicación a acontecimientos históricos y de manera literal. La interpretación alegórica de la división entre fe e incredulidad puede tener un correlato en la interpretación literal de un imperio que favorece al Evangelio.

Pero la exégesis se complica cada vez más con la historia misma; el emperador Constante, en la segunda parte del s. IV, opta por sostener la facción heterodoxa arriana e interviene citando las Escrituras para justificar su intervención militar entre cristianos. Un obispo ortodoxo, Lucífero de Cágliari, escribe contra el emperador un durísimo alegato considerándolo traidor a la fe, quitándole como hereje toda autoridad para citar las Escrituras, e interpretando que Moisés hizo usar la espada por mandato divino, pero Cristo, inaugurando una nueva época, mandó envainarla (cf. *De non parcendo*, CCL 8, 250-254). Un discípulo de Lucífero, el hispánico Gregorio de Elvira, se pone ya en la línea de la mística española al interpretar la espada que trajo Cristo en el contexto de Cantar 2,5, «me ha herido de amor» (*In Cant.* 3, 28), con lo que la exégesis

de la espada puede tomar un camino distante de los ejércitos.

El tema de la espada atraviesa la historia de las lecturas de la Biblia y de las experiencias de la Iglesia, y de hecho se abre nuevamente en cada situación histórica diferente, en la que la espada militar tenga algo que ver con la vida de la comunidad o de la sociedad donde viven cristianos. La multiplicidad de respuestas a las cuestiones que surgen entre una interpretación pacifista y una belicista exige proponer una hermenéutica de contextos y de límites del sentido, según la coherencia interna de una comunidad que mantiene como propios la totalidad de ambos Testamentos, y tiende a sostener la coherencia de su historia.

3. Los sentidos del texto en tiempo futuro: el Apocalipsis

Uno de los textos que dividen las aguas de la hermenéutica en la antigüedad cristiana es el Apocalipsis de Juan. El texto afirma con énfasis que Dios ha programado una ciudad celestial Jerusalén que bajará del cielo y será la ciudad del *reino de Dios* como una contrafigura de Roma. «Las naciones caminarán a su luz, y los reyes de la tierra le ofrecerán a ella su propia gloria» (Ap 21,24). En Ap 18,4 se recomienda abandonar la ciudad temporal, como antes Isaías y Jeremías habían recomendado abandonar las ciudades condenadas a la destrucción. Por única vez en el NT se menciona el *milenio* del reino de Jesús en Ap 20,5: «Revivieron y reinaron con Cristo mil años. Es la primera resurrección. Los demás muertos no revivieron hasta que se acabaron los mil años». Justino se inclina por una interpretación literal del milenio, sabiendo que no es una exégesis compartida por todos los cristianos (*Dial.* 80, 5). Ya vimos cómo Ireneo de Lyon aporta una exégesis literal, contra los gnósticos que alegorizaban todos los tópicos que se referían a la marcha de la historia *en esta tierra*. Hubo una fuerte corriente en la Iglesia primitiva que esperaba literalmente un período histórico teocrático de mil años, esperanza compartida por las comunidades que seguían a Montano. Su exégesis de los Profetas del AT, especialmente de Jeremías, Isaías y Daniel, se orientaba a una condena frontal de la realidad del Imperio romano. Las comunidades griegas eran renuentes, por estas y otras razones, a considerar el *Apocalipsis* como obra inspirada. La interpretación alegórica de Orígenes abrió el camino a una reconsideración de la lectura del último libro del NT (cf. de Lubac 1950, 37), pero costó trabajo unificar todavía los criterios de las comunidades.

En efecto, Eusebio de Cesarea nos informa: «Dionisio [obispo de Alejandría en el s. III] compuso los dos libros *Sobre las promesas*. La discusión la ocasionó un obispo egipcio, Ne-

pote. Este enseñaba que las promesas hechas a los elegidos en las Sagradas Escrituras debían interpretarse a la manera de los judíos, e imaginaba que habría un milenio de goces corporales. En la creencia de que podía fundar sus opiniones en el *Apocalipsis* de Juan, había escrito un libro sobre este tema con el título *Refutación de los alegoristas*. Dionisio rebate esta obra en sus dos libros *Sobre las promesas*, en el primero expone su opinión sobre el asunto mencionado, en el segundo trata sobre el *Apocalipsis* de Juan» (*Historia Eclesiástica* 7, 24, 1-3). Relacionar el *Apocalipsis* con la interpretación judía de las Escrituras se entiende solamente como una situación interna del cristianismo, pues el judaísmo rabínico de la época tanaítica y talmúdica había desarmado la apelación histórico-política en base a los textos de los profetas. En realidad, se trata de la pervivencia de la apocalíptica judía en la tradición cristiana, que por otra parte es la que conserva escritos judíos apocalípticos y los reelabora. La acusación de judaizar significa aquí interpretar literalmente los libros de los Profetas, es decir, en sentido político. El remedio para este mal era la alegoría. Por ello el *político* milenarista Nepote escribe contra los alegoristas. El alejandrino Dionisio, por su parte, defiende la alegoría como sistema de lectura del AT. En cuanto al *Apocalipsis*, los fragmentos de Dionisio que se conservan presentan el *Apocalipsis* como un libro piadoso pero no escrito por el apóstol Juan, y no perteneciente a los libros canónicos. Este obispo y otros también contrarios al milenarismo logran que las iglesias griegas del s. III impidan la inclusión del *Apocalipsis* entre los libros inspirados. Esto significa que ellos también daban a esta obra una interpretación política. Sin embargo, gracias a la alegoría, el *Apocalipsis* pudo ser aceptado en el s. V por todas las comunidades de la ortodoxia, incluidas aquellas que rechazaban por completo la doctrina milenarista, como Alejandría y Cesarea. Los mil años no son ya pensados como un período intermedio de la historia de la humanidad, sino como una cifra simbólica del tiempo de la Iglesia. Así, este período se inicia (se ha iniciado ya) en la *primera resurrección*, que es la de Jesús.

Sin embargo, la exégesis del *Apocalipsis* no se convierte totalmente en alegorías, como entre los gnósticos, sino que es incorporada a una interpretación prefigurativa de la historia real y de su apertura a un futuro preparado por Dios pero indescriptible si no es en modo simbólico. Estas discusiones entre literalidad y alegoría preparan las reflexiones posteriores sobre un *doble nivel* de la historia humana. San Agustín, en su *Ciudad de Dios*, producirá la más importante reflexión cristiana sobre esta comprensión de la historia, con una trama visible donde se combinan el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, lo transitorio y lo perma-

nente; a esta trama visible se le contraponen otra más profunda, donde el designio de Dios se realiza sin mezclas de mal. Sin embargo, san Agustín tiene una diferencia notable con la visión política de los anteriores exégetas del *Apocalipsis*, en cuanto excluye un período teocrático para la historia futura de la Iglesia. Se puede decir que es san Agustín el que sanciona en la historia del cristianismo una interpretación de la teología política del *Apocalipsis* que lo hace aceptable a las tendencias teológicas del s. V. La Jerusalén celestial ya no será una entidad que se define por un triunfo sobre el Imperio romano o sobre la dimensión política de la historia humana, sino por una referencia a otra dimensión.

Esto no quiere decir que el libro atribuido a Juan no haya provocado otras lecturas «judaizantes», es decir, literales, en la historia subsiguiente de las ideas cristianas. La interpretación del *Apocalipsis* es uno de los mayores desafíos para los intérpretes de los escritos bíblicos en la actualidad y presenta una gama inmensa de respuestas. El estudio de la exégesis histórica de la época patrística apenas ha sido incorporada a tales discusiones, a pesar de que dicho estudio posee la enorme capacidad de plantear la *quaestio*, en su forma estructural, es decir, en la potencia y el enigma de un texto que propone sentencias de futuro como sentido de todo lo *escrito*, lo *ocurrido* y *por ocurrir*, con anterioridad al fin.

5. Sobre la teoría del sentido y de la interpretación en la literatura patrística

Una consideración sobre la teoría del sentido y de la interpretación en un campo tan diverso y vasto no puede sino ceñirse a cuestiones básicas.

Es básico advertir que en la literatura patrística están representados casi todos los *géneros literarios* de la antigüedad, más algunos nuevos como el de Evangelio, o el de Historia eclesiástica. Esto obliga a la cautela cuando se los interpreta y más aún cuando se extrae una cita. Por otra parte, la mayoría de estos géneros pueden recibir notas adicionales como apócrifo, pseudoepigráfico, ortodoxo, heterodoxo, sin que estas notas se excluyan necesariamente entre sí. Así el *Evangelio según los Hebreos* es apócrifo y ortodoxo. Pero la pluralidad de géneros de la literatura cristiana, por otra parte, posee características específicas dentro de la historia de las literaturas.

Es básico en el *corpus patristicum* el carácter de la *intertextualidad*. Esto supone que el texto a menudo introduce la referencia a otros textos y con ello pone en permanente tensión su propio léxico. Los textos se encadenan entre sí creando redes de relaciones textuales,

como es fácil ver en el género de la homilía o en el de la refutación, pero que no están ausentes en los demás. La determinación de un *corpus* especial de 27 libros como NT, separados por este acto de la común literatura patristica en un proceso de varios siglos, es un hecho especial de intertextualidad en varios sentidos: porque al convertir determinados libros en un *corpus* autoritativo se ejerce un acto semiótico que adjunta un axioma de unidad de sentido para la pluralidad de significados y referencias que todos ellos contienen; y además se establece un valor cualitativo diferente de cualquier sintagma extraído de este *corpus* y citado en la restante literatura patristica. Además, la *alusión* a otro pasaje bíblico o patristico es más común que la cita directa o indirecta. Este carácter debe ser tenido en cuenta ya por las lecturas histórico-críticas, ya por las lecturas estructurales, ya por otras metodologías de análisis literario. Un ejemplo de compleja intertextualidad lo brindan los 8 libros de *Stromata*, de Clemente Alejandrino.

Es básico, para la mayoría de los escritos patristicos, el carácter *referencial*. El sentido está orientado hacia alguna afirmación o recomendación o prohibición respecto de la situación religiosa, social o comunitaria del destinatario, hacia algún hecho del pasado o del presente, hacia algún anuncio sobre el futuro. Es pues clave para interpretar el sentido de tales escritos el conocimiento de la situación a la que *se refieren* sobre el espejo de la situación *desde la que se escribe*; tal referencia interfiere en el léxico. Así la *Primera Carta de Clemente a los Corintios*. En cuanto al conjunto de la literatura patristica, podemos leerlo como una complejísima referencia a ocho siglos de historia humana, y a una búsqueda del *sentido* de la entera historia humana, como lo hace el primer capítulo de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea.

Es básico el carácter *hermenéutico* de la literatura patristica. Esto quiere decir que el acto de significar no se construye por lo general como mera sintaxis de un léxico a disposición del autor y de los lectores, sino que está haciendo referencia a un sentido de usos previos de ese léxico, a anteriores traducciones idiomáticas o interpretativas, y, en última instancia, a un lenguaje revelado por Dios. Un caso paradigmático es el *Banquete*, de Metodios de Olimpo, réplica del diálogo homónimo de Platón. En este escrito se consideran tres períodos de la creación: Israel, la Iglesia, la Resurrección; bajo el esquema ternario de: sombra, imagen, realidad. Tratándose del amor, este diálogo se ubica en la exégesis del *Cantar*, desde donde comprende el *Génesis* y el *Apocalipsis*, ofreciendo una abarcadora visión del mundo y la historia con efectos de sentido que son producidos por el principio unitivo (amatorio) de su forma y de su contenido respecto

de los muy diversos cuerpos de literatura que concurren.

Es básico que el carácter hermenéutico sea *histórico*, no solamente de la literatura patristica, sino de la semiótica patristica, en cuanto la intertextualidad con sus múltiples relaciones y las referencias a diversas situaciones de la comunidad están orientadas hacia un horizonte unificado por el concepto de la Palabra de Dios, dentro del cual adquieren sentido los textos y los acontecimientos del hombre, en flujos de significaciones que abrazan todas sus circunstancias. Un texto que podría mostrar estas características es *La Ciudad de Dios*, de Agustín.

Es general el carácter *aseverativo* de la literatura patristica, lo que implica la posibilidad de afirmar el error en la literatura contraria, y una dimensión polémica potencial o actual por la que el propio texto manifiesta su comprensión de la ortodoxia. Este carácter polémico puede manifestarse décadas o siglos después de su escritura, en cuanto que en el entretiem-po se produjeron las respectivas definiciones dogmáticas. En otros casos, potenciales elementos heterodoxos de los Padres antiguos no son impugnados como tales, sino respetados como elementos arcaicos de figuras altamente venerables. Sin embargo, siempre es posible revisar los juicios sobre la integridad de los antiguos, como Petavio que en el s. XVII considera hereje a Teófilo de Antioquía, o como los investigadores del s. XX que intentan salvar la ortodoxia de Teodoro de Mopsuestia. Un ejemplo brillante de literatura polémica contra un herético es el *Adversus Praxeas* de Tertuliano.

Otro carácter común de la literatura patristica es su *anclaje institucional*. Como el contenido de ambos Testamentos *se refiere* a una comunidad que avanza hacia una realización, la rectitud del sentido de cualquiera de sus textos está sometida por principio, y de hecho, a una aprobación o reprobación de la comunidad a la que los textos se refieren. Las comunidades, o la Iglesia, no han llegado a una unanimidad hermenéutica absoluta, puesto que los textos bíblicos y las definiciones dogmáticas, por ser lenguaje, están sometidos a la hermenéutica y a las actualizaciones; y, por otra parte, el texto puede ser leído por comunidades diversas o fuera de ellas. La diseminación de sentidos diferentes que aconteció en los orígenes de la patristica y las sucesivas orientaciones unificadoras del sentido por medio del anclaje institucional permanecen cual realidades operantes y dinámicas siglos después, como cuestión hermenéutica. La doble referencia a un sentido pensado primeramente por Dios, y a los acontecimientos que habrán de suceder en un futuro transmundo, hace que la literatura patristica no solo tenga a la hermenéutica como carácter originario, sino también radical.

NOTAS

1. De aquí en adelante me responsabilizo de las traducciones de textos griegos o latinos y entiendo hacer referencia al texto original en alguna de sus ediciones más aceptadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Fernández Marcos, N., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Madrid 1993.
- Fiedrowicz, M., *Principien der Schriftauslegung in der Alten Kirche*, Berna 1997.
- Fusco, V., *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo degli origini*, La Bibbia nella storia 8, Bologna 1996.
- Habermas, J., *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid 2001.
- Kannengiesser, C., «La lectura de la Biblia en la primitiva Iglesia: la exégesis patrística y sus presupuestos», *Concilium* 233 (1991) 55-64.
- Lubac, H. de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París 1950.
- Margerie de, B., *Introduction a l'histoire de l'exégèse*, I-III, París 1980, 1983.
- Martín, J. P., «Hermenéutica en el cristianismo y en el judaísmo según el "Diálogo" de Justino mártir», *Revista Bíblica* 39 (1977) 327-344.
- Martín, J. P., «El cristiano y la espada. Variaciones hermenéuticas en los primeros siglos», *Revista Bíblica* 49 (1987) 17-52.
- Prigent, P., *Les témoignages dans le Christianisme primitif. L'Épître de Bernabé (I-XVI) et ses sources*, París 1961.
- Ricoeur, P.-LaCocque, A., *Penser la Bible*, París 1998.
- Simonetti, M., *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.
- Simonetti, M.-Prinzivalli, E., *La sapienza degli antichi padri*, Casale Monferrato 1996.
- Trebolle Barrera, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid 1993.
- Trevijano Etcheverría, R., *La Biblia en el cristianismo antiguo. Pre-nicenos, Gnósticos, Apócrifos*, IEB 10, Estella 2001.

Santo Tomás y la interpretación medieval de las Sagradas Escrituras

Gabriel Delgado

Sería temerario pretender brindar, a lo largo de estas pocas páginas, una síntesis suficientemente acabada de la exégesis bíblica medieval. En primer lugar, porque este período abarca muchos siglos. En segundo término, y en consecuencia, porque es muy grande el número de autores pertenecientes a esta época, algunos de ellos de una importancia tal que bien justificarían un estudio particular.

Renunciando, entonces, a ofrecer una visión completa de la exégesis bíblica del medioevo, nos queda aún la posibilidad de bosquejar las líneas fundamentales de la interpretación de la Sagrada Escritura en esta etapa de la vida del pensamiento cristiano.

Hay, en efecto, a lo largo del período que va del s. VIII al XIV, cierta unidad de movimiento que, a través de sus contrastes, nos permitirá obtener una visión más o menos unificada de lo que la época medieval ha aportado a la historia de la exégesis bíblica.

Intentaremos lograr esta visión sintética aplicando a nuestro estudio un principio que, a pesar de ser de orden filosófico, permite dar cuenta de una de las principales características de la exégesis bíblica del s. XIII y que más adelante tendremos la oportunidad de detallar. Se trata del principio de la prioridad del acto sobre la potencia considerado en el plano gnoseológico: lo que está en potencia es conocido por el acto o, dicho con otras palabras, lo implícito se conoce por lo explícito.

Aplicado a la interpretación de la Sagrada Escritura, este principio justifica y recomienda el recurso a la exégesis patristica a la hora de determinar el sentido literal de un pasaje bíblico. *Mutatis mutandis*, nos valdremos de este mismo principio para bosquejar las características fundamentales de la hermenéutica bíblica medieval. En efecto, en el corazón del s. XIII, en santo Tomás de Aquino, en su teoría y praxis de la exégesis escriturística, se consolida y realiza explícitamente lo mejor de

las intuiciones y principios exegeticos implícitos en el período medieval anterior. Así, a la luz de su hermenéutica bíblica, esbozaremos los principales aspectos de la práctica exegetica medieval. Téngase en cuenta, sin embargo, que el afianzamiento y la explicitación de los principios interpretativos de la *Sacra Pagina* se dan en santo Tomás a dos niveles. El primero, el nivel de la teoría y del conocimiento reflejo. El segundo, el nivel del ejercicio de la interpretación bíblica.

Al primer nivel pertenecen *I* q. 1, a. 10; *Quodl.* VII, q. 6, a. 1-3; *Principium primum*; *Principium secundum*; *Q. de Pot.* q. 4, a. 1; *Ad Gal* 4, 24, lect. 7, n. 253-254; *I Sent. Prol.* q. 1, a. 5. Estos textos tratan acerca de la veracidad de la Biblia, la distinción y valor de los sentidos de la Sagrada Escritura, la división de los libros bíblicos y las condiciones espirituales exigidas para su lectura. Al segundo nivel pertenecen todos sus comentarios bíblicos, que nos servirán para discernir el método y las características generales de la exégesis tomasiana y medieval. En lo que sigue, pues, estudiaremos el canon medieval de la Biblia, la doctrina sobre los sentidos de la Sagrada Escritura, las características generales de la exégesis bíblica del medioevo latino y sus reglas de hermenéutica escriturística.

El canon de las Sagradas Escrituras

Salvo por el libro de los Salmos, la traducción latina de la Biblia realizada por san Jerónimo en el paso del s. IV al V fue paulatinamente ganando terreno en el campo del uso eclesiástico hasta que terminó por imponerse totalmente. Esta imposición no fue, al principio, excluyente de otras versiones latinas de la Sagrada Escritura. En efecto, aunque los ss. VII y VIII fueron testigos de una gran multiplicación de copias de la Biblia de san Jerónimo,

especialmente en España, Irlanda y Gran Bretaña, con todo, las antiguas versiones latinas no cayeron inmediatamente en desuso. Consecuencia de este empleo simultáneo fue una paulatina y creciente contaminación del texto jeronimiano, que hizo necesario revisar los textos en uso. Un primer trabajo de revisión fue llevado a cabo, en plena época carolingia, por Alcuino. Pero, a pesar del suceso obtenido, también esta versión fue progresivamente impurificada por lecciones extrañas a su letra. Así, nuevas revisiones se sucedieron. Una de ellas fue la realizada por Esteban Harding, abad de Cluny, en el s. XII, comparando, a diferencia de lo que había hecho Alcuino, el texto latino con el griego y el hebreo. Su versión de las Sagradas Escrituras, sin embargo, corrió la misma suerte que las anteriores, puesto que no logró eliminar totalmente las contaminaciones que el texto latino acarrea desde hacía siglos.

En medio de esta situación de multiplicidad de manuscritos de variada confiabilidad, los libreros de París eligieron uno, lo copiaron y multiplicaron para los teólogos y estudiantes de la Universidad de París. Así nació la llamada Biblia de París, constituyéndose, a causa del prestigio intelectual de esa ciudad, en el *exemplar vulgatum* que gozaba de autoridad incontestada. Esta Biblia, que reproducía grandemente la vieja revisión de Alcuino, mantenía aún muchas imperfecciones. Su enmienda, por tanto, hizo necesario que se confeccionaran distintos *correctoria*. Los más importantes fueron el del Convento de Sens, de la Orden de los Predicadores, elaborado hacia el año 1236 pero desaprobado por la misma Orden en el año 1256; el de Hugo de Saint-Cher, posterior al año 1244 y del cual no nos ha llegado ninguna copia; el del Convento de Saint-Jacques, también de los dominicos, que dio origen a la llamada Biblia de los Jacobinos de París. Santo Tomás empleó la Biblia de París y la comentó valiéndose de los *correctoria* de Hugo de Saint-Cher y del Convento de Saint-Jacques, donde él mismo enseñó. En cuanto a la división interna en capítulos y versículos de sus libros, el Doctor Angélico seguramente empleó la capitulación de Hugo de Saint-Cher y la subdivisión en párrafos de Tomás Gallus.

¿Qué libros constituían esta Biblia? Santo Tomás nos ha dado expresamente su opinión al comienzo de su labor académica como Magíster en la Universidad de París, en dos textos conocidos con el nombre de *Principia*. En efecto, el día de su promoción como Maestro en teología, el doctorando, habiendo obtenido ya su *licentia docendi*, debía pronunciar su lección inaugural. En ella debía dar una introducción general a la Biblia y a cada uno de sus libros. El ritual de esta promoción en tiempos de santo Tomás nos es desconocido, pero puede más o menos reproducirse a partir de la

primera descripción que de una tal promoción poseemos y que es posterior al año 1362.

La promoción como Maestro en teología se realizaba en dos días consecutivos. Después de haber discutido la tarde anterior dos de las cuatro cuestiones propuestas con anterioridad por el futuro maestro a todos los profesores de la Universidad, el candidato pronunciaba su *Principium* y a continuación se discutían las dos cuestiones restantes. Este *Principium* es conocido también con el nombre del versículo del Salmo 103,13, que proporciona el tema de la lección inaugural del Aquinate: *Rigans montes de superioribus suis; de fructu operum tuorum satiabitur terra*. En las ediciones de las obras del Doctor Angélico, este principio aparece junto a otro que tiene como tema Baruc 4, 1: *Hic est liber mandatorum Dei*. No se trata, como pensaba Mandonnet, de la lección inaugural tenida por santo Tomás al comienzo de sus lecturas cursorias de la Biblia. Según una sugerencia de J. A. Weisheipl, retomada por J.-P. Torrell, este segundo *Principium* continuaría y completaría el primero. Efectivamente, de las cuatro cuestiones discutidas los días de la graduación, solo la tercera era defendida y explicada por el futuro maestro más detenidamente, mientras que las demás eran presentadas de modo más sucinto. Se esperaba, pues, que el nuevo maestro tuviera la oportunidad de explayarse más al respecto. Ello, precisamente, sucedía en el primer día de clases siguiente a su promoción conocido como día de la *resumptio*. En ese momento Tomás expuso este segundo *Principium* y expresó su pensamiento sobre el canon de las Escrituras y la división de sus libros.

La Biblia se divide en AT y NT según que sus libros conduzcan a la vida eterna por los mandamientos o también por la gracia. El AT se subdividirá, pues, según una doble división de los mandamientos: los mandamientos coercitivos, propios del rey, y los mandamientos admonitorios, propios del padre. Los primeros conocen, a su vez, una subdivisión interna. Existen los preceptos legislativos, dados por el rey, y los disciplinares, que son propios de los profetas y se ordenan a hacer cumplir las leyes establecidas por los primeros. Los libros del AT que transmiten estos mandamientos se dividen, según esto, en tres categorías. Los preceptos del rey se encuentran en la Ley; los mandamientos de los profetas se hallan en los libros proféticos; los mandatos del padre, en fin, se leen en los libros de los hagiógrafos. A los libros de la Ley pertenecen: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio. En los libros de los Profetas se incluyen: Josué, Jueces, Rut, Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel y los Profetas Menores.

Hasta aquí santo Tomás siguió la tradición jeronimiana, pero al enumerar los libros catalogados como de los hagiógrafos puso bajo

una misma clasificación los libros que san Jerónimo tenía por tales más los que este incluía entre los llamados «apócrifos» (es decir, los que ahora denominamos «deuterocanónicos»). Este nuevo elenco es llevado a cabo en función del *modus loquendi* de los libros: no tratándose ni de profecías ni de leyes, estos libros son catalogados como hagiográficos. Pero el principio que permite al Aquinate esta nueva agrupación es su más clara distinción entre canonicidad y autenticidad.

Auténtico se dice el libro cuyo autor es reconocido. Canónico, en cambio, es el libro cuya autoridad no proviene del reconocimiento del autor sino de su recepción por parte de la Iglesia. Por tanto, los considerados como apócrifos por san Jerónimo (es decir, según la errónea etimología usada por el Angélico, como libros de autoridad oscura y dudosa) no deben ser tenidos por no canónicos, puesto que la Iglesia los ha recibido y el criterio de canonicidad no es la autenticidad sino el uso eclesiástico. En esta tercera clase de libros veterotestamentarios, santo Tomás enumera: Josué, Crónicas, Judit, Macabeos, Tobías, Esdras, Ester, Salmos, Job, Sabiduría, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Eclesiástico.

El canon del NT, por su parte, cuyos libros se ordenan a la vida eterna no solo por los preceptos sino también por el don de la gracia, se divide en tres partes según que traten del origen, del poder y de la acción de la gracia.

Acerca del origen de la gracia, que es Cristo, hablan los evangelios. El evangelista que habla más de la divinidad de Jesús es Juan. Los tres restantes se abocan más a la humanidad del Señor, resaltando cada uno un aspecto particular del Verbo Encarnado. Dos son los criterios adoptados por santo Tomás para clasificar estos aspectos: el criterio de la dignidad de Cristo especialmente tratada por los evangelistas; el criterio de la imagen con que son presentados los mismos evangelistas en conformidad con el misterio de Jesús que acentúan.

Según el primer criterio, Mateo habla de la dignidad real de Jesús y por eso comienza su evangelio mostrando su ascendencia real y la adoración de los Magos; Marcos se concentra sobre su dignidad profética, razón por la cual comienza por la predicación del Señor; Lucas, en fin, trata especialmente acerca de la dignidad sacerdotal de Cristo y por eso, desde el comienzo al fin, hace tantas referencias al Templo y a la presencia del Señor en él.

Según el segundo criterio, Mateo, acentuando el misterio de la Encarnación, es descrito en figura de hombre; Lucas, resaltando el misterio de la Pasión de Jesús, es representado en figura de cordero, animal propio del sacrificio; Marcos se concentra, en cambio, en el misterio de la Resurrección y es representado como león; Juan, en fin, que voló a las alturas

de la contemplación de la divinidad del Señor, es caracterizado como águila.

Resulta claro que, para la división realizada a partir de este segundo criterio, lo que importa no es la imagen que representa al evangelista, sino la razón por la cual así se lo caracteriza, esto es, el aspecto del misterio de Jesús que cada uno de ellos acentuó. Es más, la importancia de estos criterios no es despreciable, ya que han permitido a santo Tomás establecer una correspondencia entre los cuatro profetas, Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel, con Mateo, Lucas, Marcos y Juan por tratar principalmente acerca del misterio de la Encarnación, Pasión, Resurrección y Divinidad de Jesucristo, respectivamente.

La acción de la gracia, que hace progresar a la Iglesia en su peregrinación terrena, es presentada por los Hechos de los Apóstoles, las epístolas a Timoteo, Tito y Filemón y el libro del Apocalipsis. Los Hechos cuentan ese crecimiento en el inicio de la Iglesia; las otras epístolas se refieren al aprovechamiento de la Iglesia; el Apocalipsis narra el término final de ese progreso.

Falta en este *Principium secundum* la clasificación de las epístolas paulinas que tratan acerca del poder de la gracia. Esta clasificación, sin embargo, puede leerse en el prólogo general del comentario del Aquinate a las mismas. Allí distribuye las catorce cartas paulinas según dos criterios confluentes en el resultado final.

Primero, según los destinatarios. Así pues, tenemos nueve cartas ordenadas a la instrucción de la Iglesia de los gentiles; cuatro dirigidas a los prelados y reyes; una a los Hebreos.

Segundo, según su doctrina, y, así, tenemos que la carta a los Hebreos habla acerca de la gracia que se da en Cristo, Cabeza de la Iglesia; las cuatro cartas dirigidas a los prelados y reyes tratan acerca de la gracia en cuanto que se da en ellos para el gobierno eclesiástico y temporal: 1 Tim se refiere a la institución y al gobierno de la unidad eclesiástica; 2 Tim, a la firmeza con que esa unidad debe ser defendida; Tit se ordena a la defensa de la Iglesia contra los ataques de los herejes; Filemón instruye a los gobernantes temporales. En fin, las nueve epístolas a la Iglesia de los gentiles tratan acerca de la gracia que se da en los demás miembros del cuerpo místico de Cristo. De ellas, Romanos se ocupa de la gracia en sí misma. En 1 Cor, san Pablo habla de los sacramentos que confieren la gracia, mientras que en 2 Cor hace referencia a los ministros que los administran. Gál, por su parte, excluye, del número de los sacramentos de la Nueva Ley, los de la Antigua. Efesios considera el efecto de unidad eclesial que puede causar la gracia. Del mismo argumento trata la carta a los Filipenses, pero visto no ya desde su institución, sino desde su confirmación y progreso. Colosenses defiende

la comunión de la gracia de los errores opuestos. En fin, 1 Tes hace lo propio contra las persecuciones presentes, mientras que 2 Tes hace lo mismo en contra de las futuras.

Como en el caso de los libros de la Antigua Alianza, santo Tomás no duda tampoco ahora sobre la autenticidad paulina de estas cartas. Ni siquiera respecto de la carta a los Hebreos, a pesar de las diferencias notables de estilo que bien justificarían al menos una sospecha. Efectivamente, si bien las diferencias doctrinales que presenta esta epístola respecto del *corpus paulinum* no ofrecen al Aquinate ningún motivo de duda, el estilo literario podría hacer pensar en un autor distinto. Según el mismo Doctor Común, este hecho ha sido motivo de discusión en la antigüedad y, sin embargo, prefiere alinearse con el sentir de la tradición, representada por egregios testigos de indiscutible autoridad como Dionisio y san Jerónimo. Las diferencias de estilo, pues, son explicadas de otro modo: La carta a los Hebreos presenta mayor elegancia literaria porque el hebreo en que fue escrita era la lengua materna de Pablo: El buen estilo del griego en que ahora se la lee se debe a la fidelidad de traducción de Lucas: *magis ornate potuit loqui in idiomate suo, quam in aliquo alio [...] Lucas autem qui fuit optimus prolocutor, istum ornatum transtulit de hæbreo in græcum*.

Los sentidos de la Sagrada Escritura

Como no podía ser de otra manera, santo Tomás, con toda la tradición de la Iglesia, tiene una altísima estima de la Sagrada Escritura. En ella, los autores sagrados, instruidos por el Espíritu Santo que escruta hasta las profundidades de Dios, han dejado plasmadas las enseñanzas de la divina sabiduría. La elevación sobrenatural de los libros bíblicos se debe, pues, a la altura de su origen, a la sublimidad de su enseñanza y a la excelencia de su fin, puesto que si Dios se ha dignado transmitir su sabiduría a los hombres, no ha sido tan solo para manifestarles una doctrina sino para iniciar el don que consumará en la vida eterna: el conocimiento íntimo del Padre y de su enviado, Jesucristo (Jn 17,3).

De este presupuesto se desprenden tres consecuencias: la dignidad de los autores sagrados y las condiciones morales y espirituales que deben reunir los que sondan la *Sacra Pagina*; la veracidad de la Sagrada Escritura; los distintos sentidos de los textos sagrados. En efecto, siendo los primeros en ser iluminados por los rayos de la divina sabiduría, los autores y los comentaristas de la Sagrada Escritura deben distinguirse por su ciencia y santidad.

Por la misma razón, el estudioso de la *Sacra Pagina* debe ser humilde, pues en la humildad se cultiva la sabiduría (Prov 11,2); recto en su

intención, ya que ello asegura un sano juicio; de corazón fecundo para que fructifiquen en él las semillas de vida eterna sembradas por la divina sabiduría en los textos sacros.

El espíritu de fe y la humildad constituyen, pues, las condiciones subjetivas que el exégeta del texto sagrado debe reunir, pero no se trata de simples requisitos espirituales, sino de la actitud interior exigida por las mismas características objetivas que presenta la Sagrada Escritura. Ella es el libro de Dios en el que se nos transmite la Revelación con toda verdad y sin mezcla alguna de error. La fe y la humildad del intérprete de la Biblia se corresponden con la Revelación y la inerrancia de las Escrituras. Solo sobre este firme fundamento podrá el comentarista bíblico llevar a cabo su labor exegética echando mano a los diversos recursos científicos con que cuenta.

Ahora bien, solo Dios puede comprender cabalmente la Sabiduría divina. Los doctores de la fe, aun iluminados por la luz divina, no pueden abarcar toda esa Sabiduría, por más que haya quedado plasmada en la Sagrada Escritura por el ministerio de los autores sagrados. Por consiguiente, no puede haber en ella error alguno. Santo Tomás se hace eco de esta afirmación tradicional en varias oportunidades: *Hoc tamen tenendum est, quod quidquid in sacra Scriptura continetur, verum est; alias qui contra hoc sentiret, esset hæreticus*.

Esta convicción se concretiza en dos principios prácticos de la hermenéutica bíblica. En primer lugar, no puede atribuirse a la Sagrada Escritura nada que sea falso. En segundo término, ningún pasaje de la Escritura puede estar en contradicción con otro.

Esta segunda aseveración permite comprender otra característica fundamental de la exégesis bíblica, que más abajo ampliaremos: la interpretación de la Escritura por la Escritura. Por ello afirmaba santo Tomás que nada necesario a la fe dejará de ser enseñado literalmente en los libros sacros. Siendo el sentido literal el principal de los sentidos bíblicos, si algo necesario a la fe fuera aprendido por una lectura espiritual, también será literalmente enseñado en otra parte de la Sagrada Escritura: [...] *unde spiritualis expositio semper debet habere fulcrum ab aliqua litterali expositione sacre Scripturæ; et ita vitatur omnis erroris occasio*.

Pero si la elevación de la Escritura se debe, entre otras razones, a la trascendencia de su contenido, que no puede ser comprendido totalmente por ningún ser humano, su enseñanza no puede agotarse en el solo sentido que encierran sus palabras. Los textos bíblicos, pues, presentan variedad de sentidos. Las más claras exposiciones de santo Tomás sobre este punto las ha hecho en I q. 1, a. 10, *Quodl.* VII, q. 6, a. 1-3 y *Ad Gal* 4, 24, lect. 7, n. 253-254. La comprensión de este tema exige dilucidar otras tres cuestiones: la existencia de distintos

sentidos de la Escritura; la distinción y relación de esos sentidos, supuesto que existan; la unicidad o multiplicidad del sentido literal.

La existencia de distintos sentidos de la Sagrada Escritura

La altura de la Sabiduría divina permite comprender, como ya adelantamos, la existencia de una pluralidad de sentidos en las afirmaciones bíblicas, pero no basta para justificarlas. Ya dijimos que la verdad conocida por Dios no puede ser integralmente comprendida por el hombre. Nada habría impedido, pues, que Dios, adecuándose a la capacidad de comprensión humana, hubiera facilitado la captación de su verdad evitando poner en su palabra una pluralidad de sentidos. Es más, bajo cierto aspecto, obrar de otro modo podría parecer, a priori, inconveniente. En efecto, la multiplicidad de sentidos de un texto puede mover a confusión, conducir a error y quitar firmeza a la argumentación, todo lo cual se revela incompatible con la finalidad pedagógica y vital de la Escritura.

Es cierto que santo Tomás, siguiendo a san Agustín, encuentra cierta utilidad espiritual en la dificultad que la pluralidad de sentidos de la Sagrada Escritura implica para su comprensión.

Sin embargo, debe decirse, primero, que con ello el mismo Aquinate reconoce que una pluralidad de sentidos hace más difícil la interpretación del texto sacro y, segundo, que esta utilidad espiritual no justifica a priori tal multiplicidad de sentidos. En fin, tampoco basta referir el hecho de esta pluralidad a una libre elección divina, pues, aunque ello sea verdad, es necesario todavía dar razón de su posibilidad.

Pues bien, esta razón está en que Dios, en cuanto Providente y Gobernador del universo, no solo puede significar, como también lo hace el hombre, las cosas con sus palabras, sino que, además, es el único que puede hacer que esas realidades, así señaladas, signifiquen a su vez a otras: *Auctor sacre Scripturæ est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsæ res significatæ per voces, etiam significant aliquid.* Esta razón, pues, explica la existencia de diversos sentidos de la Escritura más allá de su sentido literal.

La distinción y relación de los sentidos de la Sagrada Escritura

El sentido literal de la Biblia consiste, según lo dicho, en el significado de las palabras. El sentido espiritual, en cambio, consiste en

que las cosas significadas por las palabras también significan algo. Si tenemos en cuenta, ahora, que esta significación de las cosas se ordena a creer y obrar rectamente, podemos establecer la siguiente subdivisión clásica: cuando la significación de las cosas se ordena al recto comportamiento, tenemos el sentido moral, también llamado tropológico. Si, en cambio, aquella significación se ordena a creer rectamente, tenemos nuevamente dos posibilidades: la significación de las personas, acciones, tiempos y cosas del NT por parte de las realidades del AT da lugar al sentido alegórico o típico; la significación de las figuras del AT y NT que se refieren a la Iglesia triunfante constituye el sentido anagógico.

Los libros de la Biblia, pues, son susceptibles de ser interpretados en dos sentidos básicos: el literal y el espiritual. Ambos sentidos son distintos sin que exista la posibilidad de confundir uno con el otro: el sentido espiritual se basa en el significado de las cosas; el sentido literal, en el de las palabras. De aquí que, aunque una locución se ordene, según su tenor literal, a la instrucción moral, no por eso su enseñanza pertenecerá al sentido espiritual moral: *Moralis sensus non dicitur omnis sensus per quam mores instruuntur, sed per quem instructio morum sumitur ex similitudine aliquarum rerum gestarum; sic enim moralis sensus est pars spiritualis, quod nunquam est idem sensus moralis et litteralis.*

Por el contrario, si se tiene cuidado de no referir al sujeto de la locución la figura que metafóricamente se le atribuye, sino aquello por ella figurado, las expresiones metafóricas en cuanto tales tampoco deben ser interpretadas en sentido espiritual. Así, cuando se habla del brazo de Dios, esta expresión no debe entenderse en el sentido de que Dios tenga un brazo, sino aquello por esta imagen figurado, esto es, su fuerza y poder. Por la misma razón, la piedra de Dn 2,34 debe ser entendida de Cristo según un sentido literal metafórico y no según un sentido espiritual alegórico: *Sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative, nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum.*

Ahora bien, a pesar de su clara distinción, los sentidos espiritual y literal de la Sagrada Escritura se relacionan entre sí de tal modo que cualquier alegoría no podrá ser tenida como un auténtico sentido espiritual de la Biblia. En efecto, para que una interpretación espiritual de los textos sacros sea válida debe ajustarse a estas dos reglas hermenéuticas: en primer lugar, lo anterior significa lo posterior y no al revés. Así pues, solo los libros del AT pueden ser interpretados en los cuatro sentidos arriba enumerados, ya que solo en él las cosas significadas por el sentido literal de sus palabras pueden referirse espiritualmente a la

conducta humana, a Cristo, a la Iglesia y a la vida eterna. También en el NT, cuando el sentido literal de un texto se refiere a Cristo, hay lugar para una interpretación alegórica, moral y anagógica según que lo dicho sobre Cristo se aplique a su cuerpo místico, a nuestros actos libres o a las realidades escatológicas, respectivamente. En cambio, cuando en los libros de la Nueva Alianza las locuciones se refieren literalmente a la Iglesia, podrá realizarse una lectura espiritual moral y anagógica, pero no habrá lugar para una interpretación alegórica, a menos que se aplique lo dicho sobre la Iglesia primitiva a la Iglesia presente. En fin, los textos referidos a las realidades escatológicas solo pueden ser entendidos en sentido literal.

En segundo lugar, la exégesis espiritual de la Biblia está limitada por el principio que fundamenta todo sentido espiritual en el literal: [...] *spiritualis expositio semper debet habere fulcrum ab aliqua litterali expositione sacrae Scripturae*. Así, como ya vimos, una lectura espiritual oscura de la Biblia, si se refiere a algo necesario para la fe, será también objeto de una exposición literal en alguna otra parte del libro sacro.

La relación existente entre los sentidos de la Sagrada Escritura hace que su clara distinción no redunde en una interpretación equívoca de los textos sacros, pues ella garantiza la unidad suficiente y necesaria para evitar este riesgo: *Varietas sensuum, quorum unus ab alio non procedit, facit multipliciter locutionis; sed sensus spiritualis semper fundatur super litteralem, et procedit ex eo; unde ex hoc quod sacra Scriptura exponitur litteraliter et spiritualiter, non est in ipsa aliqua multiplicitas*.

Diversos pero relacionados, los sentidos de la Escritura no poseen todos el mismo valor y esto no solo porque uno fundamenta al otro, sino además porque solo el sentido literal ofrece una base firme para la argumentación: [...] *cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur* [...].

Esta debilidad argumentativa del sentido alegórico, sin embargo, no se debe a una falta de autoridad espiritual de la Sagrada Escritura, sino a la ambigüedad significativa de las semejanzas en las que se funda el sentido espiritual. En efecto, el león puede significar tanto a Cristo como al demonio, de donde se sigue que de su sola figura no puede inferirse nada respecto del uno o del otro.

Características generales de la interpretación bíblica medieval

Ya desde el s. XII, la exégesis bíblica presentaba características propias que la distinguían de la interpretación de la Sagrada Escri-

tura de los siglos precedentes. Los autores del período anterior leían los textos sagrados en estrecha dependencia de la exégesis patristica, imitando, incluso, sus géneros literarios. Las afirmaciones de los Padres se sucedían unas a otras en la explicación de un pasaje bíblico sin presentar crítica alguna y privilegiando el sentido espiritual sobre el literal. Ciertamente, este último sentido no era ignorado, pero se acentuaba en la lectura de la Sagrada Escritura la búsqueda de una utilidad espiritual, fin al cual se acomodaba mejor una interpretación alegórica de los textos sacros. Esta exégesis espiritual, sin embargo, no era concebida como un mero ejercicio creativo de la imaginación piadosa. Para Rábano Mauro, por ejemplo, el hallazgo de este sentido no podía ser logrado dejando de lado la intención del autor.

Cuando se traspasan los umbrales del s. XII, los estudios bíblicos toman otro rumbo. Según esta nueva dirección, ya no se busca tanto la edificación del lector cuanto el cultivo de un estudio científico con valor propio. Por esta razón, el sentido literal comienza a ser mayormente valorado, especialmente en la escuela de San Víctor, dejando la exégesis bíblica de ser alegórica para convertirse en teológica.

Con ello, también la relación del exégeta con las interpretaciones patristicas se ve modificada, aunque sobre este punto las opiniones no son unánimes. En efecto, mientras que para algunos (Hugo de San Víctor) la docilidad a los Padres continuaba garantizando la corrección de la exégesis bíblica, otros (Ruperto de Deutz) reconocían sin mayores reparos que los Padres podían equivocarse en sus apreciaciones. Como sea, la opinión conciliadora de san Anselmo de Laón y de Abelardo, según la cual las enseñanzas encontradas de los Padres *non sunt adversae sed diversae*, no logra que deje de imponerse la tendencia a no depender tan estrechamente de la interpretación patristica de la Biblia. Esta nueva orientación se percibe en el hecho de que los pasajes bíblicos no se comentan ya por medio de textos patristicos copiados literalmente uno a continuación de otro, sino resumiendo sus opiniones y trayéndolas a colación, las más de las veces, en apoyo de las propias posturas. De este modo, la *auctoritas*, sin desaparecer, deja mayor espacio a la *ratio*. Es más, el concepto de *auctoritas* ya no se aplica solo y exclusivamente a los autores inspirados y a los Padres, sino también a los autores profanos, aunque es verdad que se les reconoce una autoridad menor.

Al entrar en el s. XIII, las nuevas tendencias surgidas a lo largo del siglo precedente se consolidan. Factor decisivo en este afianzamiento fue la erección de la Universidad de París. El frenesí de la vida intelectual universitaria, especialmente de la facultad de teología, fecundada con el aporte de los Maestros provenientes de las nuevas órdenes mendicantes, hizo

que alcanzara su punto culminante una distinción que se venía perfilando ya desde el siglo anterior: el estudio de la Biblia se distingue más netamente de la teología especulativa ensombreciéndose al ritmo del progreso de esta última. Se robustece, así, la índole teológica de la exégesis bíblica con la consecuente concesión de la primacía al sentido literal de los textos sagrados.

Santo Tomás de Aquino, hijo de su época, vive y crece en medio de este fervor intelectual estableciéndose como el más egregio exponente de la vida universitaria medieval. En efecto, también para él la exégesis bíblica estará orientada a la teología propiamente dicha brindándole los elementos de solución a los problemas dogmáticos y morales que todo teólogo debe afrontar en su quehacer teológico.

Sea que se la leñera buscando una edificación espiritual, sea que se intentara una comprensión científica de la misma, especialmente a partir de los ss. XII y XIII, la Biblia continúa siendo, a pesar de estos cambios, la principal fuente del conocimiento de fe. A su estudio se aplican distintos recursos filológicos y de crítica textual. En efecto, los recursos filológicos empleados en el medioevo latino en la exégesis bíblica, aunque son pobres, no están ausentes. Ya san Jerónimo reconocía la importancia del conocimiento de la lengua de los autores inspirados para la recta interpretación de los textos sacros y fue seguido en ello por san Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable y Rábano Mauro. Sin embargo, los conocimientos filológicos de estos últimos autores no solo eran de segunda mano, sino que, además, se aplicaban solo a la exégesis del texto latino. Esta situación perdurará hasta el s. XII, momento a partir del cual comienzan a percibirse algunos cambios cuya valoración objetiva no resulta fácil. En efecto, podría, tal vez, considerarse negativo el hecho de que el conocimiento del hebreo haya sido más cultivado por teólogos que por exégetas y por razones apologeticas en discusiones con los judíos. Lo mismo, quizá, podría decirse de lo que sucede en el s. XIII, cuando el estudio del hebreo decae aun en los mismos teólogos para pasar a manos de especialistas. Se nos ocurren tres razones de estos cambios. En primer lugar, el crecimiento de la índole teológica de la exégesis en este siglo hizo que la ciencia bíblica se concentrara más en la búsqueda de una doctrina que en la letra del texto, tornando más o menos prescindible la filología. En segundo lugar, la aplicación de elementos de filología a la interpretación de la Escritura no podía madurar a causa de la ignorancia del griego y del hebreo. En fin, si bien el ambiente universitario favoreció el estudio del griego y del árabe, también produjo una desviación de la atención al concentrar esos conocimientos en la lectura de los textos de los filósofos, mientras

que la hermenéutica bíblica era suficientemente llevada a cabo por medio del método dialéctico que más abajo trataremos.

Pero la valoración de los recursos filológicos empleados en la exégesis medieval de Occidente no es totalmente negativa. Es positiva, por ejemplo, la orientación general de la interpretación bíblica. Ella, a partir del s. XII, se ciñe al texto latino procurando desentrañar su sentido literal. En este esfuerzo, no faltan análisis gramaticales y sintácticos que demuestran, como lo ha puesto de relieve Spicq, la primera cualidad del espíritu crítico, es decir, el sentido del documento.

La exégesis bíblica de santo Tomás es reveladora de esta valoración, tanto en lo que se refiere a la pobreza de los recursos filológicos poseídos, cuanto al esfuerzo por practicar una exégesis literal que tenga en cuenta todos los matices del texto. Es cierto, los conocimientos lingüísticos de griego y hebreo del Aquinate no pasan de ser rudimentarios. Sin duda, santo Tomás, no siendo ni filólogo ni exégeta sino teólogo, no ha sentido la obligación de conocer más profundamente las lenguas de los autores inspirados. De todas maneras, no faltan en sus comentarios bíblicos consideraciones gramaticales. Así, por ejemplo, analizando la afirmación joánea, *Verbum erat apud Deum*, el Doctor Angélico analiza la pertinencia del empleo del pretérito imperfecto para designar la eternidad divina. El futuro, enseña, no es aún en acto; el presente, aunque designa algo en acto, no por eso indica que ello haya sido anteriormente; el pretérito perfecto ciertamente significa algo pasado pero que ya no es; el pretérito imperfecto, en cambio, indica algo del pasado que continúa siendo en el presente. Por esta razón, san Juan, cuando quiere señalar la eternidad de algo, emplea el verbo «ser» conjugado en pretérito imperfecto, mientras que cuando quiere indicar algo temporal usa el pasado.

El recurso a la crítica textual, por su parte, al igual que los conocimientos de filología, es también pobre a causa de la ignorancia generalizada, sobre todo entre los teólogos del s. XIII, del griego y del hebreo. Con todo, su aplicación a la exégesis bíblica ha ido en crecimiento, como lo muestra la multiplicación de los *correctoria*, y de las distintas concordancias con las cuales el intérprete de la *Sacra Pagina* se auxiliaba. En general, los autores medievales se contentan con mencionar las variantes del texto sin emitir ningún juicio de valor y sin hacer ninguna opción entre ellas. Pero si el caso lo requería, el criterio de elección no era otro que el sentido común, las exigencias doctrinales de la teología y el número de manuscritos que avalaban una determinada variante, teniendo en ello especial autoridad el texto latino de la Vulgata.

Santo Tomás, continuando esta situación general, no presenta casi notas de crítica textual.

Pocas veces, en efecto, elige entre las distintas lecciones de un texto ni da razones de esta diversidad, seguro de que, si la Sagrada Escritura es veraz, no puede haber en ella contradicción alguna. Sin embargo, cuando lo hace demuestra estar en posesión, a diferencia de sus contemporáneos, de una intuición muy certera. Con razón, por ejemplo, reconoce que la expresión *iustus autem meus ex fide vivit*, de Rom 1,17, está tomada de los LXX mientras que el texto hebraico dice: *iustus ex fide sua vivit*.

Así pues, trabajando sobre la Vulgata, con la ayuda de subsidios y recursos de variado valor como los *correctoria*, las glosas, concordancias, rudimentarios elementos de filología y crítica textual, y conociendo la distinción y el valor de los sentidos de la Sagrada Escritura, los exégetas del medioevo latino han interpretado la Biblia. Ciertamente, no es fácil dar una clasificación exhaustiva de las características de la interpretación bíblica a causa, como dijimos, de la extensión del período medieval y la variedad de los autores. Trataremos, sin embargo, basados en el texto ya mencionado de C. Spicq, de discernir algunas líneas generales de hermenéutica bíblica.

1) Ya hemos hecho alusión al hecho de que la exégesis medieval latina a partir del s. XII busca apegarse a la letra del texto sacro y esto no solo porque ella brinde el fundamento de toda lectura alegórica o moral de la Biblia, sino también porque la orientación general de la hermenéutica medieval se ordena a un estudio científico del texto independientemente de toda utilidad espiritual. Esto constituye su primera característica. Así, la concesión de la primacía al sentido literal y la conciencia de la inerrancia de las Escrituras han impulsado, especialmente a los autores del s. XIII, a adherirse a la letra de la Biblia, siendo el principal innovador san Alberto Magno.

No se olvide, sin embargo, que esta preferencia por la lectura literal de la *Sacra Pagina* no viene a excluir toda interpretación espiritual.

2) La segunda característica de la exégesis bíblica a partir del s. XII, que también ya hemos mencionado, es su índole teológica. En efecto, el apego a la letra de la Escritura no se ordena sino a desgajar de ella una doctrina teológica. Esto explica por qué los comentarios bíblicos están frecuentemente jalonados de cuestiones teológicas suscitadas por las dificultades inherentes al mismo texto. La letra bíblica es, pues, la puerta de entrada a una discusión teológica, pero también esta discusión se presenta como una exposición del sentido literal del texto. Esto justifica que las autoridades profanas ya no sean citadas, en el s. XIII, como lo eran en el siglo anterior; es decir, como autoridades menores, sino como principios racionales que ayudan a dilucidar la verdad implícita en el dato revelado y que constituye el objeto propio de la teología.

3) La tercera característica es el empleo de la Biblia en la interpretación de la Biblia. En concreto, ello se hacía por medio de la citación de los lugares paralelos. Y cuando esta aproximación de textos suscita problemas de conciliación, son resueltos basados en el principio de que no puede haber contradicción en la Sagrada Escritura a causa de su inerrancia. Así hace santo Tomás, por ejemplo, cuando quiere explicar por qué el Señor, que había mandado poner la otra mejilla (Mt 5,39), no obra así cuando uno de los guardias lo abofetea (Jn 18,23)

4) La aclaración del texto sacro por medio de la misma Biblia pretende aportar pasajes más claros para la comprensión de textos oscuros. Lo implícito se comprende por lo explícito. Es este mismo principio el que recomienda la aplicación de una segunda regla, a saber, que la Biblia sea interpretada también a la luz de la hermenéutica patristica, dada la insuficiencia del solo recurso a la Sagrada Escritura. Pero, como ya se dijo, la dependencia de los exégetas medievales respecto de la exégesis patristica fue variando a lo largo de los siglos, pero nunca fue abolida. Así, en pleno s. XIII, la Catena Aurea de santo Tomás es un digno ejemplo de un comentario bíblico anterior al s. XII. Con todo, la tendencia preponderante fue la de citar las sentencias de los Padres discerniendo su valor y hasta poniéndolas al servicio de una postura personal.

5) Conforme con la intención del Sabio, perseguida por el teólogo, el comentador de la Biblia no se preocupa solo por contemplar la verdad de la Sagrada Escritura, sino también por refutar los errores. Esta tendencia apologetica de la hermenéutica bíblica estaba presente ya en el s. XII, pero se refuerza considerablemente en el s. XIII. No resulte extraño, en los comentarios de esta época, ver una constante alusión a las herejías que contradicen los datos revelados por la Escritura.

6) En fin, la transformación de la hermenéutica bíblica medieval de patristica y edificante en teológica y científica va acompañada, al entrar en el s. XII, no solo de la acentuación de la importancia fundamental del sentido literal, sino también de la aplicación de un método propio que permita captar ese sentido. Es esta la última característica de la exégesis de los ss. XII y XIII. Los aspectos fundamentales de este método dialéctico son: la redacción de un prólogo que permita fijar el tema del libro en cuestión y la cuidadosa división del texto.

a) En el s. XII esta definición procuraba establecer su materia, modo, utilidad y autor, esquema que se encuentra aún en el s. XIII, pero que será finalmente sustituido por la fórmula más precisa, introducida por san Alberto Magno, de las cuatro causas: material, formal, final y eficiente. Así se expone la unidad temática

que permitirá exponer desmenuzadamente el sentido literal del texto por medio de sucesivas divisiones sin perder el sentido de su unidad. Este prólogo, frecuentemente, va acompañado de algunas precisiones históricas sobre el autor y la fecha de composición del texto en cuestión.

b) La división del texto es un método de análisis de aplicación universal que no solo era usado en la explicación de la Sagrada Escritura, sino también en la de cualquier otro texto. Como ya dijimos, al entrar en el s. XII se dejan de lado las largas cadenas de citaciones patrísticas para abocarse a la lectura de la letra con el fin de discernir una doctrina. Este discernimiento se logra por medio de un meticoloso proceso de divisiones y subdivisiones sucesivas con el que se espera sacar a plena luz la idea del autor sacro.

Hasta el s. XIII, estas divisiones, inauguradas en el s. XII por Hugo de Saint-Cher, tenían por fin permitir al exégeta explicar las palabras oscuras dilucidándolas por medio de cuestiones teológicas insertadas en el comentario. En el s. XIII, en cambio, la preocupación se concentra sobre el pensamiento del autor inspirado expresado en todo el texto. Por ello, la división del mismo no buscará ya explicar palabras oscuras sino más bien captar cómo el movimiento del pensamiento se articula al son de ideas maestras que desglosan en su conjunto el tema central del texto. El método de la *divisio textus* supone que el texto en cuestión constituye un todo compuesto de modo unitario y que sus partes se articulan lógicamente entre sí.

Así pues, una vez que se ha fijado en el Prólogo el tema o materia del libro a exponer, el Maestro en Teología pasa a comentarlo estableciendo, ante todo, su división interna. Esta división se lleva a cabo a través de un doble movimiento que tiene, en su conjunto, el raro mérito de permitir concentrarse sobre las distintas partes del texto sin perder de vista la unidad del todo.

El primer movimiento va de la idea clave temática a las ideas particulares avanzando de subdivisión en subdivisión, pero apoyándose a cada paso en el estadio anterior. Se ha descrito este movimiento como centripeto, ya que vuelve siempre al centro de la idea dominante a través de las ideas derivadas ya adquiridas. El resultado final de esta primera fase es la delimitación precisa del versículo o paso que se comentará y que generalmente es objeto de una lección.

Reglas de hermenéutica bíblica

A modo de conclusión, trataremos de enumerar las reglas hermenéuticas del medioevo latino.

No atribuir a la Sagrada Escritura nada falso ni aferrarse a una interpretación que excluya otras que, siendo verdaderas, puedan adaptarse a la letra del texto.

No hay contradicción entre los distintos pasajes de la Biblia. De aquí que la Escritura sirva para interpretar a la Escritura.

Todo sentido espiritual se funda en el literal.

En la lectura espiritual de la Biblia se debe recordar que solo lo anterior significa lo posterior.

La exégesis debe tener en cuenta el género literario o el *modus loquendi* de los textos sacros.

Santo Tomás distingue diversos géneros literarios en que la Sagrada Escritura nos transmite la revelación. Hay un primer *modus* general de la Biblia y es el *modus revelativus*. La aceptación de esta revelación, por su parte, determina el *modus orativus*, que se encuentra, por ejemplo, en el libro de los Salmos. Pero los libros sagrados también emplean un *modus metaphoricus*, ya que los destinatarios de la revelación sobrenatural no pueden elevarse a la comprensión de lo inteligible sino a través de lo sensible. Además, dados los distintos fines a los cuales se ordena la revelación, la Sagrada Escritura incluye también un *modus praeceptivus*, propio de los libros de la Ley; *comminativus et promissivus*, como en los profetas; *narrativus explorum*, de los libros históricos.

El exégeta debe prestar atención a los géneros literarios porque Dios habla en lenguaje humano. Por tanto, no es posible dejar de lado el estilo del autor, las expresiones técnicas y recurrentes y los modismos de las lenguas en que fueron escritos los textos.

Si Dios es el autor principal de la Biblia, el autor inspirado es el autor instrumental. En cuanto tal, no es un instrumento inerte en manos del Espíritu Santo, sino que aporta a la redacción del texto sagrado su propia riqueza humana y cultural. La lectura de la Biblia no puede jamás prescindir de este condicionamiento histórico, social y cultural. Así santo Tomás justifica un *modus loquendi* típico de la Escritura por la exigencia humana de basarse en lo sensible para acceder a la verdad inteligible.

La exégesis se ordena a determinar la intención del autor que se expresa principal y fundamentalmente en el sentido literal, único que tiene valor argumentativo.

Es preciso ubicar el texto en su contexto histórico. A pesar de estas limitaciones, el *Magister in Sacra Pagina* medieval, especialmente en el s. XIII, ha hecho un gran esfuerzo por comprender el contexto histórico y geográfico de los episodios bíblicos, llegando necesariamente a plantearse el problema de la conciliación de las distintas y diversas narraciones de un mismo hecho.

BIBLIOGRAFÍA

- Arias Reyero, M., «Historia y teología. La interpretación de la escritura en Santo Tomás», en *Sal-maticensis* 22 (1975) 499-526.
- , *Thomas von Aquin als exeget*, Einsiedeln 1971.
- Blanche, F. A., «Le sens littéral des Écritures d'après Thomas», en *Revue Thomiste* 14 (1906) 192-212.
- Ceuppens, F., «Quid S. Thomas de multiplici sensu litterali in S. Scriptura senserit?», en *Divus Thomas* (P) 33 (1930) 164-173.
- Coggi, R., «Le caratteristiche fondamentali dell'esegesi biblica di S. Tommaso», en *Sacra Doctrina* 35 (1990), 533-544.
- Di Marco, A., «S. Tommaso e la pluralità dei sensi biblici nella problematica odierna», en *Atti del Congresso Internazionale S. Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, tomo 4, Nápoles 1976, 60-69.
- Gardeil, A., «La réforme de la théologie catholique. La documentation de S. Thomas», en *Revue Thomiste* 11 (1903) 197-215.
- , «La réforme de la théologie catholique. Les procédés exégétiques de S. Thomas», en *Revue Thomiste* 11 (1903) 428-457.
- Grant, R. M., *L'interprétation de la Bible des origines à nos jours*, París 1967.
- Johnson, J. F., «Hermeneutics in Thomas Aquinas: an appraisal and appreciation», en *Concordia Theological Quarterly* 45 (1981) 223-232.
- Light, L., «Versions et révisions du texte biblique», en P. Riché-G. Lobrichon (eds.), *Le Moyen Âge et la Bible (Bible de tous les temps, 4)*, París 1984, pp. 55-93.
- Lubac, H. de, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, tomos 1-2, Roma 1977.
- Lyonnet, S., «L'actualité de S. Thomas exégète», en *Atti del Congresso Internazionale S. Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, tomo 4, Nápoles 1976, pp. 7-28.
- Mailhiot, M. D., «La pensée de saint Thomas sur le sens spirituel», en *Revue Thomiste* 59 (1959) 613-663.
- Mandonnet, P., «Chronologie des écrits scripturaires de S. Thomas d'Aquin», en *Revue Thomiste* 11 (1928) 27-45; 116-155; 211-245; 12 (1929) 53-69; 132-145; 489-519.
- Perrella, G. M., «Il pensiero di Agostino e Tommaso circa il numero del senso letterale», en *Biblica* 26 (1945) 277-302.
- Riché, P., «Instruments de travail et méthodes de l'exégèse à l'époque carolingienne», en P. Riché y G. Lobrichon (ed.), *Le Moyen Âge et la Bible (Bible de tous les temps, 4)*, París 1984, pp. 147-161.
- Rossi, M. M., *Teoria e metodo esegetici in S. Tommaso d'Aquino. Analisi del Super Epistolas Sancti Pauli Lectura. Ad Romanos c. I, l. 6. Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiæ apud Pontificiam Universitatem S. Thomæ in Urbe*, Roma 1992.
- Salguero, J., «Santo Tomás de Aquino y la hermenéutica bíblica», en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, tomo 4, Nápoles 1976, pp. 29-40.
- Smalley, B., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972.
- Spicq, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, París 1944.
- , «Thomas d'Aquin exégète», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomo 29, París 1946, col. 694-738.
- Synave, P., «Le canon scripturaire de Saint Thomas d'Aquin», en *Revue Biblique* 33 (1924) 522-533.
- , «La doctrine de S. Thomas sur le sens littéral des Écritures», en *Revue Biblique* 35 (1926) 40-65.
- Tabet, M. A., «La perspectiva sobrenatural de la hermenéutica bíblica de Santo Tomás», en *Scripta Theologica* 18 (1986) 175-196.
- , «El uso de las ciencias humanas en la hermenéutica bíblica, según la doctrina de Santo Tomás», en *Euntes Docete* 33 (1980) 427-455.
- , «La lectura cristiana de la Biblia según Santo Tomás», en *Scripta Theologica* 11 (1979) 197-229.
- Talon, F., «S. Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Écriture?», en *Recherches de Science Religieuse*, 1921, pp. 1-28.
- Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, París-Friburgo 1993.
- Venard, L., «Vulgate», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomo 30, París 1946, col. 3474-3492.
- Weisheipl, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Navarra 1994.
- Zarb, S., «Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible?», en *Revue Thomiste* 32 (1932) 251-300.
- , «Utrum S. Thomas unitatem an vero pluralitatem sensus litteralis in sacra Scriptura docuerit», en *Divus Thomas* (P) 33 (1930), pp. 337-359.

El Padre Lagrange, exégeta *

Maurice Gilbert

La obra exegética del Padre Lagrange se inscribe casi totalmente entre dos series de hechos. En 1893, León XIII publica su Encíclica *Providentissimus* sobre los estudios bíblicos, que Pío XII celebrará y completará medio siglo más tarde, en 1943, en *Divino afflante Spiritu*. En 1894, aparece el primer volumen de la traducción francesa de la Biblia realizada por Agustín Crampon sobre los textos originales y en 1948 salen de la imprenta los primeros fascículos de la futura Biblia de Jerusalén. Lagrange no tomó parte en ninguno de los dos acontecimientos de finales del s. XIX, mientras que aquellos que, en materia exegética, marcan la mitad del XX son con toda evidencia el coronamiento de su obra.

Enviado a Jerusalén por obediencia, permanecerá allí durante 45 años, de 1890 a 1935, y, cuando muere en Francia, en san Maximino, en el Var, en 1938, todavía estaba en pleno trabajo. Durante toda su vida, enseñó, publicó y sobre todo creó instituciones y órganos destinados a sobrevivirlo. En 1890, inaugura la *École Biblique*, que llamaría *École pratique d'études bibliques*, la primera de las que más tarde serían creadas en Jerusalén por diferentes naciones. En 1892, nace la *Revue biblique*, y en 1903 es el momento de la colección de *Études Bibliques*. En la Escuela, el P. Lagrange, que la dirigirá durante muchos años, enseña el resultado de sus investigaciones. Y en *Revue biblique* aparece una parte de sus enseñanzas, además de una cantidad de estudios y de recensiones de obras científicas publicadas en los cuatro puntos del planeta. A él se deben, de 1892 a 1938, 270 artículos y 1.500 recensiones. En *Études Bibliques*, editó catorce gruesos volúmenes, de los que más de la mitad conocieron varias reediciones con puestas al día y complementos. A todo ello deben añadirse otros quince libros de menor formato, cuyo valor no debería medirse por el número de sus páginas, entre los que cabe citar *La méthode historique*, de 1903. El P. Lagrange ha marcado profundamente la exégesis católica del s. XX.

El contexto: la Biblia cuestionada

Cuando el P. Lagrange llega a Jerusalén en marzo de 1890, la exégesis católica está sumida en una profunda crisis. Es verdad que el P. Rudolf Cornely, S.J., ha publicado, de 1885 a 1887, una introducción histórica y crítica de los dos Testamentos, que, tras dos siglos de inmovilidad, abre un nuevo período gracias a este monumento de ciencia real y de sana teología. Pero la *Vida de Jesús* de Ernesto Renan, aparecida en 1863, había causado enormes daños y todavía continuaba haciéndolos. Alfredo Loisy, que siguió un curso de Renan, comienza también su labor de zapa. En 1887, los tres volúmenes de François Lenormant sobre *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, aparecidos desde 1880 a 1882, son puesto en el Índice. Muy pronto, en enero de 1893, Mons. Maurice d'Hulst, rector del Instituto Católico de París, causará un escándalo, sin darse cuenta, por un artículo sobre «La Cuestión bíblica», de que provocará la Encíclica de León XIII.

Y es que desde el desciframiento de la antigua lengua egipcia por Jean-François Champollion en 1822 y el descubrimiento, hacia la mitad del s. XIX, de la civilización y de las lenguas mesopotámicas, el conocimiento del Cercano Oriente antiguo había dado pasos de gigante. La Biblia, especialmente el AT y sobre todo el libro del Génesis, aparecería en lo sucesivo en un marco histórico ignorado hasta entonces. Además, la paleontología hizo resonantes descubrimientos: al final del s. XIX se sabe bien que la antigüedad del ser humano es, con diferencia, muy superior a lo que se había creído sobre la base de una cronología bíblica. De golpe, la interpretación del libro del Génesis estaba puesta en cuestión.

Para los racionalistas, que están en su mejor momento, la conclusión era clara: la Biblia se ha equivocado y no tiene derecho más que a ser criticada. Los autores católicos, sin embargo, y con la sana intención de defender la verdad de

la Biblia, se orientan en dos direcciones. La primera no ve en los textos bíblicos sino la alegoría; desde esa perspectiva el conflicto con la historia científica no tiene ya sentido, pero la Biblia pierde todo su fundamento histórico seguro, lo que, evidentemente, es muy grave. La segunda dirección es el «concordismo», que, a pesar de todo, trata de encontrar un acuerdo entre la ciencia y la Biblia: se dirá, por ejemplo, que el relato de la creación en seis días, seguido del sábado de Dios, en la primera página de la Biblia, no debe entenderse en días de veinticuatro horas, sino en períodos más o menos largos que podrían corresponder a las posiciones científicas de entonces.

Tales son las graves cuestiones agitadas en el momento en el que el P. Lagrange entra en la palestra. Se juega [por] el honor de la Biblia y la autoridad de la Iglesia que se apoya en ella.

Muy pronto el NT será también objeto de graves ataques. Los progresos realizados por la historia de las religiones y una lectura a menudo selectiva de textos neotestamentarios indujeron a algunos autores, entre ellos Loisy, a redimensionar la novedad de la persona y del mensaje de Jesús y a poner fuertemente en cuestión la relación que la Iglesia tiene con su fundador. Por todo ello, Pío X tuvo que intervenir de manera drástica en 1907, fecha precisamente en la que el P. Lagrange pasó del estudio del AT al del NT.

De alguna manera, la carrera exegética del P. Lagrange es contemporánea de las considerables dificultades que sufría la Iglesia en cuestiones bíblicas. Y es verdad que estas no se apaciguaron más que después de él. Esto es decir que Lagrange luchó continuamente en un campo de batalla siempre en favor de la Biblia y de la Iglesia.

Lagrange: elementos para un retrato

La originalidad e incluso la fortaleza del P. Lagrange consistió en su visceral convencimiento de que la verdad auténtica, venga de donde venga, no puede dañar a la fe cristiana y que la fidelidad más completa a la Iglesia y a su magisterio no puede de ningún modo conducir a una ruptura con la verdad. Por tanto —pensaba él—, es posible ser al mismo tiempo riguroso y competente hombre de ciencia y sincero y leal creyente católico.

Quiso ser tan sabio como los mejores de su tiempo, y si algunos pudieron discutir algunas de sus posiciones, su competencia jamás pudo ser puesta seriamente en cuestión. Tuvo la enorme ventaja de vivir durante decenios en la tierra bíblica que había surcado en todas las direcciones durante los primeros años de su estancia en Jerusalén. Fue muy pronto epígrafo, geógrafo-arqueólogo, explorador, topógrafo, papirólogo, historiador. Llegó demasia-

do tarde al orientalismo, y aunque no tuvo un dominio total de las lenguas, las sabía lo suficiente como para continuar instruyéndose con las lecturas de los mejores autores, pronto para criticarlos en sus excesos, si los descubría. Por el contrario, en su juventud, había recibido una sólida cultura clásica y enseguida obtuvo el doctorado en derecho, con una tesis de derecho romano y otra de derecho francés.

Fue siempre un creyente sin rodeos ni fallos. Si hay una virtud a la que nadie nunca pudo reprocharle haber faltado es la obediencia a la Iglesia y a sus superiores, de voluntad y también de mente, como él mismo reconoció. El P. Cormier, Maestro General de la Orden, en particular siguió atentamente sus trabajos tal y como exigía la censura romana a la que Lagrange siempre se sometió, salvo en dos ocasiones secundarias y justificables. Al principio del siglo se pretendió, a pesar de sus títulos académicos, que no era teólogo; pero su libro sobre san *Justino* (1914) y su comentario a la epístola a los Romanos (1916) probaron ampliamente todo lo contrario.

Habría que añadir que el P. Lagrange tuvo el acierto de rodearse de colaboradores y que tenía el sentido del diálogo científico. No es posible crear una escuela de alto nivel, ni una revista especializada, ni una colección de estudios que se impone por su calidad, sin haber reunido alrededor de estos proyectos nacientes un equipo inspirado en los mismos principios y cuya valía muy pronto quedaría probada. En materia de ciencia, no se puede vivir en aislamiento, sobre todo cuando la exégesis católica llevaba tanto retraso respecto a la protestante y anglicana. Este diálogo, cuya dimensión ecuménica es innegable, lo llevó a cabo el P. Lagrange, fundamentalmente en sus recensiones, cuyas posiciones siempre fueron tenidas en cuenta. Por ejemplo, cuando publicó en 1903 sus *Études sur les religions sémitiques*, el especialista alemán W. Baudissin hace el mismo año una reseña de veinticinco páginas en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, y el P. Lagrange, en la segunda edición de sus *Études*, tendrá en cuenta ciertas matizaciones de su censor. Este tipo de diálogo, a pesar de que el P. Lagrange se lamentase del poco interés que la ciencia alemana dedicaba a sus investigaciones y publicaciones, lo mantendrá paciente durante más de cuarenta años, abriendo así la vía que el Concilio Vaticano II había de trazar.

La cortesía y el respeto hacia las personas fueron siempre cualidades reconocidas en el P. Lagrange, las que, por otra parte, le permitieron exponer la verdad con toda serenidad, ya que en materia científica, incluso cuando se tocan los fundamentos de la fe, la verdad es la sola finalidad válida de toda investigación.

Los primeros descubrimientos (1893-1897)

Los más importantes descubrimientos, incluso en el terreno de las ciencias humanas, cuyos ecos se percibirán a lo largo de una vida, se hacen al principio de la madurez científica. Así le ocurrió al P. Lagrange como a tantos otros. Se trata aquí de tres descubrimientos o convicciones nuevas muy fuertes, porque iban a marcar no solo al descubridor sino también a las generaciones venideras hasta la nuestra.

El primero se produjo en el desierto del Sinaí a principios de 1893. La Escuela hacía un viaje exploratorio, algo rápido, sobre las huellas de los hebreos durante su éxodo. Solamente más tarde, en 1926, y en sus *Souvenirs personnels*, el P. Lagrange reveló su profunda impresión y sus reflexiones sobre el Pentateuco. Tuvo entonces la convicción, confrontando los textos bíblicos con la realidad del terreno, de que el AT practica una manera de escribir la historia «que no es la sobria historia tal como nosotros la concebimos» (p. 55): su modo de escribir «persigue otra finalidad» (p. 56). Desde ahí se podrían explicar las exageraciones de tipo oriental, las amplificaciones que nunca deberían tomarse al pie de la letra, por ejemplo el número de hebreos en éxodo a través del desierto, pero manteniendo sin embargo que «la realidad sustancial de los hechos relatados en los cuatro últimos libros (del Pentateuco, del Éxodo al Deuteronomio) me pareció en perfecta armonía con la naturaleza del país, sus aspectos, su cultura, sus tradiciones» (p. 55). El P. Lagrange acertaba plenamente al resaltar la importancia de conocer los géneros literarios utilizados en la antigüedad cuando relatan la historia. Cincuenta años más tarde, Pío XII pedirá a los exégetas estudiar atentamente esos géneros literarios.

El segundo descubrimiento del P. Lagrange concierne a la explicación de la inspiración de la Escritura. Entre los teólogos y los críticos del texto bíblico se había creado un diálogo de sordos y las acusaciones recíprocas envenenaban el ambiente. El P. Lagrange pensó que era necesario clarificar desde el fondo las exigencias teológicas respecto a la Escritura. A pesar del éxito de otras teorías muy en boca en la época, se convenció de que solo una vuelta a la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre la inspiración permitiría clarificar un punto fundamental. Publicó, pues, entre 1895 y 1896, tres artículos en los que, siguiendo a algunos compañeros dominicos, mostraba que en la Escritura todo es a la vez de Dios, causa principal, y del escritor sagrado, causa instrumental. Este último es movido por Dios, tanto en sus pensamientos y juicios como en su libre voluntad, su sensibilidad y sus modos de expresión. Todo en la Biblia, desde las imágenes hasta las palabras, está inspirado por Dios. Esta doctrina será asumida oficialmente por Pío

XII en 1943, y el Concilio Vaticano II, sin utilizar la terminología escolástica, también la asumirá (DV, 11). En cuanto al reconocimiento de aquello que un autor inspirado afirma como verdadero, será necesario determinar sobre qué recae su afirmación y analizar detenidamente los modos de expresión utilizados, bien diferentes de los nuestros. El estudio de los géneros literarios será, pues, la primera consecuencia exigida por esta doctrina. También en esto Pío XII dará su aprobación.

El tercer descubrimiento del P. Lagrange clarifica la atribución del Pentateuco a Moisés. Lo hará durante un congreso celebrado en 1897 en Friburgo y su texto aparecerá a principios del año siguiente en la *Revue biblique*. La tradición atribuía a Moisés la redacción de todo el Pentateuco, pero la crítica impugnaba de manera directa dicha atribución, al encontrar en el Pentateuco varios documentos de orígenes claramente posteriores. De nuevo, y sin pretender una solución definitiva al tema, que todavía debía agitar los espíritus durante mucho tiempo, el P. Lagrange afrontó la cuestión de principio: ¿A qué nos obliga, en este terreno, la fe católica? En otros términos, ¿la autenticidad mosaica del Pentateuco es parte del depósito de la fe? La respuesta es: no, pero esta depende del prejuicio. Por otra parte, si parecía necesario reconocer una evolución en la legislación del Pentateuco, nada impedía hacer remontar a Moisés el primer impulso de esta legislación y con ello quedaba a salvo el papel histórico de Moisés.

Todo esto significaba ir muy lejos y el P. Lagrange se dio cuenta, pues la autenticidad mosaica del Pentateuco estaba bien anclada en la mente de numerosos católicos «bien pensantes». El P. Lagrange aparecía como un tráfugo. Será necesario esperar al Concilio Vaticano II para que el carácter inspirado de un libro bíblico no tenga que estar unido necesariamente a la autenticidad literaria de su atribución.

Por estos tres descubrimientos, el P. Lagrange abría la vía de la exégesis católica moderna, le hacía salir de su entorpecimiento, y en adelante podía colmar el vacío que separaba a la teología y a la crítica bíblica.

La puerta del Antiguo Testamento se vuelve a cerrar (1903-1907)

En 1903 el P. Lagrange publica, uno tras otro, tres libros: *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament*, *Le livre des Juges* y *Études sur les religions sémitiques*. En 1907, Pío X prohíbe personalmente la publicación del comentario que el P. Lagrange había preparado sobre el Génesis. ¿Qué había pasado realmente?

A partir de 1896, el P. Lagrange publicó en la *Revue biblique* varios estudios sobre el Gé-

nesis, comenzando por Gn 1 y Gn 2-3. Pero su artículo de 1898 sobre «las fuentes del Pentateuco» había provocado ciertos rumores. Mientras tanto, redacta un comentario completo sobre el Génesis, que estará a punto en julio de 1898, pero la censura de la Orden no autorizó su publicación.

En 1903, la aparición de la *Méthode historique* provoca una amplia controversia. Y sin embargo estas conferencias, pronunciadas en Toulouse en noviembre de 1902, no añadían nada nuevo en relación a lo que el P. Lagrange venía escribiendo en los últimos diez años en la *Revue biblique*. Retomaba su explicación tomista de la inspiración y del desarrollo histórico de la legislación del Pentateuco a partir de un fondo mosaico. Para Gn 1-11, en la historia primitiva hay que distinguir entre los diversos géneros literarios, sin negar, empero, la relación con la historia real. Apenas aparecido el libro fue criticado con acritud por A. Delattre, S.J., para quien el P. Lagrange no veía en el AT más que mitos sin fundamento histórico. El P. Lagrange se defendió contra esta interpretación abusiva de sus teorías, y aunque el P. Delattre continuó acusándolo hasta 1908, el P. Lagrange desde 1905 no volvió a responderle.

De hecho, en plena crisis «modernista», Pío X se encuentra más cómodo con las ideas del P. Delattre. Sin embargo, el libro del P. Lagrange jamás fue condenado por el Magisterio. La *méthode historique* del P. Lagrange llegaría a ser un clásico de la exégesis católica, dando así gloria a la Iglesia.

Cuando el P. Lagrange esperaba iniciar la colección de *Études Bibliques* con su comentario del Génesis, fue sin embargo su *Le livre des Juges* el que comenzaba la colección. Aunque este comentario recurre a la teoría documental, su efecto sería más bien mediocre y hoy es un libro muy sobrepasado. Por el contrario, los *Études sur les religions semitiques* fue durante mucho tiempo la principal obra en francés sobre el tema.

Y mientras tanto el comentario del Génesis seguía en dique seco. En 1905 una parte de este trabajo, el comentario de Gn 1-6, sin introducción, se imprime *pro manuscripto*, en sesenta ejemplares, destinados fundamentalmente a los miembros de la nueva Comisión Bíblica pontificia. Esta, en 1905 y 1906, saca tres decretos que tratan los problemas abordados precisamente por el comentario del P. Lagrange. De modo especial, la Comisión admitía la posibilidad de encontrar textos en la Biblia con apariencia de historia, sin ser estrictamente históricos, y, por otra parte, admite que en el Pentateuco cabe pensar que no todo ha salido de la mano del mismo Moisés. La Comisión, pues, entreabría la puerta a la investigación crítica, y esto tranquilizaba un poco al P. Lagrange. Sin embargo, privado de su introducción, la parte del comentario impresa *pro manuscripto*

iba en oposición a las ideas mantenidas por los miembros de la Comisión: su concepción personal de la autenticidad mosaica del Pentateuco les conducía a rechazar el trabajo del P. Lagrange en esta materia. A todo ello debe añadirse que, en 1907, Pío X tomó posición contra el «modernismo» y el P. Lagrange comprendió muy bien que la prohibición lanzada contra su comentario entraba de lleno en la política del silencio, es decir, había llegado el tiempo de dejar apaciguarse los espíritus y de reflexionar (cf. *Souvenirs*, 170).

El P. Lagrange para el Nuevo Testamento (1907-1918)

El estudio crítico del AT se había hecho imposible –y continuaría así hasta Pío XII–, por ello el P. Lagrange se volvería hacia el NT. De hecho, desde 1903, había sido uno de los primeros en percibir el peligro que representaban las tesis de Loisy: por eso el P. Lagrange había criticado lúcidamente su librito sobre *L'Évangile et l'Église* y se proponía reunir todo un dossier sobre *Le Messianisme chez les Juifs*, una obra que aparecería en 1909. A pesar de las reticencias que el P. Lagrange experimenta con la lectura del Talmud, esta obra se impondría durante mucho tiempo. Como, por otra parte, Loisy, siguiendo su propio rumbo, continuaba publicando algunos trabajos sobre los evangelios e incluso sobre los orígenes del cristianismo a la luz de la historia de las religiones, parapetado por un aparato científico impresionante, Lagrange comprendió, a partir de 1907, que en este terreno podría ofrecer a la Iglesia valiosos y urgentes servicios. Por todo ello pasará simultáneamente al estudio de las religiones en el mundo grecorromano en sus relaciones con el cristianismo, y al de los evangelios, a los que juntará también el estudio de las epístolas paulinas de Romanos y Gálatas. Esta tarea le ocupará más de veinte años.

Sobre las religiones grecorromanas publicaría, desde 1912 a 1937, veintiséis artículos científicos y su último libro, aparecido en 1937, estaría consagrado al *Orphisme*. Todo su esfuerzo de sabio investigador consistió en demostrar que desde análisis rigurosos no se podría probar que el cristianismo dependiese de las religiones paganas. El dogma cristiano y la figura de Jesús sobre todo guardaban su originalidad trascendente.

El primer comentario evangélico del P. Lagrange apareció en 1911. Estaba consagrado al *Evangelio según san Marcos*, con seiscientas páginas. En él el P. Lagrange afrontaba la «cuestión sinóptica» pero con una perspectiva diferente a la de Loisy. Se hablaba ya en la época de la teoría de las «dos fuentes»: cuando los tres evangelios de Mateo, Marcos y Lucas coinciden, Marcos debe ser la fuente de los

otros dos, y cuando solo Mateo y Lucas van de acuerdo, dependen de una fuente desconocida cuya existencia se buscaba; esta segunda fuente (la «Quelle», se decía en alemán) no contenía más que discursos (también se decía «logia») atribuidos a Jesús. Pero mientras Loisy estudiaba los tres evangelios sinópticos simultáneamente considerándolos como sospechosos, el P. Lagrange abordaba la cuestión estudiando en primer lugar a Marcos, del que apreciaba de manera especial su sabor. Desde 1896, estaba convencido de que la segunda «fuente» no estaba forjada solamente de discursos; también contenía hechos y, en el fondo, el P. Lagrange veía en ella el evangelio arameo de Mateo, del que hablaba la tradición primitiva. De cualquier modo, el P. Lagrange, en contra de Loisy y otros autores, demostró la unidad de estilo de Marcos, teñido de semitismos, y por tanto la unidad de autor. Respecto de Marcos, cabía apoyarse en hechos históricos: Marcos es un testigo digno de fe, sobre todo allí donde interviene lo sobrenatural, rechazado por Loisy y los racionalistas. En cuanto a la fecha de su evangelio, el P. Lagrange creyó poder afirmar, en 1911, que debería fijarse después del año 67. Sin embargo, después de su comentario de Lucas, cuya fecha le pareció anterior al año 64, tuvo que adelantar; en 1920, la fecha de Marcos, pues Lucas dependía de él. Por último, el final de Marcos, 16,9-20, a pesar de ser canónico, no le pareció al P. Lagrange de la misma mano que el resto del evangelio: simple opinión, con toda reserva, escribe él.

Aparecido en 1911, este comentario valiente siguió cayendo mal, ya que la crisis «modernista» estaba lejos de haberse solucionado. En junio de 1912, la Comisión Bíblica publicó dos decretos en los que se trataba el tema de Marcos y el problema sinóptico. Y aunque el P. Lagrange pudo mostrar, como buen jurista, que nada de su comentario sobre Marcos caía bajo el golpe de estos decretos, las autoridades no fueron de la misma opinión. Tres días después de la promulgación de los decretos de la Comisión Bíblica, el P. Lagrange fue puesto en entredicho nominalmente por otro órgano de la Santa Sede y varios de sus escritos, sin ninguna especificación, fueron declarados prohibidos.

Acusando el golpe, el P. Lagrange se sometió lealmente y abandonó la Escuela. Volvió, pues, a Francia, y Pío X, admirado por su obediencia, le invitó en junio de 1913 a retomar sus estudios en Jerusalén. Pero, ¿qué terreno convendría al P. Lagrange abordar en estas circunstancias?

Pues bien. Ocurría que en 1908 se había editado, por vez primera, el comentario que Lutero había realizado en 1515-1516 a la epístola a los Romanos; el manuscrito había sido descubierto en Berlín y, en 1917, el luteranismo celebraría su cuarto centenario. El P. Lagrange, que

había ya publicado un artículo sobre Rom 1,28-31 en 1911, emprendía su comentario a toda la epístola, que aparecería en 1916, en plena guerra, mientras velaba desde París por la supervivencia de la Escuela Bíblica. Este comentario le posibilitó el estudio de la doctrina paulina de la justificación y de la fe, sobre cuya doctrina, por lo demás, coincidía parcialmente con algunos protestantes como Jülicher, Wrede o Zahn. Le pareció además que Lutero no había interpretado correctamente a san Pablo en puntos fundamentales. En cuanto a la actitud del P. Lagrange en materias ecuménicas, había escrito ya en 1915, en un artículo en inglés, lo que más tarde diría Juan XXIII: «es mejor subrayar lo que nos une que lo que nos separa» (en *The Constructive Quarterly*, 3, 505s).

El P. Lagrange publicaba en 1918 el comentario a la epístola a los Gálatas. El mismo año aparecía el texto de las conferencias que había pronunciado en París en 1917 sobre *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, cuyas conclusiones citaría Pablo VI, por cuatro veces, en su discurso a la nueva Comisión Bíblica, el 14 de marzo de 1974. En particular, el primer capítulo muestra que «la Iglesia... se encuentra en buenas condiciones para explicar correctamente el sentido del primitivo cristianismo» (p. 12); en efecto, en buena crítica, «la intelección de los textos es más fácil cuando se está situado en el ambiente espiritual en el que vivía el autor» (p. 13); este es el caso de la Iglesia, mejor aún, «ella es la misma sociedad, depositaria de la misma fe; ella la continúa en una tradición ininterrumpida» (p. 14). Este principio fundamental subraya la ligazón inherente que une la Iglesia a la Escritura.

Los años 1907-1918 fueron los más duros que tuvo que vivir el P. Lagrange. Sospechas, alejamientos, hechos de guerra. Al final de todo ello, sin embargo, salió con la cabeza alta, más presto a servir que a gloriarse, si no era en el Señor.

El exégeta indiscutible del Nuevo Testamento (1918-1938)

Al finalizar la guerra el P. Lagrange tenía sesenta y tres años. A la edad en la que muchos piensan retirarse, él iba a desplegar fuerzas extraordinarias al servicio del NT, principalmente de los evangelios. ¿La prueba? Durante los veinte años que le quedaban de vida publicará ocho gruesos volúmenes en *Études Bibliques*, sin contar las reediciones corregidas y añadidas; cuatro libritos, casi un centenar de artículos, sin contar ahora las recensiones, siempre muy numerosas.

En este período se deben distinguir los dos decenios. Hasta 1928, el P. Lagrange se consagra al estudio de los evangelios: comenta Lucas (1921), Mateo (1923) y Juan (1925), com-

pone una *Synopsis evangelica graece* (1926) y propone una síntesis en *L'Évangile de Jésus-Christ* (1928), que contabilizan un total de más de 3.000 páginas de ciencia y de teología. El último decenio es también fecundo. El exégeta aborda varias cuestiones conexas de primera importancia. En primer lugar, el medio ambiente, con un largo análisis sobre *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (1931) y otro sobre el principal de los misterios helenísticos, *L'Orphisme* (1937), después *L'Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament* (1933) y finalmente la *Critique textuelle* (1935) del NT.

Cada una de estas obras marca como una época y habla del vigor del autor que no desfallece. El P. Lagrange, a pesar de una salud que poco a poco se va deteriorando y aunque el cielo de la exégesis no se ilumina totalmente, adquiere por sus trabajos el respeto unánime y la admiración. Así Francia creará, en 1921, *L'École Archéologique Française de Jérusalem*, en estrecho lazo de unión con la Escuela Bíblica y bajo la autoridad del P. Lagrange, análoga a las de Roma y Atenas. La Escuela todavía se enorgullece hoy de llevar este doble título.

Sin embargo, no se dejaba a los exégetas libertad total de acción. Los decretos de la Comisión Bíblica, cuyas principales fechas van de 1905 a 1915, mantenían todavía toda su fuerza de ley. Incluso si el P. Lagrange, como buen jurista, estaba en condiciones de precisar correctamente el contexto y la parte de libertad dejada a los biblistas católicos, hay que pensar que estos decretos dificultaban la investigación. La crisis «modernista» lentamente se iba esfumando, pero esos decretos supusieron un freno para el exégeta católico hasta bastante después de la muerte de Lagrange. Este hecho permite comprender por qué el exégeta de Jerusalén no dio la impresión de tener las manos libres en toda circunstancia.

A pesar de todo y retomando el comentario de los evangelios, uno tras otro, el P. Lagrange marcaba sus distancias respecto de Loisy y los racionalistas. Su comentario de Marcos, reeditado con sencillas correcciones en 1920 y más tarde seriamente revisado y aumentado en 1929, partía del principio de que, para combatir la crítica independiente, era necesario ponerse en su lugar, el de la crítica interna –de hecho la crítica literaria–, pero sin ninguna clase de prejuicios, como el rechazo del sobrenatural, que tan a menudo mancillaba la exégesis racionalista. Esta crítica literaria, aplicada a Marcos, había conducido a resultados que no contradecían la crítica externa, es decir, el de los testimonios antiguos, sobre los que las autoridades eclesiales se apoyaban preferentemente.

El comentario de Lucas proporcionó al P. Lagrange la ocasión de abordar concretamente la «cuestión sinóptica». La comparación, muy estricta, de Lucas con Marcos le llevó a

afirmar que Lucas, siendo un verdadero autor y no un simple compilador, dependía estrechamente de Marcos en las secciones que les son comunes. En cuanto a las otras, Lucas depende de otras fuentes que el P. Lagrange no estudió de manera profunda, pero entre las que postula, no el evangelio canónico de Mateo, sino una forma griega del primer texto arameo de Mateo.

El comentario de Mateo retomó este problema del evangelio arameo de Mateo. Para el P. Lagrange, entre este y el evangelio canónico de Mateo, existe una identidad sustancial. Nuestro Mateo griego deja incluso percibir que traduce un original arameo. Por el contrario Mateo depende de Marcos en otros puntos, por ejemplo, en las citas del AT que, en sus lugares comunes, están hechas tanto en el uno como en el otro sobre los Setenta. Nuestro evangelio griego de Mateo es, pues, posterior a Marcos, pero precede a la toma de Jerusalén por Tito en el año 70.

Quedaba sin comentar el evangelio joánico. El análisis de los datos proporcionados por el cuarto Evangelio condujo al P. Lagrange a afirmar que el autor, testigo ocular, debió ser el apóstol Juan. Tesis tradicional, pero entonces, en la época del P. Lagrange, la crítica liberal hacía de este evangelio una compilación griega de mitad del s. II sin valor histórico alguno. Juan había salido del medio judío del s. I. Y no había necesidad, por tanto, de ver en su evangelio influencias gnósticas o helenísticas.

En este punto, la crítica siguió al P. Lagrange. ¿Quiere esto decir que el evangelio joánico es una unidad perfecta y fue escrito de un tirón, como enseña el P. Lagrange? He ahí una cuestión sobre la que su crítica literaria no parece haber ido bastante adelante. Algunos exégetas católicos de renombre no han seguido aquí al P. Lagrange, pues sus respectivos análisis les indujeron a descubrir en este evangelio varios estratos literarios. Sobre el simbolismo, que Lagrange reconoce, se mantuvo más bien reticente. ¿Temía que el valor histórico de este evangelio se resintiera por ello? Por el contrario, sobre la teología joánica, propuso, al final de su introducción, un largo capítulo de gran nivel y de verdadera profundidad.

Estas observaciones sobre la manera como el P. Lagrange explica cada uno de los evangelios no deberían hacer olvidar lo que es común a todos sus análisis. ¿Será necesario repetir que estudió cada texto, cada versículo, cada expresión con la mayor agudeza, buscando trabajar siempre desde fuentes de primera mano? Esto es lo que proporciona seguridad y da riqueza a sus comentarios evangélicos. Pero hay algo más, ya que pueden señalarse tres características en sus análisis. Mientras que Loisy y otros autores dirigen sobre estos textos una mirada suspicaz, el P. Lagrange los lee *cum amore*, según su propia expresión. Su

misma vida de creyente, de sacerdote, de religioso, ¿acaso no se fundamenta sobre el testimonio que los evangelios dan de Cristo, al que él mismo se ha ofrecido? Por otra parte, el exégeta Lagrange se inscribe en una tradición en la que brillaron particularmente los Padres de la Iglesia. Su conocimiento de la patrística, siempre de primera mano, lo puso al servicio de sus comentarios de tal manera que pudo escapar de las generalidades, muchas veces abusivas, que por pereza mental tantos otros repiten sin verificación alguna. Este recurso directo a los Padres no solamente enriqueció el comentario, sino que muestra también cómo el P. Lagrange se introduce en la gran tradición eclesial. A pesar de las exigencias de la crítica, él quiso proponer una exégesis teológica, aprovechando cada ocasión que se le ofrecía, y llevándola hasta los terrenos de la espiritualidad pura. Esta es la razón por la que se mostró tan completo en exégesis cuyos comentarios tuvieron tal impacto en ambientes católicos.

El P. Lagrange completó sus estudios sobre los evangelios en dos obras de síntesis. La primera fue una sinopsis de los evangelios en griego (1926). Para elaborarla no tuvo más que retomar los materiales diseminados en sus comentarios sobre los cuatro evangelios. A través de este instrumento de trabajo, cómodo y preciso, hizo un servicio a los seminaristas y a los exégetas sin olvidar al gran público, ya que esta sinopsis fue traducida al francés, al catalán, al italiano, al holandés, al inglés y al árabe.

La segunda obra de síntesis, dirigida al público en general, es *L'Évangile de Jésus-Christ*, que apareció en 1928, traducida también a varios idiomas, entre ellos el alemán. Obra de ciencia que no se exploya demasiado, ya que todo está explicado en sus comentarios, pero también obra de fe y de amor: la introducción y el epílogo son la mejor prueba. De hecho lo que hace esta síntesis es leer los evangelios: «Los evangelios son la única vida de Jesucristo que puede escribirse. Se trata de comprenderlos lo mejor posible» (p. VI). ¿Quién podrá decir cuánto bien ha hecho este volumen a las almas, de las que tanto se preocupó nuestro autor?

Con ello se concluía un decenio extraordinario de la vida del P. Lagrange. Pero todavía le faltaba uno más de su vida en el que no abandona ni las investigaciones ni las publicaciones. En 1931 publica amplias panorámicas sobre *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*. Sin rivalizar con E. Schürer se propone ofrecer lo que le parece esencial en el plano de los hechos y de las doctrinas, también a niveles literarios, tanto del judaísmo palestino como de la diáspora egipcia. Y aunque los escritos rabínicos no gozaron de sus simpatías más que a principios de siglo, reconoce, sin embargo, la exis-

tencia de hermosas páginas en particular sobre el amor de Dios. La importancia que concedió a los esenios es asombrosa, teniendo en cuenta que Qumrán no sería descubierto sino en 1947: Lagrange pensó que debían atribuirse a esta secta ciertos escritos judíos como *Los Jubileos* o *Los testamentos de los doce Patriarcas*. Autores recientes son de la misma opinión.

El P. Lagrange emprendió muy pronto –¡a su edad!– una amplia introducción al estudio del NT. Debía tener cuatro partes, pero la tercera, sobre la crítica literaria, no llegó siquiera a iniciarse. La primera trata del canon del NT (1933): el P. Lagrange insiste sobre el criterio de canonicidad que representa, a sus ojos, el lazo de unión de estos escritos con los Apóstoles. Críticas más recientes, y por otros caminos, le siguen los pasos.

Dos años más tarde aborda la crítica textual, de la que ofrece la segunda parte, la *crítica racional*. Había esperado que la primera, debiendo presentar los manuscritos, sería redactada por R. Devresse, pero este desistió del proyecto y no publicaría nada sobre el tema hasta que en 1954 ofrece una obra fundamental. El P. Lagrange, respecto de la crítica racional, y desafiado por los más recientes descubrimientos –por ejemplo, de los papiros de la colección Chester Beatty–, creyó que se hacía necesario superar las simples comparaciones materiales. Y para clasificar los manuscritos debía partirse de ciertas visiones generales que unificasen criterios de algunos testigos. Llegaría a favorecer el texto del gran códice *Vaticanus*, escrito a principios del s. IV, sobre lo que todavía hoy se le da la razón.

Finalmente, en 1937, salía su última obra, la única que pudo escribir sobre la crítica histórica, según su amplio proyecto. Allí trataba, como se recordó anteriormente, del Orfismo. Cuando la muerte lo sorprendió, estaba corrigiendo las pruebas de un artículo en el que trataba de retomar los problemas de fondo que le habían preocupado a principios de siglo: esperaba poner al día su comentario sobre el libro del Génesis. El Señor dispuso las cosas de otra manera.

¿Qué queda de una obra como la suya?

Entre los exégetas católicos de su tiempo, el P. Lagrange fue el que dio el mayor impulso a la renovación, de ahí que la exégesis católica de los últimos sesenta años le sea ciertamente deudora. Una vez reanimada bajo Pío XII, pudo recuperar el retraso que llevaba desde poco más de un siglo y adelantarse.

Ciertas tesis defendidas por el P. Lagrange, señaladas en páginas precedentes, permanecen como convicciones comunes. Otras, en cambio, no resistieron a más amplias investigaciones y el mismo P. Lagrange reconoció ha-

berse equivocado más de una vez. Lo que queda de más sólido del P. Lagrange es, a la vez, su método y su espíritu.

En el plano del método, su aproximación histórico-crítica aparece siempre como de capital importancia –la Instrucción de la Comisión Bíblica de 1993 lo volvería a repetir–, incluso si los nuevos métodos han producido frutos evidentes. Con el P. Lagrange hay que admitir que el respeto a los textos es primordial, y tanto para comprenderlos como para mostrar las diversas etapas de su redacción es evidentemente necesario aportar siempre pruebas sólidas, lo cual implica razonar con vigor y sin prejuicios, sean del orden que sean.

En el plano del espíritu, apreciar el texto que se estudia es condición necesaria para penetrar en su comprensión. Con mayor razón cuando estos textos fundamentan la fe de los creyentes. El Concilio Vaticano II ha recordado cómo la teología debe estar animada por la Escritura y, por tanto, la exégesis no puede dispensarse de la apertura y de las orientacio-

nes marcadamente teológicas. Sin ellas el texto bíblico no podría ser entendido en su justa perspectiva. La relación recíproca que existe entre la Biblia y la Iglesia es el fundamento de esta exégesis que culmina en la teología. El Vaticano II ha pedido a los exégetas ayudar a la Iglesia a madurar su comprensión de la Palabra divina (*DV*, 12). Por su parte, el P. Lagrange había respondido a este deber. La exégesis es desde entonces un servicio hecho a la Iglesia y a sus miembros, convicción que animará durante medio siglo al exégeta dominico de Jerusalén. Con él cabe, en fin, pensar que si los cristianos un día se dividieron a propósito de la Escritura, es volviendo a ella como la unidad cristiana encontrará uno de los medios más eficaces para reconstituirse.

NOTAS

* Tomado de *Teología espiritual*, XLIV (2000) 163-178.

Marco geográfico del Antiguo Testamento

Geografía de Palestina

Pedro Ortiz

1. Nombres del país de la Biblia

Nos referimos al país del pueblo de Israel, y en particular al del Israel del AT. Se trata del área situada en las orillas orientales del mar Mediterráneo, entre los 34° y los 36° de longitud oriental y los 30° y los 33° de latitud norte, aproximadamente, ya que los límites políticos fueron variando con los tiempos.

Los nombres que ha recibido este país han sido varios, además de los nombres de carácter teológico como «Tierra Santa», «tierra prometida», «país de la Biblia». La designación propiamente geográfica más antigua que tenemos en la Biblia es la de «tierra (o país) de Canaán», que hace referencia a los antiguos pobladores de esta región (véase, por ejemplo, Gn 11,31; 17,8; 22,7; Nm 13,2; Dt 32,49; Jos 14,1; Ez 16,3), y aparece también en textos asirios y egipcios. Más adelante, cuando se forma ya Israel como unidad política, el nombre corriente será «tierra (o país) de Israel» (1 Sm 13,19; 1 Re 5,2; Ez 11,17), o por antonomasia «la (= esta) tierra» (Dt 1,8). Otros nombres menos frecuentes en la Biblia son: «tierra de los hebreos» (Gn 40,15), «tierra de los amorreos» (Jos 24,8; Am 2,10), «tierra de los hititas» (Jos 1,4).

Más adelante, cuando el reino del Norte fue destruido, se hizo común referirse a lo que quedaba de Israel con el nombre de Judá o Judea (Esd 1,3; 9,9; Jdt 1,12; 1 Mac 4,35; 2 Mac 5,11). Con este nombre también se conocía en tiempos romanos, hasta la Segunda Guerra Judía (135 d.C.).

El nombre de Palestina no aparece nunca en la Biblia. Se deriva de los filisteos, que ocupaban la costa del Mediterráneo, y eran los pobladores más inmediatamente en contacto con los griegos. Herodoto lo usa como una especificación de Siria: Siria Palestina era la Siria meridional. Después se usó esta palabra sola, entre los griegos y los romanos, como designación del antiguo territorio de Israel. Por conveniencia, nos referiremos a esta tierra como Palestina.

2. Aspectos físicos

El relieve

Palestina se encuentra en el medio de una zona donde se desarrollaron las grandes culturas en el tercero, segundo y primer milenios de la era precristiana, una zona que ha sido llamada «la Medialuna fértil», que va desde Egipto en el sudoeste y llega hasta Persia en el nordeste, pasando por Palestina, Siria, sur de Asia Menor y Mesopotamia. A estas se añaden las regiones de toda el Asia Menor, las islas del Mediterráneo oriental y Grecia. La «fertilidad» de esta zona es por una parte física –está rodeada por desiertos en el sur, por altas montañas en el norte, y por mares (mar Mediterráneo, mar Rojo, mar Índico) y en ella se desarrolló intensivamente la ganadería y la agricultura– y por otra espiritual. Allí se desarrollaron las grandes culturas de la era antigua, que después se desplazarán hacia el occidente y más tarde –ya en el período cristiano– se extenderán por toda Europa y el resto del mundo. Todas estas regiones estuvieron ya antiguamente en un intenso intercambio político, comercial y cultural. Y de ellas somos herederos nosotros. Aisladas quedaban, en cambio, las culturas de la India y del Extremo Oriente, por no hablar de las culturas americanas.

Palestina forma el puente entre Asia y África. Por ella pasaban todas las comunicaciones terrestres entre los dos continentes, en especial entre los grandes imperios antiguos, el egipcio en África y los asiáticos (asirios, hititas, babilonios, persas, griegos). Por ello este país se vio involucrado en las vicisitudes de la historia antigua.

Los grandes límites naturales de Palestina lo forman, por el occidente el mar Mediterráneo, por el sur el desierto del Sinaí, por el oriente los desiertos de Arabia y de Siria. Por el norte, en cambio, no hay una barrera natural entre Palestina y Fenicia-Siria (hoy Líbano).

no), sino que hay una continuidad natural, tanto en la parte de la costa como en las montañas. Las barreras por este costado han sido siempre políticas y culturales.

Es difícil indicar el área del antiguo Israel, ya que las fronteras políticas por una parte no estaban claramente marcadas y por otra fueron cambiando continuamente. Para tener una idea aproximada, se puede dar la cifra de alrededor de 28.000 km² como el área comprendida por los dos reinos, Judá e Israel.

Uno de los grandes rasgos característicos de esta zona lo constituye la depresión del terreno llamada el Gran Rift, parte de una falla geológica que va desde África Oriental, en la región de los Grandes Lagos, se prolonga por el mar Rojo y penetra en Asia por el golfo de Ácaba, se continúa por el mar Muerto, el río Jordán, y prosigue por el Líbano hacia el norte. Esta depresión imprime un carácter muy especial a la geografía de Palestina. No hay montañas muy altas, pero aquí (en el mar Muerto) se encuentra el punto más bajo de la superficie terrestre.

La superficie de la zona habitada de Palestina se puede dividir en cuatro grandes zonas o franjas que se extienden en sentido norte-sur:

La **llanura costera** (en hebreo llamada *shefelá*), es decir, toda la zona que bordea el mar Mediterráneo, desde Gaza en el sur hasta el cabo Rosh Haniqrá en el norte (frente a Galilea, al sur de Tiro). Esta llanura es más ancha en el sur, donde puede alcanzar unos 40 km, y se va estrechando a medida que se avanza hacia el norte, hasta verse interrumpida por el monte Carmelo, para volver a ampliarse enseguida en la llanura de Aco y estrecharse de nuevo hasta llegar al cabo Rosh Haniqrá. La longitud total de esta costa es de unos 190 km. La costa palestinese es demasiado recta y no ofrece puertos naturales favorables, fuera de la bahía de Acre, junto al cabo Carmelo, donde se encuentra el puerto de Haifa. En tiempos antiguos solamente había otro puerto en Jope (Yafo), en la parte central, y posteriormente otro en Cesarea, más al norte. En esta zona se encontraba una serie de ciudades, aunque muchas de ellas no pertenecieron siempre a los israelitas. En tiempos posteriores y modernos se han establecido grandes centros de población en toda esta zona.

Las **montañas centrales**, entre la costa y la gran depresión. Estas montañas se extienden desde el Sinaí en el sur y continuán en el Líbano y Siria en el norte. Esta cadena montañosa puede alcanzar en Palestina alturas no muy superiores a los 1.000 m en el sur y llegar a una altura máxima de 1.208 m en el norte (monte Merón). Se ve interrumpida, al oriente del monte Carmelo, por las llanuras de Aco y de Esdrelón (o valle de Jezreel). Es en esta región montañosa donde se encuentra la mayoría de las ciudades israelitas.

La **depresión oriental**. Es parte del Gran Rift, que viene desde África. Esta depresión se extiende de sur a norte y recorre todo el territorio palestino. Se pueden distinguir las siguientes secciones: 1) la parte meridional entre el golfo de Áqaba y el mar Muerto. Se denomina la Arabá. Es zona desértica, que un poco más al norte del punto medio desciende ya al nivel del mar Mediterráneo y sigue descendiendo más hasta el mar Muerto. 2) El mar Muerto, que tiene forma alargada en sentido sur-norte (con una longitud sur-norte de 78 km y una anchura máxima este-oeste de 18 km). Las orillas de este mar son la parte más baja de la superficie terrestre, 394 m por debajo del nivel del Mediterráneo. El agua no tiene más salida que la evaporación; es alimentado principalmente por el río Jordán y por algunos otros torrentes menores. Su salinidad es muy alta (25% son sustancias sólidas: sal, magnesio, calcio, potasio), debido a lo cual no alberga peces. 3) El río Jordán, que nace en las montañas al norte de Palestina (actualmente el Líbano) y corre de norte a sur. La parte alta está constituida por los diversos afluentes que forman el río y por el río mismo en su zona superior, que a la latitud del cabo Rosh Haniqrá atraviesa una zona pantanosa llamada lago de Hula y continúa hacia el sur hasta formar el lago de Galilea (llamado también lago Kinnéret, de Genesaret, de Tiberíades), a una altura de 210 m por debajo del nivel del Mediterráneo. Aunque en terminología bíblica es llamado muchas veces mar, es de agua dulce, a diferencia del mar Muerto, y es rico en peces. Tiene una forma más o menos ovalada, con una longitud norte-sur de 21 km y una anchura este-oeste de 12 km. Su profundidad máxima es de 45 m. A continuación sigue la parte meridional y más larga del río, que recorre entre el lago de Galilea y el mar Muerto una zona de unos 100 km de longitud en línea recta, pero con sus vueltas y meandros tiene una longitud tres veces mayor. Todo este trayecto del río está, pues, más bajo que el Mediterráneo. Las zonas cercanas al río tienen abundante vegetación, pero más allá de la llanura fluvial es terreno árido y pedregoso.

La **zona montañosa oriental** (Transjordania). Desde la costa oriental del golfo de Áqaba hasta el monte Hermón en el norte se extiende por toda la parte oriental de la mencionada depresión una zona montañosa de alturas medianas, pero que llega en el monte Hermón a los 2.814 m. Más al oriente se extiende la gran meseta del desierto de Arabia y de Siria. En algunas partes los bordes de esta zona montañosa descienden hacia la gran depresión en forma abrupta.

Al sur del territorio habitado se encuentran otras dos zonas de carácter definido: el **Négueb** y la península del **Sinaí**. El Négueb ocupa un área de unos 12.000 km². Tiene la forma de un triángulo isósceles con la base en el nor-

te y el vértice terminado en el golfo de Eilat. Es un área de extrema aridez. La parte oriental del Négueb la forma el valle de la Arabá, que se extiende al sur del mar Muerto. La parte occidental está formada por una serie de montañas que pueden superar los 1.000 m de altura y que van descendiendo hasta el Mediterráneo. La península del Sinaí tiene forma de triángulo confinado al norte por el Mediterráneo, al sudeste por el golfo de Ácaba, al sudoeste por el mar Rojo, y unido al continente africano por el lado noroccidental y al Négueb por el flanco nororiental. Tiene unos 60.000 km². En la parte sur se encuentran montañas de gran altura (hasta 2.586 m). Hacia el norte las alturas van descendiendo hasta el nivel del mar.

Ríos, fuentes, lagos y montañas

En Palestina no hay sino un **río** importante, el Jordán. Pero no como vía de comunicación ni como fuente de riego, debido a la profundidad a que se encuentra respecto de las zonas cultivadas. Solamente en los tiempos recientes la técnica moderna ha podido aprovechar para la agricultura el agua del Jordán. Este río es formado por varios riachuelos que descienden de las montañas del Líbano y el Antilíbano, especialmente del monte Hermón. En el trayecto entre el lago de Galilea y el mar Muerto desembocan en el Jordán algunos ríos menores, de los que los principales son el Yarmuk y el Yabbok, en la margen oriental; los de la margen occidental son menos caudalosos aún. En la margen oriental del mar Muerto desembocan también los ríos Arnón y Zéred. Muchas de las corrientes de agua de Palestina son torrentes que llevan agua en tiempo de lluvia y se secan en verano (se suelen designar con la palabra árabe *wadi*) (Job 6,15-20). El más famoso de estos torrentes menores es el Cedrón, que pasa al oriente de Jerusalén.

En Palestina tenían gran importancia las **fuentes** o manantiales, tanto para los seres humanos como para los ganados. Los pozos tenían a veces que ser excavados hasta encontrar el agua subterránea (cf. Nm 21,17-18). Varios de estos pozos fueron famosos en la Biblia: Berseba (Gn 21,30-31), el pozo de Jacob en Sicar (Jn 4,6.12). En Jerusalén, al sur del templo y fuera de la muralla, se encuentra la fuente de Guijón. Las fuentes tenían importancia no solo económica sino social: allí se reunía la gente, especialmente las mujeres que iban a buscar el agua para el uso doméstico (cf. Gn 24,11; Jn 4,7). Igualmente eran importantes las cisternas, donde se conservaba el agua de las lluvias (Jr 41,9).

Entre los **lagos**, los dos más importantes son: el lago de Galilea y el mar Muerto (ya mencionados). El lago de Galilea tenía importancia económica por la pesca (véase *Geografía del*

NT). El mar Muerto carecía de importancia económica en la época antigua, debido a la cantidad tan alta de sal que contiene. Hoy día se explotan estas sustancias comercialmente. Al norte del país hay una zona pantanosa que en tiempos antiguos no aparece mencionada, pero es ahora aprovechada (lago de Hula).

Sobre las **montañas** podemos hacer una distinción: las grandes zonas montañosas, de las que ya se ha hablado, y los montes especialmente mencionados con nombre propio. En todo el territorio propiamente bíblico o cercano a él, el monte más alto es el Hermón, al norte de Palestina (actualmente el Líbano), con sus 2.814 m y con nieve la mayor parte del año (cf. Sal 89,13). Según Dt 3,9, tenía también los nombres de Sirión y de Sanir. También aparece como un monte elevado el Tabor (Jr 46,18), en la parte nororiental de la llanura de Esdrelón (1.843 m). Al occidente de este último, en la costa, se encuentra el monte Carmelo, bastante extenso pero que solo llega a los 546 m de altura (1 Re 18,19). En la zona de Samaría aparecen de importancia el monte Garizim (881 m) y el Ebal (940 m) (Dt 11,29), el primero de los cuales se convirtió en el monte sagrado de los samaritanos (Jn 4,20). Entre los montes de Palestina mencionados en la Biblia ninguno tiene tanta importancia como el «monte Sión» (cf. 2 Sm 5,7; Sal 2,6; 78,68). Pero no se trata de un monte elevado, sino de una colina donde estaba la fortaleza de Jerusalén, en la parte sudeste de la ciudad, al norte de la cual fue construido el templo por Salomón. Su importancia es teológica.

Fuera de Palestina propiamente dicha, en la península del Sinaí (entre Palestina y el antiguo Egipto, actualmente posesión de Egipto), se encuentra el monte Sinaí, lugar no solo teológicamente destacado sino también geográficamente. Según los relatos bíblicos, fue allí donde el Señor entregó la Ley a Moisés (Éx 31,18). En los libros bíblicos aparece también con el nombre de Horeb (Éx 3,1; 33,6). Sin embargo, es asunto debatido entre los expertos cuál era propiamente el monte Sinaí. La tradición lo ha identificado con el monte llamado en árabe Gebel Musa, en la parte sur de la península (2.285 m). Pero hay una serie de montañas muy altas en esta zona, la más alta de las cuales es el monte de Santa Catalina (2.637 m). Por otra parte, también se ha propuesto otra ruta diferente, al norte, para la migración de los israelitas.

El clima

El clima de Palestina (como el de otras regiones) depende de varios factores: de la latitud, de la altura, de las precipitaciones, de la humedad ambiental, de la proximidad al mar y al desierto, de los vientos.

Por la **latitud** pertenece a la zona subtropical, en la que se observan las diferencias entre las estaciones pero no tan marcadas como en zonas más cercanas a los polos. Prácticamente en la Biblia se distinguen dos estaciones: invierno y verano, caracterizadas por el frío y el calor respectivamente (cf. Gn 8,22; Sal 74,17).

La **altura sobre el nivel del mar** incide notablemente en las temperaturas. En las zonas más bajas de la gran depresión las temperaturas en verano pueden pasar de los 40° Celsius. Por el contrario, en las cumbres del monte Hermón hay nieve la mayor parte del año. En el resto del territorio (la llanura occidental y la zona montañosa central) las temperaturas varían, pero en general son benignas, más calidas en la parte de la costa, más frescas en las montañas, sin llegar a extremos. En Jerusalén la temperatura oscila entre 30° en agosto y 13° en enero; pero en invierno en algunos días puede caer nieve. En la zona de la costa el invierno es más benigno, pero el verano más fuerte.

Las **precipitaciones** en Palestina varían considerablemente. En la Alta Galilea, al norte, la lluvia anual puede llegar a los 1.000 mm; en Jerusalén es de 660 mm y en el mar Muerto es de solo 50 mm. Las lluvias caen principalmente entre los meses de octubre y abril, con el promedio más alto en enero. En general, hay más lluvias en las vertientes occidentales de las montañas (las que dan al Mediterráneo) que en las orientales (las que dan al desierto). La humedad ambiental es, obviamente, más alta en la costa y mínima en el desierto. En las zonas montañosas varía con las lluvias. Una de las precipitaciones más temidas por los agricultores es el granizo (Jos 10,11; Is 28,2).

La mayor parte de la población israelita de los tiempos bíblicos no vivía en la costa, sino en las zonas interiores. El **mar**, que para otros pueblos como los fenicios y los griegos era su ámbito natural, fue para los hebreos símbolo de caos, de peligro y de muerte (cf. Job 7,12; Is 27,1). En cambio, el **desierto** sí estuvo siempre muy cerca física y espiritualmente, desde la experiencia del éxodo hasta el período que Jesús pasó en el desierto. El principal desierto con el que estuvo en contacto el pueblo de Israel fue el desierto que se extiende al sur de Berseba por toda la península del Sinaí y llega por el norte a lado y lado del mar Muerto y la parte sur del valle del Jordán. El desierto aparece en la Biblia como lugar de travesía (cf. Dt 1,19; Sal 78,52), como imagen de desolación y escasez de alimentos (Éx 14,11-12), como lugar de prueba y tentación (Sal 95,8-9; Mc 1,12). Las temperaturas en el desierto pueden ser extremas durante el día, pero frías en la noche. Gran parte del suelo de la depresión del mar Muerto y zonas vecinas es de una salinidad muy alta.

En Palestina prevalecen los **vientos** del oeste, sobre todo en la zona de la costa, los cuales además llevan el aire húmedo a las vertientes

occidentales de la zona montañosa, que, por esta razón, tienen más vegetación que las vertientes orientales, las que dan al río Jordán. El rocío que se forma en la noche ha sido un factor importante en la agricultura. El viento era importante en la agricultura, para aventar el grano y separarlo de la paja (cf. Rut 3,2; Sal 1,4). Pero hay un viento en Palestina que es muy desagradable, especialmente en la primavera y el otoño: el viento que viene del desierto del oriente o del sur, el siroco o hamsín. Es un viento extremadamente cálido y seco, que produce efectos no solo en la naturaleza, pues marchita la vegetación (Ez 17,10; Os 13,15), sino en el ánimo de la gente, haciéndola especialmente irritable. Este viento suele durar unos pocos días, pero puede ocurrir varias veces en cada temporada.

Una de las preguntas importantes respecto del clima es si el clima de los tiempos bíblicos era igual al de los tiempos actuales o ha cambiado notablemente. Es difícil dar una respuesta absolutamente cierta a esta pregunta y ha sido una cuestión debatida. Pero no hay pruebas definitivas de que haya habido un cambio sustancial en los tiempos históricos (desde 3000 a.C. hasta nuestros días). Lo que sí parece cierto es que en los tiempos bíblicos había más vegetación, más bosques, que fueron talados en el curso de los siglos hasta la nueva etapa de reforestación que ha tenido lugar recientemente. Otro factor importante es que, como en los tiempos actuales, seguramente hubo períodos de mayor sequía, lo que causaba las hambrunas (cf. Gn 41,54; 2 Re 18,2; Hch 7,11).

En la salida de Israel de Egipto, en diversas ocasiones, el Señor promete llevar al pueblo «a una tierra que mana leche y miel» (Éx 3,8.17; Dt 6,3; Jr 32,22, etc.). Sin duda, con esta expresión se quería caracterizar la Tierra prometida como una tierra de abundantes productos naturales. Un lector moderno que conoce tierras de gran fertilidad en nuestro continente y visita Tierra Santa, no se siente especialmente impresionado por la fertilidad del suelo. La explicación no es que en esa época la fertilidad del suelo fuera mucho mayor que la actual. Más bien, debe entenderse en comparación con el desierto, tierra donde las lluvias son escasas y el suelo es estéril. Comparada con el desierto, el país de Canaán era una tierra fértil y de gran abundancia, de lluvias mucho más frecuentes.

3. Aspectos económicos, artes y oficios

Ganadería y agricultura

Los libros bíblicos que hablan de los orígenes de Israel presentan a los Patriarcas sobre

todo como pastores nómadas (Gn 13,2-3.5; 26,14; 30,43; 37,2), aunque hablan también de agricultura en esa época (cf. Gn 26,12; 30,14). Moisés (Éx 3,1), David (1 Sm 16,11) y otros personajes de Israel aparecen dedicados al cuidado del ganado. Así no extraña que a Dios mismo se le aplique esta imagen para referirse a sus relaciones con el pueblo (Sal 23; Ez 34,11-22; cf. también Lc 15,4-7; Jn 10). En casi todos estos casos se trata de la cría de ovejas y de cabras. Pero también aparecen, aunque con menor frecuencia, las referencias al ganado mayor (Am 7,14-15), necesario para la agricultura (Éx 23,12) y para los sacrificios en el templo (Lv 1,2). La cría de ganado mayor y menor era, pues, una de las ocupaciones primordiales en Israel en los tiempos bíblicos. El asno era otro animal usado sobre todo como animal de carga y como cabalgadura (1 Sm 25,18; Zac 9,9). También es característico del Oriente el uso de los camellos (Is 60,6), frecuente sobre todo en las zonas desérticas (Ez 25,5). Es dudoso si ya en el III milenio a.C. el camello era usado en Palestina, como lo sugieren diversos textos (cf. Gn 12,16; etc.). Algunos piensan que estas referencias son anacronismos. Parece que fue en los ss. XIII-XII a.C. cuando el camello se hizo popular entre los israelitas (Jue 6,5). El caballo fue introducido en Palestina en la primera parte del III milenio por los hicsos. En la Biblia la primera mención de los caballos es Gn 47,17 (José en Egipto). Más tarde fue común (de Salomón se dice que tenía establos para cuatro mil caballos, 2 Cr 9,25). El caballo era usado en primer lugar para tirar de los carros de combate. Más tarde se usó también como cabalgadura (Neh 7,68). Igualmente se usaban los mulos, tanto para cabalgadura (2 Sm 13,29) como para carga (2 Re 5,17).

En Dt 8,8-9 se describe la Tierra prometida como «una tierra buena, una tierra de torrentes, de fuentes y hontanares que manan en los valles y en las montañas, tierra de trigo y de cebada, de viñas, de higueras, y granados, tierra de olivares, de aceite y de miel». En esta descripción se indican los principales productos de la agricultura palestinense. La base para el desarrollo de una población sedentaria es el cultivo de los cereales. En Is 28,25 se habla de tres cereales diferentes (trigo, cebada, escanda), a los que se pueden añadir el centeno, la avena y el mijo (Ex 9,32; Ez 4,9). El cultivo de la vid es común en toda el área del Mediterráneo, lo mismo que las higueras y el olivo. A los productos enumerados hay que añadir las leguminosas, importante fuente de proteínas (especialmente habas y lentejas). En tiempo de hambre se podían comer las algarrobas (Lc 15,16). De las frutas, además de las granadas y las uvas, hay que citar los melones (Nm 11,5), las manzanas (o quizás mejor albaricoques) (Jl 1,12), las palmas de dátiles (llamadas en la Biblia simplemente «palmeras», Dt 34,3; Sal

92,12), las almendras (Jr 1,11; Ecl 12,5), los pepinos (Is 1,8).

Se cultivaban, o se aprovechaban las que se encontraban en estado silvestre, diversas legumbres y plantas. Usadas como condimento: alcacharras (Ecl 12,5), cilantro (Éx 16,31), comino (Is 28,25); para otros usos: el ricino para el aceite (Jn 4,6-10), el lino para los tejidos (Is 19,9; Ez 40,3), como plantas aromáticas (álloe, bálsamo, cinamomo, incienso, hisopo, mirra) o medicinales (mandrágoras).

Una terrible amenaza para la agricultura eran las langostas, que se mencionan con frecuencia en la Biblia (Éx 10,13-15; Prov 30,27; Jl 1,1-13).

Las referencias a las flores en el AT son con frecuencia genéricas (Cant 2,12; Is 40,6), pocas veces específicas (narcisos y lirios [u otras flores de colores llamativos], Cant 2,1; alheña, Cant 4,13).

En Is 41,19 se enumeran varios de los principales árboles conocidos en Palestina: cedros, acacias, arrayanes, enebros, olmos, cipreses. A estos se pueden añadir: álamos, encinas, nogales, pinos, plátanos (europeos, no los bananos), sicomoros, tamariscos, terebintos. Hay que tener en cuenta que el uso de la madera para la construcción y de la leña para cocinar, durante siglos, llevó a una gran deforestación en Palestina.

Finalmente se deben mencionar las plantas de utilidad para el ganado (la hierba, Sal 104,14) y las que son más bien enojosas o perjudiciales: cardos y espinas de diverso tipo.

Caza y pesca

La caza, que aparece como actividad normal para algunos Patriarcas como Esaú (Gn 25,27; 27,3), no es mencionada con frecuencia en la Biblia (pero véase Lv 17,13). En Dt 14,5 se mencionan entre los animales puros, que se pueden comer, los siguientes: ciervo, gacela, gamo, cabra montés, antílope, búfalo, gamuza, animales que solo se podían obtener por la caza. En cambio la liebre, que sin duda era cazada por otros pueblos, era considerada impura (Lv 11,6). Lo que sí debía ser frecuente era la cacería de aves: aunque no se da una lista de las aves puras sino de las impuras (Lv 11,13-25), se deduce que se comían las siguientes: palomas, tórtolas, perdices, codornices y pájaros pequeños, algunas de las cuales se usaban para los sacrificios (Lv 1,14). La imagen de la cacería de pájaros es usada en varios textos poéticos (Sal 91,3; 124,7; Os 9,8).

La pesca era, obviamente, también actividad normal, aunque mencionada con menor frecuencia en el AT que en el NT. En Lv 11,9 se dice que todos los animales acuáticos, de río o de mar, que tienen aletas y escamas, son comestibles. La pesca en el mar Mediterráneo no debía de ser muy importante para los israeli-

tas, ya que la mayor parte del tiempo las costas estuvieron en manos de pueblos enemigos. En Jerusalén se menciona una Puerta de los Pescados (2 Cr 33,14), señal de que el pescado se traía de otras partes. La pesca en agua dulce podía hacerse en el lago de Galilea y en algunas partes del Jordán. Véase *Geografía del NT*.

Cerámica

Se entiende por cerámica o alfarería los objetos fabricados con barro cocido. El barro, cuando está fresco, puede ser moldeado de diversas maneras, y cuando se cuece al fuego se endurece y queda impermeable. De ahí que todos los pueblos primitivos hayan desarrollado la cerámica para diversos usos domésticos y artísticos, y, aunque los utensilios de cerámica sean frágiles, su abundancia permite que alguna parte de esta cerámica se conserve en las ruinas de antiguas culturas. El estudio de las formas y su decoración permite a los arqueólogos determinar la cultura y la época de una ruina. El oficio de alfarero aparece mencionado varias veces en la Biblia (véase Is 41,25; Jr 18,2; 1 Cr 4,23). La mayor parte de la cerámica israelita tiene fines utilitarios. Los principales utensilios de cerámica que se encuentran son: ollas, ánforas, jarros, vasos, lámparas. Para su fabricación se usaban cestas como moldes y sobre todo el torno, además de otros procedimientos. Los trozos rotos (tiestos) de cerámica eran utilizados para escribir (se llaman óstracas), de los cuales algunos han sido encontrados en las excavaciones de sitios bíblicos.

Metalurgia

La metalurgia comenzó con el descubrimiento del cobre como material maleable, que se podía utilizar para la fabricación de diversos artefactos, instrumentos, armas. En el IV milenio a.C. la metalurgia del cobre estaba extendida en el mundo antiguo. Parece que en Palestina la utilización del cobre comenzó en la región del Arabá (al sur del mar Muerto), donde abundan la minas de este metal. El cobre fue sustituido por el bronce, que dio el nombre a toda una era (3200-1200 a.C.), en la que se sitúan los comienzos de Israel como nación. El bronce se prestaba no solo para armas sino para artefactos decorativos, por el brillo que se le podía dar. En el templo de Salomón eran famosos las columnas de bronce y el llamado «mar de bronce» (1 Re 7,15-26; 2 Re 25,13). La era del hierro comenzó en Palestina alrededor del año 1200 a.C. El hierro reemplazaba a los dos metales anteriores por su dureza y maleabilidad. En Dt 8,9 se describe la Tierra prometida como «tierra cuyas piedras son hierro y de cuyas entrañas extraerás el bron-

ce». Los libros históricos atestiguan el uso del hierro por Israel y por los otros pueblos. Pero en 1 Sm 13,19-21 se dice que en tiempo de Saúl los filisteos tenían el monopolio del hierro y de su manipulación. Las derrotas infligidas por David a los filisteos rompieron este monopolio. La mina mejor y más grande de mineral de hierro se encontraba en las montañas de Galaad, en Transjordania. Sin embargo, el hierro no se usó en la construcción del templo (1 Re 6,7). El uso del hierro aparece atestiguado en muchos textos bíblicos: 1 Sm 17,7; 2 Sm 12,31; Is 45,2; Dn 2,40; etc.). En Job 28,1-11 se hace una descripción poética de los trabajos de minería. En Eclo 39,26 se enumera el hierro entre los elementos esenciales para la vida del hombre.

Orfebrería y piedras preciosas

Junto a los anteriores, están los metales preciosos, el oro y la plata, usados más con fines ornamentales. Ya en el paraíso se supone había oro (Gn 2,11). Entre las riquezas de Abram se mencionan la plata y el oro (Gn 13,2). Los isrealitas sacan alhajas de plata y oro de Egipto (Éx 3,22) y con ellas fabricarán después el becerro de oro en el desierto. El Arca de la Alianza estaba revestida de oro (Éx 25,11) y se debía utilizar en muchos otros utensilios del templo (Éx 25-40). Los israelitas, como los demás pueblos antiguos y modernos, utilizaron el oro para sus alhajas personales (2 Cr 1,15; Cant 1,11; Sal 45,10; Is 39,2). El trabajo del refinamiento de la plata y el oro es una imagen corriente en la Biblia (Prov 17,3; 27,21; Mal 3,3). El oro fue objeto de comercio con las regiones en que era más abundante. Especialmente famoso era el oro de Ofir (1 Cr 29,4; Sal 45,9).

Las piedras preciosas aparecen con especial detalle en la confección del pectoral del sumo sacerdote: estaba adornado de doce piedras preciosas (Éx 28,17-20). También aparecen en otros contextos (Job 28,6.16; Cant 5,14), lo mismo que en visiones imaginativas de los poetas (Is 54,11-12; Tob 13,16-17). Seguramente, entre estas piedras deben contarse no solo las realmente preciosas, sino las semipreciosas. La equivalencia exacta en terminología moderna de las palabras usadas en hebreo o en griego es muy dudosa.

Construcción

La vida de los primeros Patriarcas se describe en Gn como vida nómada, de pastores que vivían en tiendas de campaña. Sin embargo, la construcción de viviendas de materiales más sólidos y estables (madera, adobe, piedra) es muy anterior a los Patriarcas, y era conoci-

da en el Medio Oriente desde tiempos muy antiguos. Los restos de las primeras construcciones de Palestina se remontan al VIII milenio a.C. Las construcciones más antiguas de Jericó datan de alrededor del año 9000 a.C.

En oposición a los israelitas que vienen por el desierto, las ciudades de Canaán se describen como «fortificadas y muy grandes» (Nm 13,28). Restos de muchas ciudades cananeas han sido descubiertas en las excavaciones arqueológicas. Ninguna de ellas se puede comparar con las grandes ciudades de Egipto o Mesopotamia. Se puede distinguir la existencia de ciudades fortificadas y aldeas no fortificadas. Todas las ciudades importantes de la antigüedad tenían su muralla de piedra para defenderse de los enemigos.

En la Biblia se encuentran muchas referencias a las partes de la casa (paredes, techo, habitaciones interiores, puerta, ventanas, piso alto, etc.), pero no encontramos una descripción completa de cómo era una casa típica. Solo parcialmente se puede reconstruir con base en las excavaciones, ya que solo quedan los cimientos. La casa típica israelita que se desarrolló en el período de hierro era la casa rectangular de cuatro habitaciones y dos pisos. Pero también había casas de dos o tres habitaciones y un solo piso. La parte inferior de la pared se construía de piedra y la superior de adobe o de troncos recubiertos de barro. Los techos eran planos, hechos con vigas recubiertas de ramas y de barro endurecido. En las casas más grandes el techo estaba sostenido por columnas. La gente solía vivir en el piso superior. Las excavaciones arqueológicas muestran que en el s. X todas las casas eran iguales, mientras que en el s. VIII aparecen las diferencias sociales denunciadas por los profetas (cf. Am 4-6), lo mismo que en tiempo de Herodes.

En el período helenístico y romano Palestina sufre la influencia de las culturas occidentales. Algunas excavaciones hechas en Jerusalén de casas del tiempo de Herodes muestran construcciones parecidas a las que son mejor conocidas por las ruinas de Pompeya.

En el AT la obra que se describe con más detalles es la construcción del palacio real y del templo por Salomón, con ayuda de Hiram de Tiro (1 Re 5-7).

Artes y oficios

Todos los pueblos desarrollados han tenido diversas manifestaciones artísticas y artesanales. El **arte** en Israel no nos ha dejado monumentos comparables a los de otros pueblos antiguos como Egipto o Asiria-Babilonia. El arte del Israel antiguo pertenece al ámbito del Medio Oriente, no al de Occidente, y muestra la influencia de las culturas dominantes en los diversos períodos. Solamente en los períodos

helenístico y romano empieza a sentirse el influjo del arte occidental. Los modelos que utilizaron los artistas israelitas fueron ante todo los de Egipto y Mesopotamia. La principal diferencia radica en el hecho de que la Ley israelita prohibía la fabricación de ídolos (Éx 20,4-6). El principal despliegue de arte en Israel estuvo centrado en la decoración del templo (véase en el número 5). Otras representaciones menores incluyen el palacio real (cf. 1 Re 7,1-12), decoraciones de casas privadas, sellos. Sin embargo, se han encontrado figuras de dioses paganos en Israel, que muestran que las denuncias de los profetas tenían su fundamento (cf. Jr 7,18; 44,17-19).

Probablemente el arte que más floreció en Israel y sin las limitaciones impuestas por razones religiosas, al contrario, fomentado por el culto del templo, fue la música. Aunque no aparece como importante en el culto más antiguo, la construcción del templo y la organización de su culto dieron gran importancia al canto y a la música. El rey David es presentado como músico profano (1 Sm 16,16-23; 19,9), inventor de instrumentos musicales (Am 6,5) y sobre todo organizador del canto (1 Cr 25; Eclo 47,8-10). Una buena parte de los salmos se atribuye a David (Sal 4; etc.). Ciertamente la música y el canto eran parte esencial del culto en el templo.

Los principales instrumentos musicales que se mencionan en los textos son: el cuerno (de carnero) (Jue 3,27, como instrumento militar; 1 Re 1,34, en celebraciones festivas), la trompeta (de metal) (Nm 10,1-10), cítaras, arpas, panderos, castañuelas, platillos (2 Sm 6,5), flautas (1 Re 1,40). Ligada a la música estaba la danza (1 Sm 18,6; 2 Sm 6,14; Sal 149,3).

Los **oficios artesanales** más importantes eran: el de tejer (oficio especialmente propio de las mujeres, Prov 31,13.19.24, pero no exclusivo, Éx 28,3), la alfarería (Jr 18,1-3), el tallado de piedras preciosas (Éx 35,35), el trabajo de metales (2 Re 24,14), el trabajo de la madera, el trabajo de la piedra. Con menos frecuencia se menciona la medicina (en ese tiempo, basada sobre todo en el uso de hierbas apropiadas, Eclo 38,1-15). Una descripción de diversos oficios manuales se encuentra en Eclo 38,24-34, para concluir que a todos esos oficios es superior el estudio de la sabiduría (Eclo 39,1-11). El arte de escribir no era tan común en los tiempos antiguos como lo es ahora. Pocas personas podían leer y escribir. La escritura, usada en otros pueblos vecinos desde mucho antes de la conquista de Canaán, pudo ser usada en Israel desde los primeros tiempos.

Guerra, armas

Las menciones de la **guerra** son frecuentes en el AT, desde la campaña de Abraham (Gn 14) hasta las guerras de los Macabeos (1-2 Ma-

cabecos). Tanto que lo que se menciona como cosa extraordinaria es que haya habido paz un tiempo prolongado (Jue 3,11; 1 Re 5,4). Como en otros pueblos, la historia de Israel está jalonada por sus guerras.

Las armas, las estrategias y tácticas militares que usaban los israelitas eran las usadas por los pueblos del Medio Oriente antiguo. Sin embargo, los israelitas de la antigüedad no tuvieron fuerzas navales. Las guerras en que se vio involucrado el Israel antiguo se debieron, por una parte, al establecimiento de los israelitas en Canaán (libro de los Jueces) y a la lucha con los pueblos vecinos (especialmente, los filisteos, los moabitas, los edomitas, los sirios). Después de la división del reino, a la muerte de Salomón, también hubo épocas de guerra entre los dos reinos (guerra siro-efraimita, 2 Re 16,5). Las más importantes campañas militares fueron las llevadas a cabo por las grandes potencias en su afán expansionista: conquista de Samaría por los asirios, 2 Re 17,1-6; invasión de Judá por Senaquerib, 2 Re 18,13-19,37; conquista de Judá y destrucción de Jerusalén por Babilonia, 2 Re 24,10ss; luchas de los Macabeos contra los reyes griegos; invasión de Palestina por los romanos, y finalmente las llamadas guerras judías contra Roma.

Las **armas** que se usaban en la antigüedad se pueden conocer tanto por las referencias literarias como por los hallazgos arqueológicos. Eran de dos tipos: ofensivas y defensivas. Entre las armas ofensivas se mencionan, como armas de corto alcance para el combate cuerpo a cuerpo, la espada de dos filos o de un solo filo (Éx 17,13), el cuchillo o puñal (Jue 3,16), el mazo (Jr 51,20), la vara de hierro (Sal 2,9); como armas de mediano alcance estaba la jabalina o lanza (1 Sm 17,6); y como armas de largo alcance estaban las flechas o dardos que se lanzaban con el arco (Jr 50,14) y la honda para lanzar piedras (2 Re 3,25). Las armas defensivas incluían sobre todo el escudo (1 Cr 5,18), el casco para proteger la cabeza (1 Sm 17,38), la coraza para cubrir el pecho (*ibíd.*), y las grebas que protegían las piernas (1 Sm 17,6).

Los soldados podían ser de infantería (1 Sm 4,10) o de caballería (Éx 14,9); los carros de guerra tirados por caballos eran usados ya en la antigüedad (1 Re 10,26). Para el asalto de las ciudades fortificadas con murallas se usaban máquinas como carros armados (representados en los relieves asirios) y los arietes y las barras (Ez 26,9). Como cosa novedosa, en tiempos helenísticos se usaron elefantes en las batallas (1 Mac 6,30).

Vías de comunicación

Dependen en gran parte de las posibilidades del terreno y además de los centros que se quieren conectar.

Hay dos rutas de carácter internacional: la ruta que comunica a Egipto con Siria y Mesopotamia, llamada «el camino del mar» (*via maris*) (Is 8,23), que entra a Palestina por Gaza en el sur y sigue por toda la costa hasta Meguidó y luego continúa tierra adentro hacia Jazor para dividirse luego en dos, una rama que sigue a Siria en el norte y otra que va hacia Mesopotamia en el oriente. La otra es el llamado «camino real» (Nm 20,17), que viene también de Egipto atravesando la península del Sinaí hasta Eilat y continúa hacia el norte por las montañas al oriente del mar Muerto y del Jordán hasta Rabá, donde se divide en dos, una rama sigue hacia Siria en el norte y otra se dirige hacia el oriente.

Las rutas internas comunicaban las principales ciudades o sitios habitados. Jerusalén por ejemplo, estaba comunicada por el sur con Belén, Hebrón y Berseba; por el occidente con Bet-śemes, Laquis, Ecrón y Asdod; por el norte con Betel, Siquem, Samaría, Meguidó y Betsán y el resto de ciudades del norte; por el oriente con Jericó, el valle del Jordán y Transjordania.

Los caminos más antiguos no eran ciertamente comparables a las vías construidas después por los romanos. Los diversos textos antiguos (egipcios, asirios, bíblicos) hablan de los peligros que se encontraban entonces en los viajes: por las dificultades del terreno, por los animales salvajes, por las bandas de salteadores. Los viajes en su mayor parte se hacían a pie, pero era frecuente usar los asnos como animales de carga y más tarde los caballos como animales de tiro de los carros de dos ruedas y los camellos. De ordinario los viajes se hacían en grupos, para defenderse más fácilmente de los peligros. El promedio de camino que se hacía en una jornada variaba entre 25 y 35 km.

4. Repartición de la tierra

Uno de los rasgos característicos de la organización social y religiosa de Israel lo constituye la división en «tribus», que según los relatos de Gn se remontan a los doce hijos de Jacob (Gn 35,23-26; 49,1-28). Las tribus se consideraban parte del mismo pueblo de Israel, pero tenían territorios propios y en algunos casos funciones propias. Aquí nos interesa solamente mencionar el aspecto geográfico: entre ellas se reparte la Tierra prometida. Tal repartición se describe en Jos 13-22. La tribu de José se divide en dos: Efraín y Manasés. La tribu de Leví no recibe territorio propio (Jos 13,14).

– Rubén, Gad y media tribu de Manasés: Transjordania (Jos 13,8-13).

– Judá: entre el mar Muerto y el Mediterráneo (Jos 15).



ISRAEL, SIGLO IX A.C.

- Efraín y la otra media tribu de Manasés: al occidente del Jordán (Jos 16-17).
- Benjamín: entre los territorios de Judá y Efraín (Jos 18,11-28).
- Simeón: al sur de Judá (Jos 19,1-9).
- Zabulón: al sur de Galilea (Jos 19,10-16).
- Isacar: al sur-occidente del lago de Galilea (Jos 19,17-23).
- Aser: la región occidental de Galilea, en la costa (Jos 19,24-31).
- Neftalí: al occidente del lago de Galilea y del alto Jordán (Jos 19,32-39).
- Dan: al norte de Judá y más tarde la región norte de Galilea (Jos 19,40-48).

5. Población. Ciudades

El territorio palestino estuvo poblado desde tiempos prehistóricos, aproximadamente desde el 6000 a.C. Incluso las zonas desérticas han estado ocupadas en diversas épocas. Pero las zonas más intensamente ocupadas han sido las de la costa y las zonas montañosas cen-

trales (Judea, Samaría y Galilea). Los israelitas estuvieron concentrados más que todo en las zonas montañosas. La región costera estuvo habitada principalmente por otras poblaciones.

El establecimiento de las ciudades o aldeas dependía de varios factores: posibilidades agrícolas y de pastoreo, provisión de agua, clima, facilidad para defenderse de los enemigos. La principales ciudades de la antigüedad tenían, para defenderse, murallas de piedra.

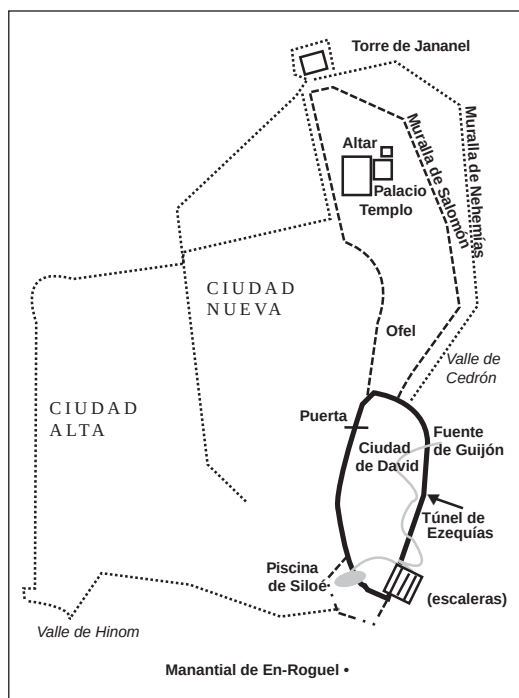
En un período tan prolongado de habitación humana y siendo Palestina una zona de tantas vicisitudes políticas, no es de extrañar que existan muchos lugares que fueron habitados en otras épocas de los que actualmente solo quedan las ruinas (hay casi el doble de ruinas que lugares actualmente habitados). Estos sitios suelen llevar en árabe el componente *Tell* (en hebreo *Tel*) o *Khirbet*. La mayoría de las ciudades antiguas de Palestina eran –según criterios modernos– aldeas.

Jerusalén

En la Palestina antigua la ciudad más importante fue Jerusalén. La ciudad ha estado continuamente habitada desde el 3500 a.C., lo que hace muy difícil realizar excavaciones arqueológicas. Las menciones más antiguas de Jerusalén proceden de textos egipcios de los ss. XIX-XVIII a.C. con un nombre sustancialmente igual al actual. El nombre parece provenir del semítico occidental con un significado más o menos equivalente a «ciudad de Shalem» (nombre de un dios). Según los relatos bíblicos, Jerusalén era ciudad cananea cuando los israelitas se establecieron en Palestina, pero no pudieron conquistarla hasta el tiempo de David, quien la convirtió en la capital del reino (2 Sm 5,6-9). Los primitivos habitantes de Jerusalén son llamados en la Biblia jebuseos (Jue 1,21).

La antigua Jerusalén estaba situada en la colina sudeste, llamada Ofel o «ciudad de David», al norte de la cual estaba la colina llamada «monte Sión», donde Salomón construyó el templo. A veces en la Biblia el nombre de Sión se aplica a la ciudad de David (1 Re 8,1) o a toda la ciudad (Is 2,3; etc.). En tiempos bizantinos el nombre de «monte Sión» se aplicó a la parte sur de la colina occidental (actualmente fuera de la muralla).

La llamada «ciudad antigua» comprende la ciudad actualmente encerrada en las murallas. Pero la ciudad amurallada no ha sido siempre la misma. La primitiva Jerusalén estaba situada en la colina suroriental (actualmente fuera de la muralla). Al oriente se encuentra el torrente Cedrón, y al occidente el valle del Tiropeón (hoy día solo una pequeña depresión del terreno); más al occidente se encuentra otra



LA JERUSALÉN DEL ANTIGUO TESTAMENTO

colina, que posteriormente quedó incluida dentro de las murallas y más al occidente aún se encuentra otro valle llamado de Hinnom. Los tres valles se dirigen hacia el sudeste, hacia el desierto de Judá, y finalmente al mar Muerto. Estos torrentes (en árabe *wadi*) solo en tiempo de lluvias llevan agua.

Algo vital para la antigua ciudad era la provisión de agua, que le proporcionaba la fuente Guijón, situada al oriente, al pie de la primitiva ciudad. Al sur hay otra fuente de menor importancia, En-roguel. El agua de la fuente Guijón fue aprovechada en la ciudad primero por medio de un foso y túneles (foso de Warren), luego se construyó un canal que llevaba el agua, a lo largo del torrente Cedrón, al estanque de Siloam (o Siloé), al sur de la ciudad, y finalmente se excavó en la roca el túnel de Ezequías, alrededor del año 702 a.C., para llevar el agua al estanque de Siloam.

Más tarde, el rey Herodes el Grande inició unos trabajos para llevar agua desde un lugar al sudoeste de la ciudad (llamado posteriormente «estanques de Salomón») por medio de un acueducto de 21 km de recorrido; Pilato alargó el acueducto a una distancia total de 67 km.

Se calcula que la ciudad de los jebuseos tendría unos 1.000 habitantes. La ciudad de David, aproximadamente el doble. En tiempos de Salomón pudo haber llegado a unos 5.000 habitantes. En tiempos de Ezequías pudo tener unos 25.000. En tiempo de Nehemías, después

del destierro, la población pudo ser de unos 4.500. Y en tiempos de Herodes pudo llegar a tener unos 40.000. En tiempos romanos pudo tener unos 80.000 y al final del período bizantino unos 60.000 habitantes.

La ciudad de los jebuseos tenía ya sus murallas, de las que se han encontrado algunos restos. David puso su residencia en Jerusalén, trasladó allí el Arca de la Alianza y extendió la ciudad hacia el norte. Pero fue Salomón quien emprendió grandes proyectos de construcción, sobre todo la construcción del templo en la colina al norte de la antigua ciudad y de un suntuoso palacio, al sur del templo. En el s. VIII a.C. la ciudad se extendió hacia la colina occidental y hacia el sur, incluyendo dentro de las murallas el estanque de Siloam. La ciudad fue destruida por los babilonios el año 587/586. Fue reconstruida en forma mucho más modesta, después del destierro, por Nehemías (445 a.C.), limitada a la colina oriental. También en tiempos helenísticos al principio estaba confinada a esa zona. Posteriormente se extendió a la colina occidental. En el período de los Asmoneos (142-63 a.C.), Jerusalén tuvo una era de crecimiento y prosperidad. La muralla rodeaba toda la colina occidental. Se contruyó un puente en el valle de Tiropeón, para unir las dos colinas. En el año 63 a.C. los romanos ocuparon a Jerusalén y destruyeron las murallas. Durante el reino de Herodes el Grande (37-4 a.C.), Jerusalén volvió a conocer un período de florecimiento urbanístico, con gran diferenciación entre las clases ricas y la población pobre. El grandioso estilo herodiano en las construcciones se reconoce aún en las ruinas que han quedado a lo largo de Palestina. La determinación del lugar de las murallas de la parte norte es algo incierta. Flavio Josefo habla de tres murallas: una que iba del templo a la cabecera del valle de Hinnom; otra más al norte, que partía de la torre Antonia, en la esquina noroccidental del templo, se dirigía hacia el occidente, y hacía un ángulo a medio camino para tomar hacia el sur y juntarse con la primera muralla. Fuera de esta muralla quedaba el Gólgota. Más al norte aún había otra muralla, cuya localización exacta es discutida. La ciudad fue destruida en las guerras judías (primera: 66-70 d.C.; segunda: 132 d.C.). Después, los romanos construyeron en la parte occidental una ciudad romana con el nombre de Aelia Capitolina, limitada a la colina occidental. Las vicisitudes de la ciudad en tiempos posteriores no son de nuestra competencia.

El templo. La Biblia habla de diversos lugares de culto en tiempos antiguos: Betel (Gn 28,10-22), Siquem (Gn 12,6; Jue 9,6), Dan (1 Re 12,29) y sobre todo Siló, que fue el principal sitio de culto de los primeros tiempos hasta que los filisteos capturaron el Arca (Jos 18,1; Jue 18,31; 1 Sm 1-7), sin mencionar los lugares de culto a otros dioses (cf. 1 Re 16,32 [Samaría]; 18,20-40 [monte Carmelo]).

Aunque David construyó un altar en la era de Arauná el jebuseo (1 Sm 24,18-25), fue Salomón quien construyó el templo de Jerusalén. El sitio escogido fue la ciudad de David, es decir, la colina oriental, adonde ya David había trasladado el Arca (2 Sm 6,12). Este sitio también era llamado «monte Sión» (2 Sm 5,7). Una tradición tardía identifica este lugar con el monte Moria, donde Abraham ofreció su sacrificio (2 Cr 3,1). Parece seguro que el sitio original del templo coincide, al menos en grandes líneas, con el lugar ocupado actualmente por la mezquita llamada por los musulmanes Cúpula de la Roca (Mezquita de Omar). Dado que esos lugares son todavía lugares de culto, no se ha hecho ninguna excavación.

La construcción del templo por Salomón aparece descrita con gran detalle en 1 Re 6-8 y 2 Cr 3-5. Se señala como fecha del comienzo de la construcción «el año cuarto del reinado de Salomón en Israel, en el segundo mes (que es el de Ziv)», lo cual corresponde aproximadamente a una fecha entre el año 970 y el 960 a.C. Para la construcción del templo Salomón aprovechó la madera del Líbano y la ayuda experta de los fenicios (1 Re 6,23-23). El plano del templo sigue, en lo esencial, el esquema común de los templos del Medio Oriente Antiguo.

Según 1 Re 6, el edificio del templo tenía externamente (reduciendo las medidas a sus equivalentes actuales): 27 m de largo x 13,5 m de ancho x 13,5 m de alto. Este edificio internamente tenía la siguiente estructura: en la parte frontal se encontraba el vestíbulo (*ulam*), un espacio de entrada con 9 m de lado a lado y 4,5 m de fondo, que es posible que no tuviera techo. En frente del vestíbulo había dos columnas de bronce de 8 m de altura y 5,5 m de circunferencia. El templo propiamente dicho constaba de dos recintos cerrados de 9 m de ancho, que estaban rodeados de unos espacios que servían de depósitos, de tres pisos, y tenían 2,25 m de ancho. El primer recinto interior era el *hekal*, que traducen algunos por «nave», y será llamado posteriormente «el (lugar) santo», de 9 m de ancho x 18 de largo x 13,5 de alto. Allí se encontraba un altar de madera. La parte interior y el lugar más sagrado (*debir* o «santo de los santos») tenía forma cuadrada (9 x 9 m). Allí se encontraba el Arca de la Alianza, sobre la que se colocaron dos querubines de madera de olivo; este era el lugar donde se consideraba se hacía presente Dios. Dentro del Arca de la Alianza se encontraban las tablas de piedra de la Ley. El templo era de piedra, pero estaba revestido de madera de cedro y recubierto de oro, lo mismo que los diversos objetos. La decoración del templo se describe con lujo de detalles en 1 Re 6-7. El templo probablemente estaba orientado en dirección este-oeste, con la entrada mirando al este (cf. Ez 8,16). En 1 Re no se dan datos sobre el atrio exterior al templo. En especial, llama la atención

la falta de referencias al altar de los sacrificios, que debía de estar situado en el atrio exterior (véase 1 Re 8,22; 2 Cr 4,1). Este silencio se explica probablemente porque el altar ya había sido construido por David (cf. 2 Sm 24,25).

El templo tenía importancia no solo religiosa, como medio de unificación del culto a Yahvé, sino política: aseguraba la primacía de Jerusalén. El templo de Jerusalén debió de ser uno de los más notables del Medio Oriente antiguo.

En tiempo de Joás (835-796) se hicieron extensas reparaciones al templo (2 Re 12,1-16). Otras modificaciones o reformas se mencionan en 2 Re 16,11; 18,14-16; 21,4; 23,4-7. Este templo fue destruido por los babilonios en el año 587/586 (2 Re 25,8).

El segundo templo fue posible gracias al permiso que Ciro de Persia concedió a los judíos de regresar a su tierra y de comenzar la reconstrucción del templo (Esd 1). Lo primero que se reconstruyó fue el altar (Esd 3,1-3). En el segundo año de haber regresado comenzaron la reconstrucción del templo, bajo las órdenes de Zorobabel (Esd 3,8). Según Esd 6,15, el templo quedó terminado el año 6 del gobierno de Darío de Persia (515 a.C.). Este templo fue de proporciones mucho más modestas que el anterior, aunque debió de conservar en lo esencial la estructura del antiguo templo, y permitió al pueblo judío renovar su vida religiosa, que ahora iba a estar más centrada en el templo que en la monarquía.

Este segundo templo fue profanado en tiempo de la dominación griega (1 Mac 1,21-28.54), y fue purificado y dedicado de nuevo por Judas Macabeo (fiesta de la Dedicación, 1 Mac 4,36-59). Más tarde fue de nuevo profanado por Pompeyo, el general romano (63 a.C.).

Finalmente fue reconstruido totalmente con todo esplendor por Herodes a partir del año 20/19 a.C. Este en realidad viene a ser un tercer templo (sobre este templo véase *Geografía del NT*). Su destrucción definitiva por los romanos sucedió el año 70 d.C.

Samaría

Después de la división de la monarquía, adquirió importancia Samaría, como capital del reino del Norte, construida por Omrí (ca. 879 a.C.), en sustitución de la antigua capital Tirsá. Del tiempo monárquico se han excavado diversas construcciones y restos, entre ellos unas placas de marfil que adornaban casas suntuosas (cf. Am 3,15). Según 1 Re 16,32, el rey Ajab construyó allí un templo a Baal, que fue destruido después por Jehú (2 Re 10,27). La ciudad fue destruida por los asirios en 721 a.C. Fue reconstruida en tiempos posteriores, y en el período helenístico volvió a ser una ciudad importante. Fue de nuevo destruida por Hircano (108 a.C.) y reconstruida en forma grandiosa por Herodes con el nombre de Sebaste.



- | | | | |
|-----------|-----------------|-----------|------------|
| 1. Otniel | 4. Baraq/Débora | 7. Yaír | 10. Elón |
| Jue 3,7ss | 4-5 | 10,3 | 12,11-12 |
| 2. Ehúd | 5. Gedeón | 8. Jefté | 11. Abdón |
| 3,12ss | 6-8 | 10,6-12,7 | 12,13-15 |
| 3. Samgar | 6. Tolá | 9. Isán | 12. Sansón |
| 3,31 | 10,1-2 | 12,8-10 | 13-16 |

ISRAEL EN TIEMPOS DE LOS JUECES

Otras ciudades

Citaremos brevemente algunas otras poblaciones del Israel del AT, comenzando desde el sur.

Berseba: era la puerta del Négueb, sede principal de los Patriarcas (Gn 22,19). **Hebrón:** en la zona montañosa, al sur de Jerusalén, una de las ciudades más antiguas de Palestina, fue sepulcro familiar de los Patriarcas (Gn 23,7-16). **Laquis:** fue una de las ciudades importantes del período cananeo (Jos 10,1) y también del tiempo israelita (2 Re 14,19). Las excavaciones han sacado a luz la importancia de la ciudad. El asedio de la ciudad por los asirios aparece representado en relieves encon-

trados en Nínive. **Guézer:** en el comienzo de la subida a las montañas de Judea, fue una ciudad importante en tiempos antiguos (desde 3500 a.C.) (1 Re 9,15-17). **Quiriat Yearín:** al occidente de Jerusalén, donde estuvo un tiempo el Arca de la Alianza (1 Sm 7,1). **Gabaón:** al norte de Jerusalén, varias veces mencionada en los libros antiguos (Jos 9,3-27). **Jericó:** en el valle del Jordán, en el camino que conduce a Transjordania, es uno de los sitios habitados más antiguos (desde 9000 a.C.), se considera la población fortificada más antigua del mundo (su muralla data del VIII milenio a.C.). Fue varias veces destruida y reconstruida; del tiempo israelita quedan muy pocos restos. Después de la invasión babilónica, el lugar de la ciudad se trasladó a otro sitio. **Tirsá:** en Samaría, fue la primera capital de los reyes del Norte (1 Re 14,17). **Siquén:** junto a los montes Ebal y Garizim de Samaría, es mencionada desde el tiempo de los Patriarcas (Gn 12,6); fue una de las ciudades más importantes antes del período israelita y uno de los centros religiosos an-



ISRAEL EN TIEMPOS DE LOS ASMONEOS

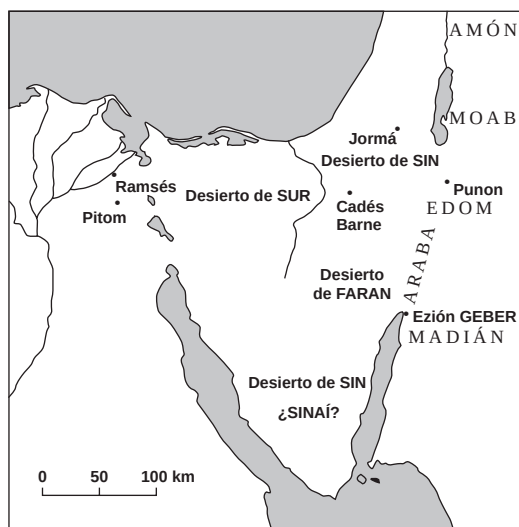
tes de la construcción del templo de Jerusalén. Después de la división del reino tuvo importancia hasta su destrucción por los asirios. En el año 350 a.C. se convirtió en el centro religioso de los samaritanos hasta que fue destruida por Juan Hircano (107 a.C.). **Betsán:** entre la llanura de Jezreel y el valle del Jordán, ciudad antigua, estuvo bajo influjo egipcio, filisteo e israelita. En el período helenístico la ciudad es conocida con el nombre de Escitópolis (2 Mac 12,29). **Meguidó:** situada en una situación estratégica, en la llanura de Jezreel, al sudeste del monte Carmelo, aparece mencionada en varios textos egipcios y asirios, lo mismo que en varios sitios del AT (Jos 12,21; 1 Re 9,15). **Jasor:** al norte del lago de Galilea, fue famosa en la conquista de Canaán por los israelitas (Jos 11,1-14; Jue 4-5). Fue una de las ciudades más importantes del norte del país. **Dan:** es citada en varios textos como el sitio más septentrional del territorio de Israel (Jue 20,1; 1 Sm 3,20). Su nombre anterior era Lais.

6. Aspectos políticos. Israel y sus vecinos

El Israel de los tiempos bíblicos, no solo geográfica sino política y culturalmente, hacía parte del Medio Oriente antiguo. Tuvo relaciones lingüísticas, culturales, religiosas, políticas y comerciales con todos los pueblos vecinos. Aquí no mencionaremos sino los pueblos vecinos que más influyeron en la vida de Israel.

Canaán

A pesar de que según los relatos de Gn 11-12 Abraham, el padre del pueblo de Israel, era originario de Ur de Caldea (Mesopotamia), con toda razón se dice en Ez 16,3 «Por tu origen y tu nacimiento eres del país de Canaán». No todos los que formaron el pueblo de Israel de los tiempos monárquicos eran descendientes directos de los que inmigraron de Egipto. Muchos de ellos eran descendientes de los antiguos habitantes de Palestina, los habitantes que según los libros de la Biblia habitaban en esa región, llamada «país de Canaán» (Éx 6,4; Jos 14,1). Las menciones más antiguas de Canaán se encuentran en textos asirios y egipcios del s. XV a.C. Los límites del antiguo Canaán son difíciles de precisar, ya que no existía una unificación política. En sentido religioso y cultural comprendía toda la zona occidental del Medio Oriente, desde el sur de Siria, el Líbano y Palestina, al occidente del Jordán. En la Biblia se señalan como límites de Canaán los de Israel (Nm 34,3-12). La lengua de los cananeos era la misma lengua que se desarrolló posteriormente como hebreo. Su religión era esencialmente politeísta. El dios supremo era El, creador de la tierra y de los hom-



LOS PUEBLOS VECINOS DE ISRAEL

bres y padre de los otros dioses con su esposa Athirat. De especial importancia era Baal, el dios de la lluvia, que da la fertilidad a los campos. A estos dioses se ofrecían sacrificios de animales, y a veces también de seres humanos.

Amón

En Gn 19,36-38 se presenta a Amón, padre de los amonitas, como hijo de Lot, sobrino de Abraham. Los amonitas eran un pueblo que vivía en Transjordania, pero poco de cierto se sabe acerca de ellos por textos históricos con anterioridad al s. VIII a.C. La ciudad más importante era Rabat-Amón (actual Amán, capital del reino de Jordania), cuyas ruinas se remontan a la edad del Bronce Temprano (3200-2000 a.C.), y aparece ocupada continuamente. En la literatura profética aparece como uno de los enemigos tradicionales de Israel (Jr 49,1-6; Ez 25,1-5; Am 1,13-15).

Edom

El territorio de Edom se encontraba al sur del mar Muerto, a ambos lados de la Arábia, y se extendía por el sur hasta el golfo de Áqaba, por el oriente se internaba, sin límites fijos por el desierto; por el occidente tampoco tenía fronteras definidas. Esta región es llamada a veces «montaña de Seir». La ciudad más importante era Bosra (Am 1,12). El territorio aparece ocupado desde tiempos prehistóricos (500.000 años). La Biblia señala una estrecha relación entre Edom e Israel (cf. Gn 36). Poco se sabe de la historia de Edom en los tiempos más antiguos. Las relaciones entre Israel y Edom fueron tensas: en al-

gunas ocasiones Edom estuvo sometido a los israelitas (2 Sm 8,12-14; 1 Re 22,48; 2 Re 14,22) y otras veces fue independiente (2 Re 8,20-22; 2 Cr 28,17). En la Biblia aparecen varios oráculos contra Edom, que recuerdan una ancestral enemistad (Is 34,5-17; 63,1-6; Jr 49,7-22; Ez 25,12-14; 35; Am 1,13-15; Sof 2,8-11). Al final del período persa aparecen establecidos en esta región los nabateos. En tiempos helenísticos la región se conoció como Idumea. Herodes era idumeo convertido al judaísmo.

Fenicios

Los fenicios no constituyeron una nación unificada. Eran un conglomerado de ciudades situadas en la costa del Mediterráneo al norte de Palestina, en lo que es hoy Líbano y parte de Siria, y también en la isla de Chipre. Las principales ciudades eran Tiro, Sidón (al sur del Líbano) y Biblos (al norte de Beirut). Forman parte del mundo cananeo (lengua semítica occidental). Fueron grandes navegantes y comerciantes que llegaron en sus viajes hasta el Asia Menor, el norte de África y sur de Europa hasta España. Fueron ellos los que difundieron el uso de la escritura alfabética, usada también para otras lenguas semíticas. La escritura del griego y del latín se derivan de la escritura fenicia. La cultura fenicia se desarrolló principalmente a partir del s. XII a.C. En el s. X a.C. los artesanos de Tiro ayudaron a Salomón en la construcción del templo (1 Re 5). En el s. VIII a.C. fueron incorporados al imperio asirio. Los ataques de los asirios contra Tiro y Sidón son descritos en Is 23; Ez 26-28; Am 1,9-10; Zac 9,2-4.

Filisteos

El origen de los filisteos no es claro. Probablemente vinieron del mar Egeo con otros Pueblos del Mar; trataron de invadir a Egipto, pero fueron derrotados y se establecieron en la costa sur de Palestina, a comienzos del s. XII a.C. Las principales ciudades filisteas fueron: Asdod (más tarde llamada Azoto), Ascalón, Ecrón, Gat y Gaza. Era una liga de ciudades-estado. Pronto entraron en conflicto con los israelitas, que por el mismo tiempo estaban formándose como pueblo y estableciéndose en el interior. Los filisteos tenían el monopolio de la fabricación de instrumentos de hierro (1 Sm 13,19-21). Los filisteos, así, aparecen como los principales rivales de los israelitas hasta la victoria de David sobre ellos (ca. 965 a.C.). Testimonios de tales hostilidades son textos como Jue 3,31; 13-16 (Sansón); 1 Sm 4-6; 7,3-14; 13-14; 17 (David y Goliat); 2 Sm 5,17-25. Con la conquista de Palestina por los babilonios, terminó la existencia de los filisteos como unidad cultural y política, aunque algunas ciudades

continuaron existiendo por mucho tiempo. Después de la conquista de Alejandro Magno se convirtieron en ciudades griegas (cf. 1 Mac 5,68; 12,33; Hch 8,26-40). Curiosamente, el nombre de Palestina se deriva de los filisteos.

Moab

Era un pueblo asentado al oriente del mar Muerto hasta el desierto de Arabia. Según Gn 19,30-38, se remonta a un hijo de Lot, sobrino de Abraham. La mayor parte es una llanura de unos 1.000 m de altura sobre el mar. Su ocupación está atestiguada desde la edad del Bronce Temprano, pero hay un incremento de la población en la edad de Hierro I. En la Biblia se habla del paso de los israelitas bajo Moisés por el territorio de Moab, y en esta ocasión se destaca la intervención de Balaam (Nm 22-25). La historia de Rut, una moabita, aparece con especial simpatía, siendo antepasada de David (Rut 4). El monumento más importante es la estela de Mesha (s. IX a.C.), en una lengua semejante al hebreo. En los profetas hay diversos oráculos contra Moab (Is 2,1-3; Jr 48; Am 2,1-3). El dios principal de Moab era Camós (cf. Nm 21,29; 1 Re 11,33).

Siria (Aram)

Este término ha sido usado en diversos sentidos. Aquí nos referimos al territorio que rodea a Damasco, llamado generalmente en la Biblia con el nombre de Aram. Damasco está situada en un oasis en medio del gran desierto de Siria y era la ciudad de mayor importancia en esa zona. Es una de las ciudades habitadas sin interrupción más antiguas del Oriente. Era el lugar por donde pasaban las principales rutas de la región. La mención cierta más antigua de la ciudad en documentos extrabíblicos es de ca. 1482 a.C. (templo de Amún en Karnak, Tutmosis III). David incorporó a Aram a su reino (2 Sm 10,15-19). Sin embargo, en tiempo de Salomón, Aram recuperó su independencia (1 Re 11,23-25). Durante los ss. IX y VIII a.C. Aram desempeñó un papel importante en la historia del reino del Norte y de Judá (1 Re 20,22; 2 Re 8,7-15; 10,32-33; 13,24-25; Is 7,1-9; Jr 49,23-27; Am 1,3-5). En 735 a.C. se alió con el reino de Israel, Tiro y otras ciudades para oponerse a los asirios (guerra siro-efraimita), alianza en la que no participó el reino de Judá; Aram fue destruida por los asirios bajo Tiglat-Piléser III junto con las demás ciudades de Aram (año 733/732 a.C.). En 720 a.C. Aram se rebeló de nuevo y fue una vez más destruida por los asirios. En tiempo de los persas fue reconstruida y siguió siendo un centro importante en el período helenístico, pero en el s. III a.C. fue suplantada por Antioquía de Siria, como centro político y cul-

tural. En el 63 a.C. los romanos tomaron el control de esa región y permitieron a los nabateos tener el dominio. En el NT, Damasco volverá a aparecer, cuando Pablo se convierta a la fe cristiana (Hch 9; 2 Cor 11,32; Gál 1,17).

Los grandes imperios antiguos

No es este el lugar oportuno para referir la historia de los grandes imperios antiguos con los que Israel estuvo en contacto. Nos basta señalar los principales aspectos que se refieren a la geografía.

Mesopotamia

Usamos este concepto en sentido geográfico, es decir, lo aplicamos a la región comprendida entre los ríos Tigris y Éufrates, hasta su desembocadura en el golfo Pérsico, región que hoy forma parte de Iraq. Aparece limitada al sur y al occidente por el desierto de Siria, al oriente por la región montañosa de Persia y al norte también por una región montañosa, donde nacen los ríos mencionados.

La importancia de esta región fue muy grande en la antigüedad, ya que en ella surgen varias de las civilizaciones más antiguas, que tuvieron mucho que ver con la historia de Israel.

Sumerios

Ocuparon la parte meridional de Mesopotamia, donde más tarde florecería Babilonia. De origen desconocido, los sumerios desarrollaron la literatura más antigua de Mesopotamia y, al parecer, inventaron la escritura cuneiforme, usada también por los asirios y babilonios. Algunos piensan que el nombre bíblico de Sennar (Gn 10,10), aplicado al país de Babilonia, se deriva de Sumer. La cultura sumeria (su lengua no pertenece al grupo de las lenguas semíticas) floreció entre los años 3100 y 1600 a.C., aproximadamente. La literatura sumeria siguió ejerciendo su influjo en la literatura académica por mucho tiempo. No hay relación directa entre los sumerios y la Biblia. Sin embargo, muchos de los textos sumerios (códigos de leyes, himnos religiosos, epopeyas, sagas, historias, instrucciones y proverbios) presentan afinidades literarias con textos bíblicos.

Asiria

Hubo dos civilizaciones semíticas en Mesopotamia: la más antigua, que floreció en la parte norte y nordeste de Mesopotamia, es la de Asiria. La posterior, que floreció en la parte sur, fue la de Babilonia. La capital de Asiria fue Asur. Su desarrollo político como imperio tuvo lugar en el II milenio a.C., pero sus relaciones di-

rectas con Israel se tuvieron en el período neoasirio (911-609 a.C.). Este imperio llegó a ser el más poderoso durante este período de la historia del Medio Oriente. Su dominio se extendió por el occidente hasta la costa del Mediterráneo y en el período de mayor auge (744-627 a.C.) comprendió prácticamente todo el Medio Oriente. Es en este período en el que sucede la conquista del reino del Norte o Israel (731 a.C.), la deportación de muchos de sus ciudadanos a otros países y la introducción de otros habitantes en Samaria (2 Re 17). La decadencia llegó con el surgir de los vecinos del sur, los babilonios.

Babilonia

Se llama con este nombre tanto la región sur de Mesopotamia como la ciudad capital. Su importancia comenzó en el s. XIX a.C. con la dinastía amorrea. Su rey más famoso fue Hammurabi (1792-1750 a.C.). Pero unos dos siglos después los hititas devastaron Babilonia. Durante la dinastía casita (1570-1150 a.C.), Babilonia no tuvo una época de tanto brillo, hasta la época de Nabonasar (747-734). Tiglat-Piléser III fue rey de Asiria y también regente de Babilonia (728-727 a.C.) (2 Re 15,19). La principal participación de Babilonia en la historia de Israel llega con la conquista de Judá, la destrucción del templo de Jerusalén y el exilio en tiempo de Nabucodonosor (587/586) (2 Re 25). El imperio babilónico llega a su término con la conquista de Babilonia por Ciro, rey de los persas (539 a.C.). Uno de los pueblos que formaron parte del imperio babilónico fueron los caldeos, hasta el punto de identificarse con los babilonios.

No es de extrañar que, en la Biblia, Babilonia aparezca como el enemigo por excelencia del pueblo de Israel y especialmente de Judá (Is 13; Jr 50-51). Su nombre servirá incluso en el NT para referirse al Imperio romano enemigo del cristianismo (Ap 14,8; etc).

Uno de los aportes permanentes de Babilonia a la cultura mundial fue el desarrollo de la astronomía.

Egipto

Situado en el extremo nororiental de África, Egipto depende del río Nilo, que nace en las montañas del África Central y recorre 6,671 km en dirección sur-norte hasta desembocar en el mar Mediterráneo. En los meses de agosto a octubre las lluvias que caen en las fuentes del río hacen crecer el nivel entre 6 y 8 m, lo que trae las inundaciones anuales que son la fuente de la abundante vegetación de las zonas aledañas y la causa de la prosperidad del antiguo Egipto. La zona habitada se encuentra prácticamente solo en las orillas del río, con una anchura de unos 10-15 km. Al acercarse al mar el río se di-

vide en varios brazos, que forman el famoso delta, de unos 160 km de longitud y unos 230 km de anchura, zona igualmente fértil. En esta región se desarrolló una de las civilizaciones más antiguas y más ricas del mundo antiguo, que comenzó alrededor del año 3000 a.C. Los egipcios hablaban una lengua que no pertenecía al grupo semítico y desarrollaron su propia escritura (escritura jeroglífica).

Egipto se desarrolló originalmente en dos zonas, el Alto Egipto (sur) y el Bajo Egipto (norte), y por mucho tiempo se conservó la terminología de «dos países». El centro político del Alto Egipto era Tebas, el del Bajo Egipto era Menfis. Entre ca. 1648 y 1540 a.C. la región del delta fue dominada por los hicsos, pueblo venido del Asia. Después estuvo en relaciones diversas con los asirios y los persas, unas veces sometido, otras veces independiente. Después de la dominación griega (303 a.C.), el principal centro cultural de Egipto fue Alejandría, pero ya la cultura es helenística.

Las principales relaciones de Egipto eran con Asia a través de la península del Sinaí o de la costa, ambas zonas desérticas, y también con el sur, donde vivían pueblos de menor desarrollo. Esta zona sur se llama en la Biblia Kush y se suele traducir por Etiopía o por Nubia, pero no coincide con la moderna Etiopía sino más bien con Sudán. Durante el período monárquico de Israel, Egipto fue dominado por una dinastía de origen nubio, hasta el tiempo de la dominación persa.

Estando Palestina en los límites entre Asia y África, es comprensible que haya tenido mucho que ver con Egipto, aunque en general Egipto no tuvo una política tan expansionista como Asiria y Babilonia. Muchas veces sirvió de refugio a pueblos asiáticos, debido a su fertilidad. En este contexto aparece la migración de la familia de Jacob a Egipto (Gn 37-50), donde con el paso del tiempo se convierten en esclavos de los egipcios. El hecho que aparece con mayor relieve en el Pentateuco es la liberación de los israelitas de la esclavitud (libro del Éxodo). Este hecho marcará toda la teología bíblica. Diversas vicisitudes se suceden durante el tiempo de la monarquía en las relaciones entre Egipto e Israel (cf. 1 Re 3,1; 10,28; 2 Re 23,29). La mención más antigua de Israel como pueblo, en textos no bíblicos, aparece en un monumento egipcio (estela de Merenptah [o Merneptah], ca. 1208 a.C.).

La influencia cultural de Egipto en Israel es mucho menor que la de otros pueblos vecinos. El influjo más probable se encuentra en la literatura sapiencial (cf. Prov 22,17-24,22 y las Enseñanzas de Amenemope). Egipto era visto en la Biblia ante todo como paradigma de idolatría (Sab 13-19). También aparecen varios oráculos contra Egipto: Is 19-20; Jr 46,2-26; Ez 29-32.

Persia

Los persas fueron un pueblo originario del centro de Asia que se estableció en lo que ac-



EL IMPERIO MEDO-PERSA

tualmente es Irán. Su lengua es de origen indoeuropeo. El primer rey conocido fue Ciro I (mediados del s. VII a.C.). En un primer momento estuvieron sometidos a los medos, un pueblo establecido al occidente de Persia con anterioridad. Ciro II (el Grande), vasallo de los medos, los venció y estableció un imperio que llegó a ser de los más grandes del mundo antiguo, extendido desde Grecia y Etiopía hasta la India. Los persas y los medos formaban los dos principales grupos del imperio. Los antiguos reinos se convirtieron en satrapías del imperio persa. Ciro II conquistó Babilonia y fue considerado por Israel como el elegido de Dios para castigar a sus antiguos opresores (2 Cr 36,22; Is 44,28; 45,1-7; 48,12-16). Ciro permitió (año 538 a.C.) el regreso de los judíos a Jerusalén y la reconstrucción del templo (Esd 1,1-4). Otros reyes persas mencionados en la Biblia son Jerjes (Asuero) (Esd 4,6; Est 1,1), Darío (Esd 4,5; 6,1.6; Ag 1,1; Zac 1,1). El libro de Ester está situado en la corte del rey Jerjes I (Asuero). El imperio persa finalmente sucumbió ante Alejandro Magno (333 a.C.).

Otros pueblos

Mencionaremos brevemente algunos otros pueblos que tienen una relación menos directa con la Biblia, sobre todo para el tiempo del AT.

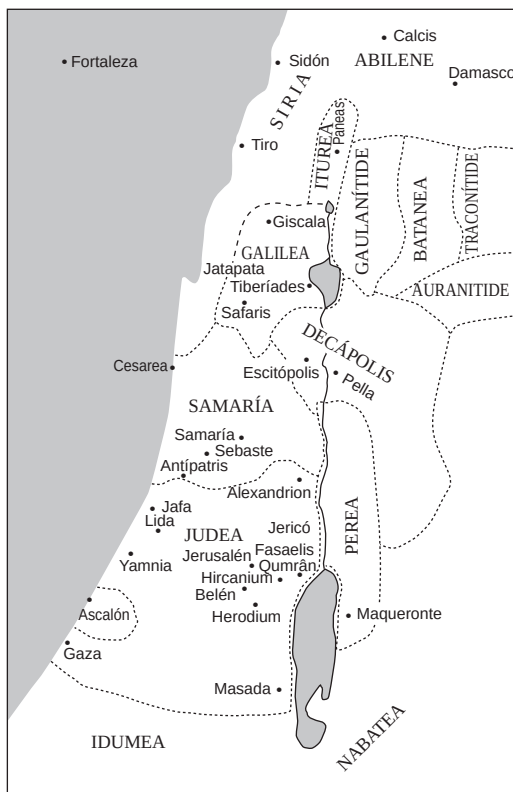
Ugarit. Cerca de la costa del Mediterráneo, en Siria, en un sitio conocido hoy como Tell Ras Shamra, floreció en el II milenio a.C. un reino que fue abandonado hacia 1180 a.C. Su importancia para la Biblia no está en que haya tenido relaciones directas con Israel, sino en que se encontraron textos religiosos, literarios, administrativos, epistolares, en ugarítico, una lengua semítica emparentada con el hebreo. Los textos proceden de los ss. XIV-XIII a.C.

Hititas. Los hititas fueron un pueblo de origen indoeuropeo que penetró en Asia Menor y formó uno de los grandes imperios del Medio Oriente antiguo en el II milenio a.C. Su centro se encontraba en la parte central de la actual Turquía. Su florecimiento se prolongó entre los años 2000 y 1180 a.C. aproximadamente. Aunque Palestina no hizo parte del imperio hitita, en varios libros bíblicos se mencionan los hititas como uno de los pueblos que habitaban originalmente el país de Canaán (cf. Gn 15,20; Éx 3,8; Jos 1,4). También hay menciones de algunos personajes concretos presentados como hititas (1 Sm 26,6; 2 Sm 11,3). Probablemente reflejan el conocimiento de la importancia que tuvieron en otro tiempo los hititas o se refieren a los grupos descendientes de los antiguos hititas que se habían mezclado con otros pueblos al norte de Palestina.

Grecia. Aparece ocasionalmente mencionada en los libros más antiguos de la Biblia bajo el nombre de Javán (Ez 27,13.19; Dn 8,21; Jl 4,6). Pero su importancia en la historia de Is-

rael comenzará solo a partir de las conquistas de Alejandro Magno (333-323 a.C.). A su muerte el reino se dividirá entre sus sucesores. Siria y Babilonia quedarán en manos de la dinastía de los Seléucidas, y en Egipto se establecerá la dinastía de los Lágidas; los judíos se verán sometidos a las políticas helenizantes de los reyes griegos y se verán involucrados en las luchas entre los dos reinos. Testimonio de la resistencia judía y de las luchas por la autonomía son los Libros de los Macabeos. La lengua griega se convertirá en la lengua común (al menos para los intercambios y gran parte de la literatura) en todo el Medio Oriente y gran parte del Mediterráneo. No es de extrañar que una buena parte de la literatura judía de fines de la era precristiana esté en griego. Alejandría en Egipto se convertirá en un centro de cultura helenística (traducción de la Biblia al griego, libros deuterocanónicos, Filón de Alejandría, varios libros judíos y muchos textos literarios y populares). El NT aprovechará esta unidad cultural para su difusión (véase también *Geografía del NT*).

Roma. En el AT los romanos aparecen mencionados solamente en los libros de los Macabeos (1 Mac 8; 12,1-4; 15,15-21; 2 Mac 4,11; 11,34-38). La dominación romana en Palestina comenzó el año 63 a.C., pero su importancia es sobre todo para el NT (véase *Geografía del NT*).



PALESTINA EN EL SIGLO I

Biblia y evangelización

Panorama de una crisis

Armando J. Levoratti

Todo el mundo habla hoy de crisis: crisis económica, crisis política, crisis cultural, crisis ecológica, crisis de valores. Esta inflación del concepto genera un desconcierto algo difuso pero profundo, que se agrava aún más porque no se logran definir con precisión las características, el origen y las consecuencias de la crisis.

La idea de crisis es aparentemente un concepto moderno, pero momentos críticos se han vivido siempre a través de la historia. La misma Escritura da testimonio de las crisis por las que atravesó el pueblo de Israel durante el período bíblico. Una de las más dramáticas para la fe yahvista fue sin duda la del exilio babilónico, que provocó el hundimiento de todas las certezas teológicas del pueblo. Los acontecimientos de 597/587 sacudieron los tres pilares sobre los que se apoyaba la identidad de Israel: el templo, la tierra, el rey. Bajo la dominación babilónica, una parte de la población fue llevada al destierro, el templo fue destruido y el último rey de Judá fue a morir en el exilio sin dejar un sucesor (2 Re 25,27-30). Sin embargo, esta situación de ruptura resultó ser una época de notable creatividad. La crisis del exilio puso a Israel frente a la necesidad de encontrar maneras nuevas de reafirmar su identidad y suscitó un considerable resurgimiento teológico.

Otra crisis, más traumática aún, fue la derrota infligida por los romanos en los años 67-73 d.C., que dejó al pueblo judío sin tierra y sin templo durante siglos. Esta derrota fue sin duda una terrible calamidad, pero no significó, como podía esperarse, la bancarrota completa del judaísmo tradicional. Ante todo, porque los miles de peregrinos que llegaban cada año a Jerusalén desde las regiones de la diáspora habían dado a sus hermanos de Palestina una importante lección, al demostrarles que gracias a la fiel observancia de la Torá se podía llevar una vida judía piadosa lejos del templo, del sacerdocio y de la tierra santa. Con Jerusalén desolada y el templo reducido a un

montón de ruinas, la población judía de Palestina que sobrevivió a la catástrofe se parecía en muchos aspectos a las comunidades de la diáspora.

Además, desde dos siglos antes de la derrota, las transformaciones internas de la vida judía habían traído a la escena una nueva clase de maestros religiosos –los de la secta farisea– que enseñaron al pueblo a practicar una forma de vida en todo conforme a la Ley. Dos siglos de instrucción farisea ganaron para el rabinismo a la mayoría de la población, que veía en aquellos maestros a los intérpretes autorizados de la Torá y consideraba normativas sus enseñanzas. Así, cuando la guerra contra Roma puso fin a las instituciones tradicionales del judaísmo, los jefes del fariseísmo se constituyeron en legisladores y árbitros de la sociedad judía.

Si la destrucción del primer templo, en el 587 a.C., había reivindicado a los profetas en su combate contra la idolatría y contra la política de los reyes y de las clases gobernantes de Judá, la destrucción del segundo templo, en el 70 d.C., tuvo un resultado paralelo en la lucha de los fariseos con otros movimientos dentro del judaísmo. Estos grupos no desaparecieron de un día para otro; pero el fariseísmo se volvió muy pronto sinónimo de judaísmo y el liderazgo de los rabinos hizo que la comunidad judía pudiera sobrevivir y afrontar exitosamente circunstancias tan adversas. Los judíos dejaron de ser un pueblo con su centro geográfico en Jerusalén, y formaron una nación dispersa desde Persia y Mesopotamia en Oriente hasta Roma y tal vez España en Occidente. El grupo palestinese, aunque en un tiempo fue mayoría, constituía solamente una comunidad entre muchas. Las comunidades de Alejandría, Antioquía, Rodas y Roma eran igualmente miembros del mismo pueblo, tanto a los ojos de los judíos como de los gentiles. La sinagoga pasó a ser el lugar en que cada comunidad se reunía para orar y para escuchar a sus maestros, que trataban de asegurar la vi-

gencia de la Torá incluso después de la catástrofe. Y de allí surgieron los grandes maestros del Talmud, que se convirtieron a su vez en norma para toda la enseñanza futura.

La palabra «crisis»

La palabra *crisis* procede del verbo griego *krínein*, que significa «separar», «demarcar». Luego el término se introdujo en el ámbito jurídico y pasó a significar «distinguir», «discernir», «juzgar». Las versiones griegas del AT reasumieron las connotaciones jurídicas de *krinein* y *krisis* para traducir las raíces hebreas *ryb*, *dyn* y sobre todo *shpt* («juzgar»). *Krisis* equivale al hebreo *mishpat* y significa «juicio». En la literatura profética y apocalíptica la palabra *krisis* adquiere una dimensión escatológica, perceptible también en el NT. Indica la intervención de Dios como juez y salvador al fin de los tiempos.

Desde Galeno, en el s. II d.C., *krisis* se convierte en un término técnico de la medicina y designa el punto decisivo de inflexión: a partir de ese punto crítico, el paciente sana o sucumbe a la enfermedad.

Estas tres acepciones pertenecen a ámbitos específicos: en la esfera jurídica, *krisis* evoca el discernimiento necesario para distinguir al inocente del culpable; desde la perspectiva escatológica se sitúa entre el mundo antiguo y la salvación futura; en patología médica marca el punto de inflexión entre la salud recuperada o la muerte.

A partir del s. XVII, la palabra «crisis» se convirtió en un vocablo de uso corriente en Europa. Leibniz emplea el francés *crise* para describir la situación europea: «Europa se encuentra ahora en un estado de cambio y en una crisis como nunca lo estuvo desde el imperio de Carlomagno». En la segunda mitad del s. XVIII, «crisis» pasó a ser un término técnico de la reflexión sobre la historia pasada y presente, de un modo especial en el contexto de la Revolución francesa. Ese término permitió afrontar ideológicamente las transformaciones que sacudían a Europa.

Jean Jacques Rousseau utilizó la palabra «crisis» para afirmar que la sociedad de su tiempo estaba cercana a su fin. Desde su perspectiva profético-utópica, después de la crisis debía surgir la sociedad ideal, caracterizada por la igualdad de todos los seres humanos.

En el s. XIX fueron sobre todo los hegelianos de izquierda los que recurrieron al vocabulario de la crisis para fundamentar su esperanza en una nueva sociedad. El término se puso al servicio de una filosofía de la historia que legitimaba una ideología revolucionaria. La crisis era una etapa necesaria hacia la apoteosis (la negación) y anunciaba la abolición definitiva del odiado *ancien regime*.

En esta misma línea se inscribe la obra de Marx y Engels. Desde el comienzo del s. XIX, la crisis había entrado en el ámbito de la economía. Era una ruptura en el movimiento cíclico del proceso económico, que debía desembocar en la rebelión del proletariado y en la sociedad sin clases. Más tarde, el mismo marxismo pasó por una serie de etapas críticas, cuyos ejemplos más significativos son la caída del muro de Berlín y el desmoronamiento de la Unión Soviética.

La crisis religiosa contemporánea

1) Por diferentes motivos, la cultura contemporánea dificulta enormemente el acceso a los valores religiosos. En primer lugar, debido a la *aceleración de la historia*. La vida en los países civilizados transcurre a un ritmo vertiginoso. Para caer en la cuenta de esta aceleración solo hace falta observar el frenesí con que se negocia en las bolsas de valores o el afán de los periodistas por llegar primeros al lugar donde acontecen las noticias. Las cosas envejecen y pasan con extrema rapidez. Para la gente joven, hechos ocurridos hace diez o quince años pertenecen a una época ya lejana y casi inmemorial. Se tiene la sensación de que todo lo que viene del pasado es algo caduco, y de esta sensación nace la dificultad para discernir, en las tradiciones humanas, los valores permanentes y lo que con razón puede o debe ser cuestionado.

Todo el mundo está en camino, marcado ya por la nueva situación, pero sin haber entrado en ella de manera consecuente y uniforme. Se tiene el convencimiento de haber iniciado un nuevo proceso histórico, que se presenta como irreversible e impone un modo global de pensar y de sentir, de esperar y de actuar. Ya no bastan los retoques o los pequeños ajustes. Las circunstancias requieren un replanteo de los problemas y un proyecto renovador que conmuevan y hagan nuevas todas las cosas.

En su novela *Las ciudades invisibles*, Ítalo Calvino imagina una ciudad, «Leonía», donde la fortuna y la felicidad se miden sobre la base de las cosas que se desechan sin ningún pesar. Es, comenta el sociólogo Zygmunt Bauman, «el modelo actual». Desde que el mundo es mundo, la perdurabilidad fue siempre un valor. Hoy, en cambio, nada está fijo ni garantizado. Los factores que predominan son la transitoriedad, el rápido descarte, la no conservación, porque lo que se conserva puede ocupar el lugar de cosas siempre «nuevas y mejores».

Las épocas de plenitud, satisfechas de sí mismas, son un hecho del pasado. Ya no se piensa que mañana va a ser en todo igual a hoy. Es imposible avanzar por un camino idéntico al recorrido antes, y el que se conforma con lo ya aprendido queda fuera de la competición. Pero, por otra parte, no sabemos

lo que va a pasar mañana, y lo imprevisible del futuro despierta, a un mismo tiempo, nuevas esperanzas y una angustia difícil de superar. En el futuro todo es posible: lo mejor y también lo peor.

En un horizonte abierto a todas las posibilidades, la herencia del pasado suscita escaso interés. La disociación del pasado y el presente parece ser el hecho más generalizado de nuestra época. Ciertamente lo es en los países industrializados. Pero reflejos de esta convicción llegan también a los países pobres, sobre todo, a los sectores que siguen de algún modo el ritmo de la tecnificación. Hoy la tendencia predominante es someter a discusión todo lo que nos llega de otras épocas. Hay moralistas que no dudan en afirmar: «Es necesario hacer tabla rasa de la moral tradicional y recomenzar absolutamente de nuevo». En lo que respecta al cristianismo, no siempre se alcanza a distinguir lo que en él es fidelidad a una tradición irrenunciable y lo que es vestigio de un tiempo y una cultura que ya no son los nuestros.

Por supuesto, no todo el mundo vive al mismo ritmo. Hay sitios en que la vida ha transcurrido y aún transcurre con imperturbable monotonía y donde parecería que «nada nuevo sucede bajo el sol». Pero apenas penetra en esos sitios una señal de civilización (la música moderna, la informática, un aeropuerto, el turismo, la televisión), el ritmo de vida y la mentalidad de la gente, especialmente de los jóvenes, empieza a cambiar con sorprendente rapidez. También aquí el proceso de secularización avanza de manera constante, aunque a veces parece imperceptible.

2) En segundo lugar, la civilización actual es en extremo *absorbente*. Mientras que un número incontable de personas sufren las consecuencias de la falta de empleos, otras están siempre sumergidas en las innumerables tareas que se les vienen encima como una avalancha. Se vive prisionero en un mundo de proyectos, de compromisos y negociaciones, y en medio de ese tráfico social y familiar es casi imposible tomar distancia y encontrar una especie de oasis para el silencio, la reflexión y la oración. En cada momento de nuestra existencia somos prisioneros de actividades y exigencias siempre más apremiantes. Ya no queda lugar para el silencio y la gratuidad que hacen posible la presencia del elemento contemplativo en la vida personal.

En este modo de vida, aun sin quererlo, las cosas se organizan de tal manera que Dios termina por desaparecer. Los ritmos de trabajo promueven una secularización siempre creciente, y esto plantea el problema del futuro de la religión en un mundo que avanza y se transforma con inusitada rapidez.

La desigualdad reinante en el mundo no permite generalizar demasiado, e impide hablar, por ejemplo, de la impresión que nuestra

época tiene de sí misma. Hay demasiadas diferencias entre ricos y pobres, entre gente que mantiene un elevado estilo de vida y otra que vive al borde de la miseria o en un nivel de supervivencia. Pero lo que sí podría decirse es que nuestra época tiene algo de agonía y algo de nuevo nacimiento. De ahí dos de sus características, aparentemente contradictorias: es consciente de sus realizaciones y, a la vez, se siente insegura de su destino; está orgullosa de sus fuerzas y las teme al mismo tiempo.

3) Históricamente, las instituciones «modernizadoras» por excelencia han sido el moderno capitalismo industrial y el moderno estado burocrático. El surgimiento del capitalismo ha transformado dramáticamente las viejas instituciones jerárquicas, representadas sobre todo por la Iglesia y la realeza, y ha dado origen a las distintas formas de regímenes democráticos. El poder político ya no está investido de un derecho divino. El antiguo orden sacralizado por una autoridad trascendente ha debido ceder ante el concepto de autoridad fundada en el pueblo y, al menos teóricamente, puesta al servicio del consenso popular. De este modo ha surgido un orden nuevo, fundado en la *razón*, que suplantó al viejo concepto de la autoridad procedente de Dios y sostenida por principios inmutables (aunque con demasiada frecuencia la pretendida racionalidad ha degenerado en demagogia populista, como ya en la antigüedad lo había previsto Platón).

Al mismo tiempo, y con no menos eficacia, los factores modernizantes han contribuido a transformar el concepto de «verdad».

El mundo occidental mantuvo vigente durante milenios un concepto de verdad que hunde sus raíces en la tradición filosófica iniciada en Grecia. La verdad es definida como *adequatio rei et intellectus* y se funda en los primeros principios que la mente capta intuitivamente, sin necesidad de ser demostrados. Uno de estos principios —el de no contradicción— hace que la verdad se establezca sobre la base de una exclusión: afirmar una cosa es excluir la contraria como falsa, ya que una y la otra no pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Tal concepción confiere a la verdad un carácter absoluto, que tiende a rechazar las otras alternativas. Y cuando esta noción se aplica al campo religioso, resulta fácil concluir que la religión verdadera tiene que excluir a las otras religiones como erróneas (o a considerar como un bien propio todo lo bueno que cree encontrar en ellas).

Sin embargo, hoy no son pocos los que han denunciado este modo excluyente de concebir la verdad. La ciencia experimental, por ejemplo, ya no pretende fundarse en conocimientos ciertos y definitivos, sino en las hipótesis más probables. De hecho, la historia ha demostrado, a veces dramáticamente, que muchos juicios considerados absolutos y definitivos

vos se han derrumbado al entrar en contacto con nuevas evidencias o al chocar con otras culturas. Y de estas experiencias se ha extraído una lección para no incurrir en los errores del pasado.

En un terreno mucho más amplio, que abarca a vastos sectores de la sociedad, la relativización de la verdad tiene un carácter más bien difuso y no está tan bien definida. La amplitud, la abundancia y la diversidad de la información transmitida por los medios masivos de comunicación han producido en muchísima gente la quiebra de certezas antes firmemente arraigadas. Ya no existe únicamente la visión del mundo heredada de la tradición y sostenida por las instituciones religiosas. En los medios resuenan múltiples voces, y los mensajes que se emiten (sobre todo en materia política) son casi siempre contradictorios. Las personas se ven confrontadas con distintas formas de comportamiento, con una multiplicidad de códigos y con escalas de valores poco compatibles entre sí, y esta situación, al mismo tiempo que promueve el desarrollo de la autonomía personal, lleva a una erosión de los sistemas culturales y a una relativización de las normas éticas.

Hay que contar asimismo con el advenimiento de la conciencia histórica, que implica, ante todo, la historicidad del conocimiento. El pensamiento clásico había concebido al «hombre» como un ser natural, dotado de características constantes e invariables. El pensamiento moderno ha descubierto, en cambio, que el ser humano es un ser histórico, sometido con el paso del tiempo a transformaciones profundas en su ser, en su trato con la naturaleza y en sus relaciones con la sociedad. Las consecuencias de este descubrimiento han sido incalculables, y su influencia se ha hecho sentir especialmente en el campo ético, jurídico, pedagógico y religioso. Mientras que en la antigua comprensión estática y naturalista de la realidad los principios y normas se imponían como universales y absolutos, el creciente afianzamiento de la conciencia histórica los ha transformado en fenómenos condicionados por el tiempo y la cultura (es decir, relativos y cambiantes).

En consonancia con el desarrollo de la conciencia histórica, el tiempo de la modernidad (aún no contrarrestado del todo por el escepticismo posmoderno) se ha convertido en un tiempo frenéticamente lanzado hacia delante, como carrera ininterrumpida hacia el crecimiento, el progreso o la sociedad opulenta. En su origen más remoto, se opone a la idea del eterno retorno de las cosas y tiene un trasfondo bíblico: la espera del Mesías o de la segunda venida. Pero ahora se ha despojado de toda connotación religiosa y se ha secularizado, si bien sigue latiendo en él la utopía de la salvación futura.

De acuerdo con una opinión bastante frecuente, la «causa del hombre» aún sigue vin-

culada al progreso económico y técnico. Pero también se ha perdido de vista el horizonte, y todo el movimiento se reduce cada vez más a la mera aceleración, que no sabe adónde va y que pretende compensar la falta de sentido con la reactivación de la marcha. Para contrapesar esta angustiosa fragmentación del sentido, muchos separan el trabajo alienante de su intimidad personal, y buscan un refugio en los pequeños oasis de la vida privada o en las compensaciones de «pequeña trascendencia».

4) Después que se consolidó la separación de la Iglesia y el Estado, no son pocos los que disocian por completo la sociedad civil de la religiosa y no admiten que se establezca ninguna relación entre ellas. El Estado democrático asegura por principio el pluralismo religioso, pero considera al mismo tiempo que la Iglesia no tiene nada que decir ni aportar en el campo social. El complejo entramado de la vida social ha quedado en manos de las ciencias humanas, especialmente de la economía política.

Max Weber hace una descripción descarnada del aparato estatal burocrático y del *homo politicus* que forma parte de él. En su comportamiento ideal, dice el célebre sociólogo, este aparato maneja los asuntos políticos, incluso la imposición de sanciones y castigos, conforme a las normas racionales del ordenamiento legal. El político tiene que actuar sin consideraciones por la persona, *sine ira ac studio*, sin odio y, por tanto, sin amor. En razón de esta despersonalización, y por mucho que se pretenda lo contrario, el Estado burocrático es, en aspectos relevantes, impermeable a la moralización. No se sustenta en deberes personales de piedad y compasión, ni se atiene al mérito del caso concreto individual, manifestado precisamente en la «consideración a la persona». Puede practicar, y de hecho practica, políticas de beneficencia social, pero todo el desarrollo de las funciones políticas del Estado, de la justicia y de la administración, está reiterada e ineludiblemente regulado por el pragmatismo objetivo de las «razones de Estado».

El Estado es además una asociación que reclama para sí el monopolio del *uso legítimo de la violencia*. Su objetivo irrestricto consiste en salvaguardar (o modificar) el reparto externo e interno del poder, y por tanto la comunidad política debe apelar necesariamente a la violencia y a los medios coercitivos frente a los enemigos internos y externos. El Sermón del monte dice: *No resistirás al mal*. El Estado, por el contrario, afirma: «Tendrás que hacer triunfar la justicia mediante el uso de la fuerza; si no, serás responsable de la injusticia». Si falta este último elemento, el Estado deja de existir y surge en lugar de él el anarquismo del pacifista¹.

De acuerdo con la forma más radical de laicismo, la Iglesia no tiene nada que decir ni

aportar al complejo mundo social. O, peor aún, se da por supuesto que habla únicamente para condenar o reprimir algún nuevo avance de la sociedad moderna, especialmente en el campo de la sexualidad humana y de la biotecnología.

5) Por último, es importante tener presente que la crisis contemporánea no ostenta un rostro visible. En ella parece cumplirse la sentencia de Nietzsche: los grandes pensamientos avanzan silenciosamente sobre «patas de paloma». La crisis se insinúa dondequiera que pasa e imprime a su paso huellas imborrables. Penetra de manera casi imperceptible, sin hacer mucho ruido, y no se instala en un sitio determinado sino que hace sentir su presencia en todas partes e invade todos los espíritus. De ahí su eficacia muchas veces temible. Una vez que entra, ya no hay fuerza capaz de expulsarla.

Las reflexiones que siguen no pretenden dar un cuadro completo de la situación. Los hechos son tan variados y complejos que se resisten a todo esfuerzo de síntesis y pueden servir de base a los diagnósticos más contradictorios. De ahí que no falten razones para arriesgar toda suerte de interpretaciones y pronósticos sobre el futuro del cristianismo y de la religión en general.

Una advertencia previa

Es necesario dejar bien claro que la crisis por la que atravesamos como Iglesia no se debe *básicamente* al hecho de que muchos antiguos creyentes han perdido la fe o han vuelto la espalda a los valores de la tradición cristiana. Sin duda, tanto las personas como los movimientos y grupos eclesiales han atravesado y atraviesan todavía por períodos de duda, de abatimiento y de pérdida del entusiasmo por la confesión y el anuncio de su fe. Muchos creyentes han abandonado su participación en la vida de la Iglesia, y no es necesario recurrir a las estadísticas para comprobar la considerable disminución de las prácticas religiosas en amplios sectores de la sociedad. Esta disminución es un hecho comprobado, pero no está allí la verdadera causa de la crisis. Al contrario, habría que decir, más bien, que esta situación es el *efecto* y no la *causa* de una realidad más profunda.

Otros creyentes repiten con monótona superficialidad que la crisis debe ser atribuida a los *adversarios* de la Iglesia. Ciertamente, sería ingenuo negar que muchos celebran el debilitamiento social e institucional de la Iglesia y que tratan de fomentarlo en la medida de sus posibilidades. Pero este diagnóstico es incluso menos satisfactorio que el anterior: resulta demasiado simplista imputar todos los males única o principalmente a la virulencia de los ataques dirigidos contra la Iglesia.

Por eso, una vez descartadas estas explicaciones insuficientes, aún queda por aclarar a qué se debe realmente el debilitamiento cultural de la Iglesia (un debilitamiento encubierto algunas veces por algunos hechos esporádicos en los que parece revivir su antiguo esplendor). Para dar con una interpretación satisfactoria, es indispensable tener bien presente que la Iglesia vive y actúa en el mundo y que sus miembros están expuestos al impacto que inevitablemente ejerce sobre ellos el curso de la historia. Estar en el mundo sin ser del mundo es la consigna dada por Jesús a sus discípulos, pero el simple hecho de «estar» hace que se establezca entre los cristianos y su entorno cultural una sutil e intrincada red de relaciones y de influencias recíprocas.

Las causas reales de la crisis

Si se miran las cosas serenamente, se advierte que la crisis se debe básicamente a la repercusión, en la Iglesia misma y en la vida de sus miembros, de cambios culturales y sociales que se han impuesto y expandido en forma creciente, hasta alcanzar una dimensión mundial. Un mundo desaparece y otro está emergiendo, sin que existan modelos preestablecidos para construirlo planificada y sistemáticamente. De ahí esta consecuencia ineludible: la figura del mundo que se va construyendo a toda prisa y sin pausa está todavía muy lejos de ofrecer un perfil definido.

En los últimos siglos, la Iglesia no ha estado a la vanguardia de los procesos históricos, sino que ha mostrado con frecuencia una obstinada tendencia a solidarizarse con la figura del mundo en vías de extinción. Ella se encontraba bien instalada en el mundo a cuya constitución había contribuido ampliamente, y se resistía a introducir los cambios necesarios para adaptarse a las nuevas circunstancias. Una notable falta de discernimiento le impedía analizar con objetividad y lucidez los signos de los tiempos, y le hacía pensar que la renuncia a ciertas formas contingentes la ponía en peligro de traicionar su fe y aun de perder su propia identidad.

En lo que respecta a la Iglesia católica, como lo señala el P. Joseph Thomas, el Concilio Vaticano II «fue una afirmación serena de la fe de la Iglesia. Una fe que la Iglesia quiere proponer a todos, con la tranquila audacia que le otorga el Espíritu y que irradiaba Juan XXIII. Pero la fe no funciona así. Los Padres conciliares no se han preguntado nunca por qué resulta tan difícil creer hoy en día. Han hecho como si ya toda la Iglesia fuera un pueblo de creyentes. Han dado por descontado la existencia de una fe robusta en los cristianos y una gran disponibilidad a creer en todos los seres humanos»².

El error consiste en no identificar al verdadero enemigo. Se piensa equivocadamente que la Iglesia tiene que luchar contra fuerzas hostiles tan bien estructuradas como ella misma. Por eso se organizan movilizaciones contra un adversario concreto –el racionalismo, el hedonismo, el consumismo, el mundo, la carne– cuando en realidad ella es víctima de una adversidad tan invasora como intangible y asimétrica. El Vaticano II tuvo en cuenta la existencia del ateísmo. Sin embargo, objeta el P. Thomas, los Padres conciliares se limitaron a denunciar un humanismo ateo reflexivo y sistemático sin mencionar para nada el *humanismo de indiferencia*. «Este silencio, esta omisión, es sin duda causa de dolorosos despertares a la realidad y de un profundo desencanto». Las religiones de hoy en día harían mal en mostrarse encarnizadas con un enemigo armado de pies a cabeza como ellas y contra ellas. Lo que en realidad queda en pie es un profundo indiferentismo, que al fin siempre sale ganando³.

Los llantos, el rechinar de dientes, el sonido de tambores por esta nueva situación han desaparecido. El acontecimiento vive su vida como si no pasara nada. Más aún, al hablar de las masas europeas que dejan atrás usos y costumbres del pasado, un analista comenta: «Si dedicaran un solo pensamiento a ese tema, numerosos suecos, ingleses, franceses, alemanes o daneses dirían que se sienten felices de haberse liberado de una divinidad que los amenazaba con el fuego del infierno... y que, en lo que respecta a la tarea de gestionar providencialmente el mundo, parece estar haciendo un mal trabajo»⁴.

La preocupación por el futuro y el deseo de hacer los reajustes necesarios para enfrentar la nueva cultura emergente no es exclusiva de la Iglesia. En realidad, la incertidumbre sobre el futuro afecta profundamente a todos los sectores de la actividad humana. Para comprobar la existencia de esta inquietud, solo hace falta prestar un poco de atención a las innumerables investigaciones que se realizan en los campos de la sociología, la filosofía y la economía política, o repasar las reflexiones sobre los problemas de identidad nacional y sobre el incierto porvenir de la cultura y de las tradiciones autóctonas. En estos campos de investigación se entremezclan, a veces en forma desordenada y caótica, los análisis científicos más rigurosos con los pronósticos apocalípticos o prospectivas rayanas en la utopía y aun en el utopismo.

Dentro mismo de la Iglesia

La crisis se ha instalado dentro de la Iglesia tanto como fuera de ella. La necesidad de enfrentar una situación sin precedentes suscita con frecuencia un sentimiento de culpa por

los males que se cree haber cometido o tolerado. Pero aún más graves son las sospechas y acusaciones que unos miembros de la Iglesia lanzan contra otros, en función de las diferentes sensibilidades y tradiciones espirituales que cada uno tiene como punto de referencia. De ahí la tentación insana de romper la comunión eclesial buscando, señalando y segregando a los pretendidos culpables.

Las acusaciones más mordaces provienen por lo general de los grupos conservadores y fundamentalistas. Todo lo nuevo aparece como una amenaza que termina finalmente en la pérdida de la propia identidad católica. Aferrados a una rígida concepción de la verdad, estos grupos pretenden captar la realidad tal cual es y no admiten la disidencia ni la apertura a lo diferente. Por otra parte, la vida religiosa se ha mostrado siempre propensa a utilizar severos mecanismos de control para eliminar la disidencia. En un primer momento se trata de reforzar la adhesión afectiva para provocar la renuncia a todo tipo disconformidad o desacuerdo; y si este procedimiento no resulta del todo eficaz, los disidentes son castigados, en forma real o simbólica, con expulsiones, discriminaciones y hasta con amenazas de condenación eterna.

Junto a la tentación del resentimiento, que lleva a la búsqueda y denuncia de los presuntos responsables de la crisis, se advierte en algunos sectores el surgimiento de posiciones extremas, ajenas a todo realismo. Una de ellas es la nostalgia de épocas pasadas, en las que el principio de autoridad parecía imponerse de manera indiscutible. Otra salida, tan frecuente como ilusoria, es el sueño de un retorno a la llamada «cristiandad».

La necesidad de examinar la crisis

La necesidad de situarse con plena lucidez y realismo en el propio contexto sociocultural no es para la Iglesia un elemento opcional o aleatorio, sino la condición indispensable para el eficaz cumplimiento de su misión. Ante todo, porque el mensaje del evangelio nunca es anunciado en un vacío histórico y cultural, sino que se realiza siempre en las condiciones de vida propias de grupos humanos con rasgos bien definidos. Pero quizá más todavía porque la predicación del evangelio tiene una irrenunciable dimensión profética. La Iglesia, en efecto, no puede llamar a una vida conforme al evangelio sin identificar y combatir las conductas, las mentalidades, las estructuras y los mecanismos económicos y sociales que son incompatibles con el evangelio y con la justicia del reinado de Dios. Como el profeta Jeremías, la Iglesia está llamada a edificar y plantar, pero no sin antes arrancar muchas espinas y malezas de opresión, injusticia y crueldad (Jr 1,10). O en pala-

bras de Pablo VI: la Iglesia debe atreverse a transformar, «con la fuerza del evangelio, los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida que no están en consonancia con la Palabra de Dios y con el designio divino de salvación» (*Evangelii nuntiandi*, 19).

Esta función profética es parte esencial de toda acción evangelizadora, y para poder llevarla a cabo es preciso tomar conciencia del contexto histórico y cultural en el que la Iglesia debe dar cumplimiento a su misión. Una mirada serena y un análisis lúcido son elementos indispensables para todo proyecto futuro.

Los siguientes son algunos síntomas o manifestaciones de la crisis. Estas manifestaciones no se dan todas a un mismo tiempo ni de la misma manera en todas partes. Aparecen más bien *separadamente*, aquí y allá, muchas veces de manera difusa y casi imperceptible. Pero una vez que se hacen presentes es muy difícil (si no imposible) erradicarlas. Inevitablemente, el trabajo pastoral tendrá que hacer frente a uno de estos síntomas, y quizá a varios a la vez.

Obviamente, la descripción de una crisis insiste con notoria parcialidad en los aspectos negativos que caracterizan una determinada situación. Esta selectividad puede hacer pensar que todo está irremediablemente perdido y que es inútil ponerse a trabajar para producir en la sociedad cambios significativos. Sin embargo, tal conclusión sería desacertada, porque no todo es negativo en el desarrollo de la civilización moderna y posmoderna. También existen los cambios positivos, y sería conveniente poner de manifiesto, en una descripción paralela, no ya los elementos que configuran la crisis sino los aspectos positivos que abren una puerta a la esperanza.

En las páginas siguientes se habla, por ejemplo, de la familia y de una nueva forma de individualismo. En lo que respecta a la primera, es evidente que los principios éticos que informan las relaciones familiares han cambiado considerablemente. La diversidad de las formas de convivencia y la posibilidad de las rupturas matrimoniales son hechos que dan que pensar. Pero no todos los cambios han sido para peor. Por ejemplo, el nivel ético del matrimonio actual, que se apoya en el principio de igualdad entre los cónyuges, es mucho más elevado que el del matrimonio tradicional, fundado en la autoridad del varón y en la consideración de la mujer casada como menos capaz y sometida a la obediencia de su marido.

También el individualismo, en su misma ambigüedad como hecho moral, no es pura y simplemente el elemento disgregador de la sociedad. Es verdad que las sociedades individualistas modernas son menos cálidas y aco-

gedoras que las comunidades tradicionales, en las que cada uno se siente parte de un gran todo. El individualismo no ignora que cada individuo es fruto de la colectividad en la que nace y de la historia que comparte con otros. Pero percibe al mismo tiempo que lo importante no es lo que las circunstancias no elegidas hacen de nosotros, sino lo que nosotros, con nuestras decisiones, hacemos a partir de las circunstancias que nos toca vivir. De ahí que el individualismo sea un terreno fértil para que cada uno sea aceptado como persona con su dignidad propia, sea cual fuere el color de su piel o su procedencia étnica. El auténtico individualista, en efecto, lo es para sí mismo y para los demás. Por tanto, no admite o rechaza a los seres humanos por el bloque racial a que pertenecen, ni pone barreras infranqueables entre «los nuestros» y «los de fuera». Tampoco se preocupa por averiguar la genealogía de cada uno antes de darle la mano, ni cree que los países tienen que estar formados por «los de aquí», «los de siempre» y «los que son como nosotros»⁵.

Algunos síntomas de la crisis

1) *El declinar de las prácticas religiosas.* El ya señalado descenso de estas prácticas es uno de los índices que configuran el contexto de la crisis. La Iglesia se vuelve cada vez más «invisible», más reclusa en el ámbito de lo privado. Los valores cristianos ya casi no circulan en los medios políticos, artísticos y universitarios, al menos con el sello de su pertenencia originaria al cristianismo. Más aún, la referencia a cuestiones de carácter religioso en los medios masivos de comunicación tiene que ver casi siempre con algún escándalo (la conducta sexual de los clérigos, las finanzas del Vaticano) o con un acontecimiento más o menos llamativo (el fin de un pontificado y la elección de un nuevo Papa).

Frente a esta situación, no puede escapar a la atención de los analistas la notable disminución, especialmente entre los jóvenes, del sentimiento de pertenencia a la Iglesia. La religión ni les interesa ni los molesta: les resulta aburrida y nada estimulante. Una clara señal de esta progresiva desafiliación la ofrecen los jóvenes de todos los niveles sociales –cada vez más numerosos– que se deciden a vivir «en pareja» sin establecer ningún vínculo jurídico o sacramental. A esto se suma la proliferación de los divorcios y separaciones, que hoy en día han perdido mucho de su carácter traumático y tienden a ser vistos como algo normal.

En el documento preparatorio de un capítulo general de abades benedictinos se lee que «la situación de nuestros monasterios es un espejo de la situación general de la Iglesia en nuestras latitudes». Los monasterios se va-

cían. Otras estadísticas muestran que las parroquias no siguen rumbos diferentes. Incluso se piensa que pronto parecerá normal en Alemania lo que recomendaba el obispo de Hildesheim: que el domingo se celebre una sola eucaristía en las parroquias. Si no se reúnen más fieles, es importante que la celebren como una comunidad.

Esta situación es particularmente clara en el así llamado Primer Mundo. No lo es tanto en los países de América Latina, donde es fácil encontrar comunidades cristianas de una enorme vitalidad. Pero esa presencia no debe llamar a engaño, ya que entre los cristianos *bautizados* hay muchos que mantienen ciertas prácticas religiosas más por rutina o compromiso familiar y social que por convicción personal. Su religiosidad consiste en amoldarse a ciertos ritos (bautismos, bodas, funerales) quizá por miedo a una desgracia o por temor al infierno.

Esta situación tiene un efecto considerable. Una persona no puede vivir en total contradicción con su medio ambiente. En rigor, no es que sea imposible, sino que se requiere una enorme fuerza de voluntad y una convicción demasiado firme para seguir el propio camino cuando el resto del mundo marcha en otra dirección.

Estos datos poco discutibles permiten hablar de la Iglesia como de una *minoría* dentro de las naciones tradicionalmente católicas, si por minoría se entiende, no a todos los bautizados, sino únicamente a los creyentes que mantienen una vinculación más o menos estrecha con una parroquia o un movimiento eclesial. Es evidente, en efecto, que existe una enorme desproporción entre el número de los bautizados en la Iglesia católica y el de los católicos practicantes.

Tal distinción está a la vista de todos. Sin embargo, por una extraña paradoja, la opinión pública sigue considerando al catolicismo como mayoritario en América Latina. Si lo fue en el pasado –se dice–, no hay motivos para pensar que no lo siga siendo en la actualidad. De hecho, él está presente en nuestro paisaje geográfico –las iglesias en el centro de los poblados, los nombres cristianos dados a ciudades, calles y provincias, algunas imágenes diseminadas en distintos lugares, los feriados en algunas fiestas religiosas...– y esta presencia basta para atribuir a la Iglesia católica un poderío misterioso y oculto, tanto en el ámbito político como económico. De ahí se concluye que ella aún mantiene intacta su capacidad de dominación y se le atribuye un influjo que poco o nada tiene que ver con la realidad.

Este error de apreciación es particularmente pernicioso, porque nuestras sociedades se precian (y está muy bien que lo hagan) de favorecer a las minorías. Uno puede sentirse orgulloso de pertenecer a una minoría, porque

las minorías han sido y son muchas veces oprimidas, incomprendidas o marginadas. Las mayorías, en cambio, gozan de una posición dominante en el entorno social y pueden beneficiarse con toda clase de privilegios. Por tanto, ciertos medios se permiten atacar realidades y símbolos ligados al catolicismo (pretendidamente dominante), mientras que se abstienen de criticar a las minorías indígenas, judías, musulmanas o protestantes. Por otra parte, es bien sabido que la Iglesia católica suele hacer muy poco para defenderse de tales ataques, y si lo hace tiene que prepararse para asistir a un recrudecimiento de las hostilidades.

2. *La emergencia de una nueva forma de individualismo.* En coincidencia con el surgimiento de la llamada cultura posmoderna, lo sagrado se ha visto sometido a un desplazamiento siempre creciente. Ya no radica en los elementos naturales, como sucedía en un pasado secular e incluso milenarista, sino que su lugar propio es ahora el propio ser humano en su singularidad consciente y responsable, en su autonomía y libertad, brevemente, en su inalienable dignidad.

Este cambio reviste una gran trascendencia, porque se trata de un desplazamiento que no cesa de ir en aumento y que parece ser irreversible (al menos en lo que puede preverse para un futuro más o menos cercano). Antes, el ser humano tomaba conciencia de su dignidad a través de la religión, y en la época moderna, sobre todo a partir de la Ilustración, a través de la ciencia y de la ideología. Pero esa conciencia provenía siempre de alguien o de algo situado más allá, anterior y superior al ser humano mismo. Este alguien o algo –Dios, la Razón, la Naturaleza, la Historia– exigía obediencia y mantenía a las personas en un estado de sometimiento y dependencia. Ahora, por el contrario, la conciencia de la propia dignidad radica en uno mismo, y aunque se la conciba como venida de fuera, el principio de validación único y supremo está en el mismo sujeto, que consciente o tácitamente no la delega en ningún otro. Prueba fehaciente de esta nueva situación es la afirmación de los derechos humanos como algo que se impone por sí mismo, sin necesidad de fundamentarlos filosóficamente o teológicamente.

El hecho más significativo es que este desplazamiento no es fruto de una planificación social y cultural. En ningún caso viene de grandes teóricos, como los que estuvieron en los orígenes de la modernidad. Los pensadores que se ocupan de estos procesos tratan de interpretarlos, definirlos o explicarlos, pero de ningún modo son sus propulsores o creadores. En realidad, se trata de un cambio involuntario, que poco a poco lo invade todo. De ahí la progresiva disolución de las formas tradicionales de lo sagrado.

La individualización de las personas y la desintegración sufrida por la sociedad son dos fenómenos correlativos. El ser humano emergió como sujeto individual cuando la sociedad comenzó a perder su cohesión y se empezó a tomar conciencia de la diferencia entre la vida personal y la de una colectividad aparentemente eterna (el Sacro Imperio medieval). En el transcurso de este proceso, la vida del individuo se transformó en un valor absoluto e irremplazable.

Con el desarrollo del liberalismo, la idea de individualidad se desprendió de sus fundamentaciones metafísicas o religiosas y se convirtió simplemente en una síntesis de los intereses materiales del individuo. El individualismo, en efecto, es el corazón de la teoría y la práctica del liberalismo burgués, que concibe el progreso de la sociedad como el resultado automático de la competencia y los intereses encontrados en el escenario del libre mercado. Pero esta situación ha tenido un resultado paradójico, ya que el creciente afianzamiento de la propia individualidad ha conducido a los individuos no solo al materialismo, sino también a un conformismo generalizado: todos quieren y buscan lo mismo.

Este individualismo también se filtra sutilmente, pero de manera avasallante, a través de los medios. Para mantener un diálogo constructivo se requieren la apertura, la comprensión, la cordialidad y, sobre todo, el respeto hacia el otro. Pero lo que proponen la televisión, el cine, la publicidad y hasta los dibujos animados, especialmente a los niños y a los jóvenes, es la competencia, el éxito a toda costa, la violencia y el individualismo. Tales actitudes hacen difícil, si no imposible, la aceptación del otro.

Sin embargo, Max Horkheimer ha hecho notar acertadamente que la gran industria ha destruido la base económica indispensable para la afirmación de una auténtica individualidad. Esta gran industria, surgida de la aplicación sistemática y continua de la Razón instrumental a la organización del trabajo, ha dado origen a una sociedad de masas, cuya característica principal es precisamente el fin de toda individualidad y la realización de la más completa masificación.

Hoy se habla de la «ciudad mundial», de la «aldea global», de la «total urbanización del planeta», en un sentido semejante al que ya había presentado Christopher Dawson: «Se acerca el momento en que todas las ciudades se convertirán en una sola —una Babilonia— que impondrá su sello en la mente de cada hombre y mujer e impondrá las mismas normas de conducta en todas las actividades humanas». En esta gran urbe planetaria (prefigurada de algún modo por las megaciudades como México, São Paulo, Nueva York, Tokio y Buenos Aires), los individuos se van convir-

tiendo cada vez más en piezas fácilmente intercambiables dentro del engranaje envolvente. El peso de lo social se hace sentir con creciente intensidad, y el todo se va imponiendo a las partes, no para integrarlas en un conjunto armónico y solidario, sino destruyéndolas al indiferenciarlas. De ahí que el habitante de la metrópoli, en un desesperado intento por salvaguardar su más íntima personalidad, reaccione a menudo con un individualismo extremo. Un individualismo despersonalizante, que lo lleva con frecuencia a adoptar actitudes extravagantes, en su afán de aparecer original a cualquier precio⁶.

Es obvio que las condiciones de aglomeración, el ruido y la pérdida de la privacidad en la sociedad de masas ejercen sobre las personas un fuerte impacto psicológico. Como lo advierte Herbert Marcuse, «la necesidad de tranquilidad, intimidad, independencia, iniciativa y de otros espacios abiertos no es un capricho o un lujo, sino que constituye una auténtica necesidad biológica». Como lógica consecuencia, la «hipersocialización» efectuada por la masificación colectiva hace que el individuo reaccione «con todo tipo de frustraciones, represiones, agresiones y miedos que se resuelven pronto en auténticas neurosis»⁷.

3. *El indiferentismo y la subjetivación de lo religioso.* Característica de esta situación es una cierta «increencia», no en términos de ateísmo (que parece ser un fenómeno minoritario), sino en términos de indiferencia o de religiosidad difusa, ecléctica y subjetiva, que surge al margen de la religiosidad institucional de las iglesias y que alcanza incluso, en mayor o menor medida, a los sectores religiosos practicantes. También estos subjetivizan notablemente su fe, agudizando de ese modo la crisis de la religión institucional.

El indiferentismo es una tendencia compleja, caracterizada subjetivamente por la ausencia de inquietud religiosa y objetivamente por la afirmación de la irrelevancia de Dios y de la religión. El indiferente se despreocupa de lo religioso. Vive sin un horizonte trascendente, sin pronunciarse ni a favor ni en contra de Dios, enteramente sumergido en la realidad inmediata: sus objetivos profesionales, el éxito, el dinero, el placer, el consumo. Más que de una ideología, se trata de una actitud y de una mentalidad más o menos difusa que no llevan de por sí a la completa eliminación de toda preocupación religiosa. En todo caso, esa preocupación no ocupa el primer plano y se deja para más tarde. Mientras tanto, lo que cuenta es el rechazo de toda creencia o compromiso que pretendan imponerse con carácter absoluto.

Aunque la indiferencia religiosa constituye una actitud psicológica, no se reduce a una simple experiencia individual. Es también una situación social, una atmósfera en la que todo transcurre como si Dios no existiera. Indiferen-

cia personal e indiferencia social están mutuamente imbricadas. El medio cultural, social, económico y político condicionan en gran medida la respuesta a la oferta religiosa, y los más afectados por este cambio de situación suelen ser los jóvenes. Muchos de ellos son jóvenes sin futuro y sin memoria. Obligados a una adolescencia forzosamente prolongada por los estudios y las escasas oportunidades de empleo, experimentan una demorada adquisición de responsabilidades. Como no hay futuro, la salvación acontece en el presente y en forma instantánea. *Carpe diem*: el tiempo pasa rápidamente y pronto llega la vejez. De ahí la aceleración de las experiencias: la velocidad, la música estentórea, la discoteca, el alcohol y las drogas.

4. *La sociedad de consumo*. «Sociología, economía, psicología, antropología y marketing se han adentrado en el mundo del consumo desde hace años para descubrir sus motivos, sacar a luz sus mecanismos, hacer frente a sus mitos, rescatar sus categorías, detectar sus ambigüedades, calibrar sus consecuencias, explorar sus posibilidades.»⁸ Este interés científico está más que justificado, ya que el talante consumista se ha instalado con fuerza en los hábitos cotidianos del hombre y de la mujer. En la sociedad de consumo, los principales protagonistas son obviamente las personas que tienen acceso a los gigantes centros comerciales de los países ricos; pero la globalización, ambigua como todo lo humano, hace que la fiebre consumista tenga cada vez más un alcance mundial. Esta febrilidad llega al frenado sobre todo en ciertas fechas (año nuevo, cumpleaños, días de la madre, del padre y del niño), pero en general se trata de un hábito endémico que dura todo el año. Por otra parte, la publicidad en todas sus formas no cesa de incentivar el afán consumista, y la incidencia de la capacidad adquisitiva de los consumidores en el sistema productivo (fábricas, talleres, agricultura, comercios, turismo) hace que toda la maquinaria social, desde el gobierno hasta los pequeños comerciantes, se sume a esa carrera publicitaria.

El consumo se vive muchas veces como un proceso de diferenciación social. Se consume no por necesidad sino como señal de prestigio. La clasificación de las personas según sus capacidades adquisitivas hace del consumo un medio eficaz de control social, que sustituye ventajosamente a cualquier afiliación ideológica. Condiciona la autoestima y tiene mucho que ver con los sentimientos de «felicidad» e «infelicidad».

En estas sociedades, el cuidado del cuerpo se convierte en objeto de una especial solicitud. Constituido en objeto sagrado, sustituye al alma como objeto de salvación. El cuerpo y el sexo se consumen «desustancializados», abstraídos muchas veces de la relación interpersonal y liberados así de su sentido más profundo.

En este aspecto desempeñan un papel importante la manipulación de la publicidad y el impacto de la moda. Pero el afán de diferenciarse a toda costa resulta al final alienante, ya que lleva, paradójicamente, a la abolición de las diferencias y a una nueva forma de masificación: todos terminan apeteciendo y haciendo lo mismo.

5. *El entorno familiar*. En la celebración del bautismo de niños, la Iglesia confía a la familia y a la comunidad cristiana el compromiso de educar en la fe a los pequeños que han sido bautizados. Así se establece una armonía orgánica entre el sacramento del bautismo y la fe de la Iglesia. Es una praxis pastoral elaborada en los países cristianos desde la Edad Media, que presupone la fe de los padres y parientes del niño y la existencia de una especie de catecumenado familiar.

Sin embargo, este presupuesto ha perdido vigencia en las condiciones del mundo actual. Muy raras veces la familia constituye un ambiente formativo y protector de la fe, y el catecumenado familiar ya casi no existe. Los padres, aun cristianos, están más preocupados por resolver sus problemas económicos o laborales que por educar a sus hijos en la fe. La Iglesia no puede suponer la fe formada y protegida en los núcleos familiares o en la vida social, y por eso la fe del bautizado corre el riesgo de verse asfixiada por el indiferentismo o la increencia reinantes. Para agravar la situación, las iglesias, las comunidades cristianas y los grupos religiosos, en lugar de ser escuelas de fe, de caridad y de oración, se comportan con frecuencia de tal modo que constituyen un obstáculo para encontrar a Cristo y a Dios.

En una palabra, la comunidad humana, y las familias como parte de ella, viven hoy en día en un estado casi completo de irreligión social. La estructura de la ciudad, los pasatiempos, el arte, la ciencia, la profesión, las instituciones sociales, económicas y políticas, las exigencias de la vida individual y colectiva, ya no son cristianas. Cualquiera que sea el lugar donde esté, el creyente ya no se siente arraigado en un ambiente favorable a su fe. Al contrario, tiene que asumir una actitud consciente y reafirmada personalmente para que la fe siga siendo el fundamento de su vida.

6. *El descrédito cultural de la Iglesia*. La desconfianza institucional se ha difundido en todas partes a un ritmo avasallador. Esta desconfianza, que ha minado la credibilidad de los gobernantes, de los partidos políticos, de la policía, de la justicia, de las instituciones educativas y de las fuerzas armadas, afecta también a las iglesias, en particular, a la Iglesia católica.

Entre los religiosos y otros miembros del clero se ha difundido además, como un factor más bien inquietante, una crisis de confianza

interna. En el pasado, el religioso no solía poner en duda el valor de su tarea apostólica. Hoy, muchos religiosos plantean interrogantes sobre la necesidad de renovar su propio modo de vida y las formas en que se lleva a cabo la obra de la evangelización.

Otro tema igualmente crítico es el de la formación que se imparte y se recibe en los seminarios e institutos religiosos. También en este aspecto se ha pasado de una confianza total en los antiguos métodos formativos a una actitud recelosa respecto de esos mismos métodos, que muchos consideran inapropiados para responder a las necesidades de nuestro tiempo.

Es obvio, por ejemplo, que los seminarios e institutos religiosos de la Iglesia católica, considerados globalmente y aun individualmente, imponen a los futuros sacerdotes y religiosos un largo período de formación, difícil de encontrar en otras agrupaciones no confesionales. Sin embargo, los frutos de esa formación no siempre (por decir lo menos) responden a las expectativas que se han puesto en ella. Los institutos se han formado en una época preindustrial, pretécnica y predemocrática, y han de realizar una labor de ajuste si desean realizar un trabajo eficaz en la moderna sociedad técnica, pluralista, secularizada y, al menos formalmente, democrática. En este mismo orden de cosas cabe señalar, como un hecho altamente significativo, la considerable disminución de las vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa.

En las sociedades preindustriales, la iniciativa individual debía someterse a un conjunto de normas tradicionales. El papel del jefe consistía en salvaguardar y hacer respetar las pautas establecidas; el papel del súbdito era obedecer. En nuestros días, por el contrario, se opera una liberación de la creatividad personal y de las iniciativas individuales. Estos cambios, a veces apenas perceptibles, conducen a una constante revisión de las normas como factor esencial para la supervivencia. Al mismo tiempo se consideran indispensables los órganos de observación y revisión, sin los cuales los organismos caerían en una absoluta ineficacia.

Algunos teólogos llevan su análisis de la situación más lejos todavía y asocian el descrédito cultural de la Iglesia a la relatividad de todas nuestras encarnaciones históricas de Dios. Al experimentar la disolución de la cultura religiosa tradicional, lo que experimentamos, en realidad, es la muerte de la cristiandad, es decir, de esa forma cultural societaria que redujo la fe cristiana a una institución y una ideología. Esas estructuras gastadas se han tornado ahora increíbles. Están vacías y muertas, y el Dios que trataban de revelar ya no se hace visible a través de ellas. Basta una visita a los templos y a otros lugares de culto para percibir la atmósfera de cansada inercia, de completa impotencia que muchas veces se respira

en ellos. Las iglesias, los servicios religiosos, los lugares en los que este Dios de la cultura cristiana hubiera debido aparecer, son precisamente lugares donde nada sucede. Hemos creado un gran edificio religioso en el que ya no podemos creer. Hemos proyectado grandes imágenes para encarnar nuestra experiencia histórica de Dios, y ellas se han convertido en ídolos esclavizantes.

Pero no todo es negativo en este proceso de disolución, ya que así se revela la relatividad de los sistemas con que tratamos de domesticar a Dios y se abre la posibilidad de reafirmar la verdadera trascendencia divina. El cristiano debe estar dispuesto a ver morir las expresiones culturales de su fe, para que pueda manifestarse la realidad del Dios viviente.

7. *La tendencia al esoterismo.* En las nuevas y cambiantes culturas emergentes del primer y del Tercer Mundo, la necesidad de trascendencia que experimenta el ser humano está generando, lentamente y como a tientas, nuevas formas de religiosidad. Esta nueva presencia de lo religioso afecta a las creencias y las prácticas tradicionales, y busca por lo general un sentido no «enmarcado», es decir, distinto del que ofrecen las iglesias cristianas. Así se configura una situación en la que ya no predominan las instituciones tradicionales ni desaparece la religión; pero la experiencia religiosa ya no se funda en una revelación divina ajena y externa a la persona, sino que brota de lo más interior de cada uno. La realidad sagrada por excelencia es la persona. Y aunque se aceptan ciertas trascendencias, se trata de trascendencias plurales, no verticales sino horizontales, y no impuestas desde fuera o sometidas a cualquier forma de heteronomía.

En los países de tradición católica, el blanco principal de esta «metamorfosis de lo sagrado» es precisamente la Iglesia, vista como una institución rigurosamente jerarquizada y centrada en la afirmación monoteísta de un Dios trascendente, que dirige desde lo alto la vida de las sociedades y de las personas, les dicta lo que han de creer y practicar, y castiga a los transgresores de sus normas y preceptos. Este rechazo de la Iglesia lleva también implícito el rechazo de la cultura vigente, puesto que se piensa que la Iglesia se ha encarnado tan perfectamente en la cultura que la ha modelado a su medida⁹.

Estas nuevas y heterogéneas corrientes de religiosidad mezclan ingredientes de distintas tradiciones religiosas o para-religiosas. En los países nominalmente cristianos se respeta el bautismo, la primera comunión y algunos ritos funerarios, pero no pocos bautizados creen en la reencarnación, la astrología y las cábalas, llevan talismanes y amuletos, se hacen tirar las cartas y apelan al auxilio de videntes y parapsicólogos para prevenirse de daños, embrujamientos y maleficios¹⁰.

El recurso a los poderes mágicos traduce la voluntad de dominar la realidad para hacerla más soportable. La magia es el operador «técnico» del pensamiento mítico. Las grandes religiones la rechazan, y lo mismo sucede con el mundo laico racionalista. Pero sigue vigente en el mundo rural y ahora prolifera en las ciudades, donde abundan y se autopromueven, a través de los medios, brujos, videntes, astrólogos y curanderos de todas las especies. Estos herederos de la magia antigua, eufemísticamente llamados «psíquicos», hacen predicciones, adivinan el presente y el futuro, liberan a los «trabajados» por algún daño, practican curas milagrosas y provocan muertes por hechizo. Por lo general, actúan sobre un doble de la persona a la que tratan de salvar o perder. Piden un retrato, un mechón de cabello o una prenda de vestir, y a través de ese símbolo pretenden alcanzar a la persona o la cosa simbolizadas. Además, la magia sigue oculta en mil pequeñas conductas de la vida privada, como la conservación de fetiches o imágenes tutelares, los ritos supersticiosos, los números y días fastos y nefastos (el martes o el viernes trece).

La fascinación por lo oscuro y esotérico favorece a su vez la difusión de corrientes que promueven el recurso a la psicología transpersonal y a la meditación transcendental. Junto a la espiritualidad cristiana, fundada en la experiencia de la fe, se dan otras formas de espiritualidad desvinculadas del cristianismo y de las religiones en general.

En este complejo panorama, que nos hace asistir al florecimiento de espiritualidades de todo tipo, adquirió especial relieve, a comienzos de los años noventa, la llamada *New Age* (o «Nueva Era»). En 1990, el cardenal Daneels dirigió a los fieles de su diócesis una carta en la que decía: «Es difícil definir la Nueva Era. No es una religión, pero es religiosa. No es una nueva filosofía, pero es una visión del hombre y del mundo, además de ser una clave interpretativa. No es una ciencia, pero se basa en "leyes científicas", aunque hay que buscarlas en las estrellas. La Nueva Era es una nebulosa que contiene esoterismo, ocultismo, pensamiento mítico y mágico sobre los problemas de la vida, más unas migajas de cristianismo». Así aparecen entremezclados el posmodernismo y la búsqueda religiosa, el cristianismo y el orientalismo, todo con una base pretendidamente científica, antropológica y cósmica.

Estos «movimientos religiosos» también se caracterizan por su profundo sentido ecológico y por el cultivo de una cierta disciplina del cuerpo y de la mente, como vehículos imprescindibles de la nueva experiencia mística y de la comunión con el cosmos. De ahí sus numerosas publicaciones sobre la interioridad, la contemplación, el autodomínio, la autorrealización y el arte de comprenderse y aceptarse.

La proliferación de tales fenómenos puede hacer pensar en «el retorno de lo religioso». Pero se trata más bien de un retorno de lo reprimido en forma supersticiosa o trivializada por los llamados «mentalistas» y por toda clase de prácticas vinculadas al esoterismo. En lo que respecta a las sectas que pueden caracterizarse globalmente como «espiritistas», es fácil encontrar en ellas personas con trastornos mentales más o menos graves.

Ante el avance aparentemente ineluctable de estas corrientes religiosas sin organización institucional y sin mucho contenido doctrinal, el catolicismo puede sentirse amenazado. Pero un probable regreso de esas religiones vagas y decepcionantes, manipuladas casi siempre por gurús y psíquicos demasiado interesados por el dinero, puede devolver su lugar a una vida religiosa fraternal, más reflexiva y coherente. Vinculando el culto a Dios con el servicio del prójimo, el cristianismo encuentra allí una buena oportunidad para reafirmar su propia identidad y aportar un servicio eminente a una humanidad siempre más diversificada y pluralista, aun en un mundo globalizado.

Por tanto, no todo es negativo en las experiencias religiosas y en las corrientes de espiritualidad que no dejan de proliferar en el corazón mismo de nuestra sociedad. Si ellas rompen en no poca medida con los moldes clásicos, lo hacen unas veces como respuesta al cansancio provocado por la racionalidad moderna y otras como reacción frente al desencanto de una sociedad engañosa, que parecía ofrecer a todos los seres humanos el bien último y definitivo. Entre los valores positivos, algunos observadores destacan la presencia de ciertas experiencias de tipo místico fuera del ámbito estrictamente eclesial. Esta mística tiene sin duda mucho de sueño y se mueve en el ámbito de la imaginación. Pero el sueño y la imaginación están cargados de utopía, y la utopía forma parte de la historia, no para acomodarse a los ritmos que impone el orden establecido sino más bien para subvertirlos desde sus cimientos. De ahí la necesidad de tener en cuenta la presencia de los grupos alternativos, que pueden rescatar el sentido profético de la fe cristiana y que asumen muchas veces actitudes más cercanas a la vida y a la predicación de Jesús.

Ante la desafiante presencia de lo religioso en sus diferentes nuevas manifestaciones, se insiste con razón en la necesidad de mantener vivo el sentido crítico. Lo importante es discernir cuándo se trata de una experiencia auténtica y cuándo no es otra cosa que un elemento más de la sociedad de consumo y de la ley de la oferta y la demanda, o una vía de escape ante la crisis de alternativas y la falta de sentido en un mundo deteriorado y agresivo.

Obviamente, las distintas formas de sincretismo religioso cobran especial impulso cuan-

do el mensaje de la Iglesia no llega a los fieles o lo hace en muy escasa medida. De hecho, algunas encuestas muestran que solo muy pocos jóvenes mencionan a la Iglesia como un lugar donde se discuten ideas importantes para la vida.

8. *La ofensiva de las sectas.* Una secta religiosa es una agrupación mucho más pequeña y menos organizada que las iglesias, con su propia jerarquía de funciones y una marcada tendencia a representar la cara conservadora de la religión. Las sectas cristianas aspiran a descubrir (o pretenden haber descubierto) «el camino verdadero» y suelen mantener una relación más bien tensa con las iglesias históricas, a las que acusan de distorsionar el verdadero evangelio de Cristo. Aunque es obvio que una secta, por pequeña que sea, no podría subsistir sin una cierta forma de estructuración interna, se considera que en principio todos sus miembros participan en pie de igualdad.

Durante la segunda mitad del s. XX, América Latina se ha convertido en campo de batalla entre distintas denominaciones cristianas. En particular, no deja de preocupar la cruzada misionarial impulsada y financiada desde los Estados Unidos, ya que la actitud cultural imperialista contagia también a veces la conducta de los misioneros. Muchos predicadores se atacan mutuamente y denuncian como heréticas a las otras denominaciones. Así la población latinoamericana recibe mensajes cristianos contrapuestos, y la evangelización se realiza en un clima conflictivo, lleno de suspicacias y denuncias de unos contra otros.

No hay que confundir los grandes credos protestantes (luteranos, reformados, presbiterianos, anglicanos, metodistas, bautistas, menonitas, discípulos de Cristo) con las sectas surgidas del protestantismo y menos aún con las espiritistas y con los cultos afrocristianos. Las sectas, en efecto, se proponen suplantar a las religiones tradicionales, a las que sin excepción convierten en blanco de sus críticas. Sus misioneros se encuentran por todas partes y atraen a sus seguidores no solo con la predicación sino también a través de los medios publicitarios (la televisión y especialmente la radio). Además de profesar un fundamentalismo bíblico muy estricto, las sectas cristianas reivindican para sí una eclesialidad genuina (casi siempre exclusiva) y suelen caracterizarse por su tendencia a apartarse del «mundo», considerado pernicioso o irremediablemente perdido.

Es característica de las sectas la referencia a un fundador y maestro carismático, al que se reconoce como inspirado por haber recibido revelaciones extraordinarias. Por este motivo sus seguidores se muestran incondicionales y atribuyen a sus palabras y a sus escritos una autoridad absoluta. Tienen además la íntima

convicción de haber sido elegidos, por lo que la pertenencia a la comunidad religiosa es condición para salvarse (*extra communitatem nulla salus*). De ahí su poca predisposición para el diálogo ecuménico y la intensa inclinación a propagar su propio mensaje de salvación y la interpretación bíblica en que lo fundamentan.

El «culto de la exclusión», tan frecuente entre los cristianos, lleva a con frecuencia a utilizar expresiones dicotómicas: «ellos» por un lado y «nosotros» en el lado contrario. También se recurre al acicate del miedo (el fin del mundo, la condenación eterna). El autoritarismo se practica como un modelo evangélico, cuando es en realidad un mecanismo de control para evitar la «fuga» de los fieles.

Para apreciar el fenómeno de las sectas (y el éxito que obtienen muchas veces) es importante tener en cuenta que la mayoría de la gente no se incorpora a estos grupos religiosos por las doctrinas que allí se predicán. No suelen ser las doctrinas, descubiertas de pronto, las que determinan las conversiones. El acrecentamiento se debe más bien a que la gente descubre en ellas comunidades cálidas y fraternales, animadas por una predicación comprensible y fuertemente emocional. Una vez que la secta lo absorbe, el neófito no tiene dificultad en aceptar las doctrinas; pero más importante que las ideas suele ser la calidez del ambiente que predomina en el grupo comunitario.

Un medio de conseguir nuevos adeptos, eficazmente utilizado por muchas sectas, es el llamado «ministerio de la sanación por imposición de manos». Se afirma con machacona insistencia que «no ha pasado la era de los milagros», y la expectativa de una curación sobrenatural estimula la entusiasta participación de los fieles. El milagro, anunciado de antemano, se da por ya producido. La multitud en éxtasis tiene la certeza de que «va a pasar algo»; cada curación es celebrada con aplausos, alerías y gritos de alborozo, y los enfermos curados milagrosamente dan testimonio de la experiencia vivida. Los hombres y las mujeres de hoy buscan el bienestar, la armonía interior, la tranquilidad, la felicidad. La religión que más suele interesar es la que funciona como terapia.

Los movimientos de tipo pentecostal y las sectas fundamentalistas prosperan especialmente en los sectores populares de las grandes ciudades, donde nace y se desarrolla la subcultura de los pobres con sus ingredientes de marginalidad y desesperanza. En esa subcultura la racionalidad moderna tiene poca presencia, y el imaginario colectivo sigue siendo religioso. Por eso la participación en el culto se vive no solo como experiencia de fe, sino como espacio de salvación para la persona que afronta cotidianamente el desafío de una sociedad poco solidaria y violenta.

Cuando una secta nace, y hasta que alcanza un determinado número de adeptos, reina en el grupo una cierta uniformidad de criterios. Pero con el paso del tiempo uno o varios de sus miembros reclaman una práctica más «pura» y un retorno a los orígenes. Una nueva «revelación» viene a corroborar o a destruir la precedente, y así se produce la división. Esta fragmentación sectaria sorprende a los mismos protestantes que trabajan por la unidad de la Iglesia y están comprometidos en el movimiento ecuménico.

9. *El fin de la historia.* Algunos ven tras el triunfo del liberalismo el fin de la historia. Si los procesos históricos están constituidos por la lucha entre opuestas concepciones del mundo, el fin de la guerra fría coincidió con el fin de la historia. La idea triunfante es la verdadera y por lo tanto allí se agota la historia.

Esta idea ha sido desarrollada con un impresionante éxito editorial por el politólogo Francis Fukuyama. En su opinión, el mundo actual ha llegado a su momento de plenitud: «el fin de la historia». El triunfo de la democracia liberal, al parecer universal y definitivo, es la mejor prueba de esta afirmación. Y un texto de Platón le sirve a Fukuyama para corroborar su tesis, ya que el filósofo griego señala allí las tres franjas que deben ser satisfechas para alcanzar la felicidad: la franja de los *deseos*, de la *razón* y del *anhelo de ser reconocido*.

En la situación presente, la economía liberal dará satisfacción a todos los deseos humanos, ya que permitirá saciar las apetencias materiales y consumistas. La franja de la razón será satisfecha por la política liberal, que permitirá proyectar conscientemente y alcanzar la meta de todas las aspiraciones. Y la democracia liberal colmará el anhelo de ser reconocido, porque hará que cada individuo tome conciencia de su valor y sea capaz de elegir a sus representantes por medio del voto.

Esta fe en el triunfo del liberalismo hace que Fukuyama se atreva a diagnosticar, junto con el fin de la historia, el consiguiente estado de felicidad terrena. El paraíso en la tierra, que había propiciado Marx, no se realizó en la Unión Soviética sino que se cumplirá ahora merced al liberalismo. Los seres humanos encontrarán en la tierra la plena satisfacción de sus deseos, siempre y cuando se deje de lado la religión. Será necesario, sobre todo, renunciar a la religión católica, a no ser que la Iglesia se vuelva «tolerante e igualitaria» y renuncie a declarar que su doctrina es la verdad absoluta. Es decir, será preciso que el cristianismo secularice sus metas y se inmanenteice, contentándose con ser una opinión más en el concierto de la sociedad, sin reivindicar para sí el absolutismo de la verdad. De lo contrario habrá que prescindir de una fe que exalta la felicidad y la libertad, pero que al mismo tiempo espera al-

canzarla, no aquí en la tierra, sino más allá, en el reino de los cielos, promoviendo así una nueva forma de alienación. No otra cosa recomendaba Ernst Bloch cuando decía que lo que aún hace falta, en el gran proceso libertario de la modernidad, es la secularización de las virtudes teológicas: fe, no en Dios sino en el hombre; esperanza, no en una ilusoria felicidad trascendente sino fundada en los proyectos políticos del hombre; caridad, entendida no como asistencialismo o mera compasión, sino como lucha de clases hasta la consecución de la sociedad sin clases.

Esta concepción del fin de la historia ha sido criticada como un modo ingenuo y casi pueril de interpretar la realidad. La historia, se afirma con razón, no tiene fin. Lo que una generación considera un dogma no es en realidad más que una conjetura acerca de la verdad. Luego sobrevendrá la refutación de esa conjetura y surgirá una nueva, según el principio que rige el desarrollo histórico y cultural: cada nuevo pensador se para sobre los hombros de sus predecesores para ver más lejos. Más aún, el mayor peligro para la libertad radica en el «dogma terminal». La creencia de poseer toda la verdad engendra intolerancia y es la característica propia de los regímenes totalitarios.

Otros investigadores piensan igualmente que no tiene sentido identificar el fin de la historia con la caída del totalitarismo soviético. Al contrario, más que imaginar un utópico estado de felicidad terrena, habría que pensar en discernir los nuevos factores de conflicto. Tal es la opinión de Samuel Huntington en su libro *El choque de las civilizaciones*, que vaticina futuros conflictos producidos, no como antes por las rivalidades entre príncipes, por los nacionalismos de pueblos enemistados, o por las luchas ideológicas entre sistemas de pensamiento irreductibles (nacional-socialismo, marxismo-leninismo, liberalismo), sino por el conflicto de civilizaciones. Y como el determinante decisivo de cada civilización es de naturaleza religiosa, la religión es la más profunda diferencia entre los pueblos que pueda imaginarse. Por tanto, habrá que disponerse a admitir que las religiones corren el riesgo de constituirse en puntos sensibles de conflictos potenciales, ya que «la frecuencia, la intensidad y la violencia de las guerras de civilizaciones son siempre agravadas por las diferencias en las creencias religiosas»¹¹.

Las guerras de religión han sido en el pasado una dolorosa realidad y tal vez podrían atestiguar que el pronóstico de Huntington no es del todo desacertado. De todas maneras, la insistencia de este autor en designar a las religiones como factores de hostilidades y conflictos debe servir de advertencia sobre la urgente necesidad de promover los diálogos interreligiosos.

10. *El desafío de la modernidad.* Los pensadores que insisten en señalar este aspecto ponen especialmente de relieve el corte operado entre el cristianismo y la modernidad. El cristianismo –dicen– insiste en presentar una visión de Dios y una comprensión de la fe marcadas desde su raíz por la experiencia y los conceptos de un mundo objetivista, dualista y heterónomo. Con la modernidad, en cambio, la cultura entró en una fase que afirma de mil maneras distintas la solidez del mundo y la autonomía de su funcionamiento en todos los ámbitos: los de la naturaleza e incluso los de la libertad. Así se sitúa en las antípodas del cristianismo, ya que han quedado contrapuestos como hechos culturales irreductibles la *heteronomía* ya pasada y la *autonomía* actual. Este cambio en la manera de ver, de sentir y de pensar el mundo y al ser humano en él, modificó hasta tal punto los parámetros culturales de la cristiandad, que puede hablarse de un auténtico «cambio de paradigma».

La modernidad apareció bajo la forma de sistemas e ideologías: liberalismo, nacionalismo, socialismo. Estas ideologías proclamaron la emancipación de la superstición, de la Iglesia y del feudalismo, pero reconstruyeron estructuras que al fin produjeron efectos horribles, como las dos guerras mundiales y los genocidios del s. XX. De ahí la reacción y la protesta de la llamada «posmodernidad». Los posmodernos acusan a la modernidad de haber poblado el mundo de ídolos: ciencia, progreso, técnica, crecimiento económico, democracia. Pero lo que se creó en nombre de dichos valores ha sido, en realidad, un sistema de dominación, de privilegios y de explotación del ser humano por el ser humano. Por eso anuncian los engaños de las ideologías modernas y proclaman el «fin de los grandes relatos».

Ya no se invierte más en los grandes sistemas ideológicos. Mientras que la modernidad había prometido que una razón libre engendraría una sociedad libre, los posmodernos son particularmente sensibles a los desajustes entre las promesas y la realidad. Se tiene la experiencia de un mundo sórdido y resistente, que no se acepta pero que no se puede cambiar. La posmodernidad es una estado de ánimo, el resultado de un desencanto. El mundo es un valle de lágrimas pero no hay otra patria. Así muere el mito de la liberación y del cambio social. La ética del «da lo mismo una cosa que otra» se instala con más o menos fuerza en todos los ambientes.

En este nuevo contexto se le plantea a la Iglesia un doble desafío. El primero consiste en comprender el sentido profundo de la religión, es decir, en ver qué significa realmente, qué tipo de vivencias promueve, qué dice acerca de la propia realización y de las relaciones con el prójimo. El segundo desafío es consecuencia del primero: en vista de los cambios

culturales irreversibles que se han producido, es preciso remodelar los medios culturales en que comprendemos y encarnamos la experiencia cristiana. Esto implica la difícil y casi titánica tarea de re-traducir el cristianismo a un lenguaje que pueda ser comprendido y asumido en el día de hoy.

11. *El agnosticismo.* Hacia el final de la edad moderna, vastos círculos intelectuales fueron entrando en una situación en la que Dios dejó de ser un pensamiento evidente para la razón. El pensamiento científico es reconocido como el único válido para adquirir verdaderos conocimientos, y el problema de Dios se presenta como irrelevante y sin sentido. Lo que de veras interesa no es tanto el fundamento último de la realidad o el porqué de su existencia, sino el descubrimiento de las relaciones causales que permitan elaborar técnicas eficaces para gobernar el curso de las cosas.

También se ha puesto en cuestión la idea de Dios formada a través de la *conciencia*, debido a la presencia y al influjo de los factores sociales, familiares y personales. Los valores no son sentidos como algo que preexiste al hombre, sino como un producto de las distintas culturas. Las instituciones sociales, que antes aparecían revestidas de un cierto halo de sacralidad, hoy se hacen depender de factores históricos contingentes y muchas veces espurios. Puesto que la razón no es una realidad atemporal sino histórica, ya no se reconoce a Dios como autor de un orden natural o garante del orden moral.

Una vez que se ha reconocido la relatividad e historicidad de las representaciones humanas, Dios ya no puede ser la fuente de un cosmos de valores permanentes. Sin embargo, queda como tema ineludible la cuestión de las normas éticas para el dominio de la existencia, sobre todo cuando se ve que las posibilidades de la ciencia y de la técnica han crecido desmesuradamente con todo su potencial y todos sus riesgos. En respuesta a esta preocupación, se percibe la búsqueda ansiosa de una ética universal no religiosa, pero hasta ahora no han tenido éxito los esfuerzos por realizarla y menos aún los intentos de lograr un consenso universal.

12. *La secularización.* En las sociedades antiguas, gran parte del culto religioso giraba en torno al ciclo económico de la siembra y la cosecha. El renacimiento de la vegetación después del invierno manifestaba la victoria de los dioses sobre la muerte y el caos y aseguraba la re-creación del mundo. El ciclo económico determinaba los ritos sagrados que garantizaban su continuidad y dependía a su vez de ellos. En tales circunstancias, la vida económica de la comunidad era directamente controlada por personal sagrado, elegido para ese fin. También la realeza y, en general, el ejercicio del poder constituían hasta no hace mucho tiempo una función sacra. El poder po-

lítico emanaba de Dios y el soberano gobernaba «por la gracia de Dios».

Hoy, al menos en Occidente, el mundo ya no está poblado de dioses que luchan entre sí para asegurarse el dominio sobre una parcela limitada del cosmos. El mundo se ha «desencantado», y en el origen último de ese proceso está sin duda la fe bíblica en el Dios creador. La separación entre el Creador y la criatura constituye ya un principio de independencia y autonomía. Las cosas mundanas, los fenómenos temporales, incluso los hechos históricos, tienen su propia consistencia, y este proceso de secularización, germinalmente iniciado con la fe en la absoluta trascendencia del Creador, llegó a una especie de plenitud con el surgimiento de la modernidad. Dios, la religión y lo sagrado aparecen cada vez más como no necesarios para el sostenimiento del mundo y la marcha de la historia.

De por sí, la secularización no implica el rechazo de lo religioso. Más bien se trata de una actitud indiferente o despreocupada, que se convierte en decidido rechazo cuando la religión se obstina en perpetuar la visión «tradicional» de un mundo supeditado a lo «transmundo». De ahí que la historia de la modernidad y de la razón ilustrada haya sido muchas veces la historia de una confrontación entre la racionalidad científica y las instituciones religiosas que pretenden mantener a toda costa la visión premoderna del mundo.

Este proceso de creciente emancipación ha traído consigo una lenta pero inexorable pérdida de relevancia pública y social de la religión, de cuya tutela se van liberando las diversas actividades humanas, como la ciencia, la política, el arte y la moral. Tales actividades ya han alcanzado su «mayoría de edad» y no necesitan para su desempeño ponerse al servicio de la religión o ser legitimadas por ella.

Europa parece ser el continente más afectado por este proceso de descristianización. Es verdad que las multitudes que celebran las visitas del Papa producen cierta euforia en algunos círculos eclesiásticos. Pero, incluso en esos instantes privilegiados, Juan Pablo II no ha dejado de referirse a la «profunda decepción» y al «sentimiento de incerteza» que le producen hechos que suceden dentro y fuera de la Iglesia. En ese mismo sentido se expresa el Sínodo de los obispos europeos: «El ateísmo práctico y el materialismo se han extendido por Europa; llevan a pensar y a vivir *como si Dios no existiera*, sin que esos sentimientos sean impuestos mediante la coacción ni propuestos explícitamente» (*Instrumentum laboris*, 1999, p. 16).

Esta «profunda crisis de la identidad cultural europea» induce a hablar incluso de una especie de «apostasía». Las certezas religiosas de antaño, afirma Juan Pablo II, «han sido sustituidas en muchas personas por un senti-

miento religioso vago y poco apremiante acerca de la vida, e incluso por formas diversas de agnosticismo y de ateísmo práctico que desemboca en una vida personal y social *etsi Deus non daretur* ("como si Dios no existiera")». Más aún, existe «el gran riesgo de que tenga lugar una progresiva y radical paganización del continente»¹².

Tal es la situación, y por mucho que se intente insuflar un alma a un Occidente sin alma, no hay más remedio que admitir el avance de una Europa poscristiana, porque estas amenazas de hundimiento no afectan únicamente al catolicismo. Iglesias menos centralizadas, que se declaran pluralistas y liberales, experimentan problemas semejantes. Los templos se vacían cada vez más y son reciclados como museos, teatros, restaurantes o galerías de arte.

En el marco de toda sociedad más o menos secularizada, la ausencia de un grupo religioso de referencia crea un estado de cosas que no suele darse, al menos de forma tan apremiante, en las sociedades llamadas «tradicionales». Una vez perdidos los apoyos sociales que sostenían tradicionalmente el universo simbólico-religioso, pueden parecer irrelevantes Dios, la fe, la participación en el culto y la esperanza en la salvación eterna. Las creencias religiosas ya no se presentan como un elemento claramente perceptible en el entorno cultural, y las personas se ven enfrentadas con una alternativa que las lleva inevitablemente a la plena maduración de una opción religiosa personalizada, o, en el extremo contrario, al naufragio de una fe transmitida y aceptada por herencia social. Si falta esa opción personal, el condicionamiento ambiental desfavorable hará que la fe débil y vacilante se vaya diluyendo en el escepticismo o en la indiferencia religiosa.

Es preciso advertir, sin embargo, que el proceso de secularización no tiene la dimensión universal que algunos teólogos le atribuyeron no hace demasiado tiempo. Después del flujo y reflujo de las ideologías, las religiones reencontran un lugar incluso a nivel internacional, hecho impensable hace algunas décadas. En no pocas regiones del planeta las religiones están en franca expansión, y se asiste al florecimiento de numerosas sectas, sobre todo de tendencia fundamentalista. Particularmente notables son los movimientos de reavivamiento dentro del Islam, que apuntan a la creación de Estados islámicos con una marcada tendencia a abarcar toda la sociedad. Muchos de estos movimientos están integrados o animados por grupos fanatizados, siempre dispuestos a entrar en guerra contra todas las creencias comprometidas con la libertad y la convivencia pacífica de las religiones y las culturas. «Nuestra religión está siendo atacada», dicen con frecuencia los grupos fundamentalistas. Por

tanto, su guerra religiosa es contra «la incredulidad de los incrédulos» y sus represalias se consideran dirigidas contra los enemigos de Alá.

Por otra parte, no pocos analistas de la situación presente reaccionan contra la tradición racionalista que ve en el paso del *mythos* al *logos* el triunfo definitivo de la razón sobre el oscurantismo y la superstición. Sin renunciar a la razón, se reivindica la persistencia del mito más allá de los límites impuestos por la revolución ilustrada y se llega a decir, por ejemplo, que toda cultura es autogeneradora de mitos. El mito atenúa la angustia que genera «el absolutismo de la realidad», el horizonte inalcanzable que se expresa en el silencio aterrador del cosmos y en la soledad del ser humano en medio de él. Si el mito es la respuesta humana a la apabullante presencia de un universo extraño, mudo e insondable, y si da nombre y sentido a las cosas, el desarrollo cultural es la reelaboración constantemente renovada de esos universos mitológicos, suprema ficción que el hombre interpone al horror que le provoca lo desconocido. En una palabra, toda cultura no es sino una «elaboración del mito», cuyas distintas expresiones y metáforas alimentan los modelos científicos y sobreviven en ellos.

13. *El retorno de lo sagrado*. El paradigma de la secularización predominó, sobre todo, en las décadas de 1960 y 1970. Se admitía sin más la pérdida de la religión y la marginación de las creencias e instituciones religiosas en el contexto de la modernidad triunfante, pero muy pronto esta suposición se vio cuestionada por la irrupción de ciertos movimientos religiosos, incluso en la Europa secularizada. Es decir, surgió un hecho aparentemente imprevisto para los teóricos de la secularización, que obligó a preguntar si esos nuevos movimientos se debían a una crisis de la modernidad o si eran un fruto de esa misma modernidad. Podía sospecharse, en efecto, que la modernidad empezaba a producir sus propias formas religiosas, sin introducir cambios estructurales en el papel de la religión, pero sometiendo los elementos religiosos a un proceso de recomposición.

En el contexto de la modernidad europea, estos movimientos parecen ser un fenómeno periférico. En particular, las manifestaciones carismáticas se reducirían a efervescencias marginales, incapaces de afectar en profundidad el curso de la historia. Pero la situación es distinta en América Latina, donde la secularización es más formal que real y práctica. En los valores, las normas y los comportamientos latinoamericanos, las tradiciones religiosas perduran hasta el punto de imponerse muchas veces a la razón instrumental. Es lícito preguntar, entonces, si una innovación carismática generalizada, como la que se observa en el presente, no será el signo precursor de una

mutación social y religiosa en todo el subcontinente¹³.

En cuanto al «despertar» religioso de las grandes religiones, es bien notorio que con frecuencia asume una actitud de intolerancia frente a toda otra manifestación religiosa. Este fenómeno, designado habitualmente con la palabra «fundamentalismo», se explica como la reacción de personas tradicionalmente religiosas ante los cambios sociales, económicos y políticos que amenazan su cultura, debilitando así su capacidad para preservarla y transmitirla a las nuevas generaciones. Tal explicación tiene ciertos visos de probabilidad, pero no alcanza a explicar por qué unas personas se vuelven fundamentalistas y otras no.

14. *El desencanto de la razón*. La actitud posmoderna se opone a los uniformismos disciplinadores. La razón no puede establecer ningún punto fijo donde anclar la reflexión. La ética solo puede ser provisional. Las grandes visiones filosóficas, políticas y religiosas típicas de la modernidad carecen por completo de valor objetivo. Son grandes «relatos», que buscan dar coherencia y sentido a nuestra experiencia de la vida y a la colectividad humana. Pero son puras narraciones. Por debajo de su pretendida articulación lógica y sistemática se esconde una uniformidad totalitaria que puede fascinar por su oferta de salvación, pero que de hecho ha justificado y promovido la violencia, la injusticia y la barbarie, desde el liberalismo al marxismo y desde racionalismo al terrorismo en todas sus formas. Tras ellos anida la legitimación de las dictaduras, la eliminación de las diferencias y la opresión por parte de los que tienen las armas más poderosas.

Al renunciar a los grandes relatos despedimos el sentido de la historia, pero esto no es una tragedia sino la ocasión de promover una realización personal más sincera y auténtica. El posmoderno no añora la pérdida de la seguridad. Vivimos en la inmediatez, y se avista un tiempo de indeterminación.

La razón misma es puesta en tela de juicio. De potencia capaz de erigir un edificio teórico transparente ha pasado a ser una capacidad limitada, penetrada de oscuridades, de contenidos ideológicos y de condicionamientos inconsistentes. La continuidad histórica moderna, que se despliega en un progreso continuo y lineal hacia delante, ha sido sustituida por la discontinuidad y la diferencia, por la relatividad y la pluralidad de visiones del mundo. De nuevo hace su entrada lo real como contingente, eventual e imprevisible.

Por este motivo, no tiene mucho sentido atribuir la creciente descristianización a un exceso de racionalismo. Al contrario, como lo hace notar André Glucksmann, la razón y la fe han sido destronadas simultáneamente. La fe descubre que la razón, a la que durante tanto tiempo consideró su enemiga más temible, su-

fre un destino tan poco envidiable como el suyo propio. Esta comunión de destino se convierte en el signo de una solidaridad intrínseca: «Resultado ilusorio, dice la Encíclica *Fides et Ratio*, pensar que la fe, enfrentada a una razón débil, pueda contar con una fuerza mayor; por el contrario...»¹⁴.

Afirmaciones como estas le hacen decir a Glucksmann que en realidad fueron muy pocos los que percibieron la extremada originalidad de esta Encíclica, publicada en septiembre de 1998. Nunca, en efecto, el trabajo de la razón y la empresa filosófica estuvieron tan vigorosamente emancipados. No era cuestión de atribuir a la filosofía un lugar secundario (*ancilla theologiae*). Las luces del pensamiento filosófico preceden a la revelación. Históricamente, ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles fueron «pre-cristianos»: «Como se desprende de la historia de las relaciones entre la fe y la filosofía... se pueden distinguir diversas posiciones de la filosofía respecto de la fe cristiana. Una primera es la de la filosofía totalmente independiente de la revelación evangélica. Es la posición de la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al nacimiento del Redentor y, después, en las regiones donde aún no se conoce el Evangelio. En esta situación, la filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto autónomo, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón... Más aún, cuando la reflexión teológica se sirve de conceptos y argumentos filosóficos, debe respetarse la exigencia de la correcta autonomía del pensamiento, ya que la argumentación elaborada con rigurosos criterios racionales es garantía para lograr resultados universalmente válidos» (*Fides et Ratio*, n. 75).

Tampoco se había precisado antes que el diálogo de las religiones presupone la mediación de la razón, coronada como intermediaria obligada entre las confesiones religiosas. La filosofía, en efecto, es con frecuencia «el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe... Este ámbito de entendimiento y de diálogo es hoy muy importante, ya que los problemas que se presentan con más urgencia a la humanidad —como el problema ecológico, el de la paz o el de la convivencia de las razas y de las culturas— encuentran una posible solución a la luz de una clara y honesta colaboración de los cristianos con los fieles de otras religiones y con quienes, aun no compartiendo una creencia religiosa, buscan la renovación de la humanidad» (*Fides et Ratio*, n. 104).

Finalmente, nunca se había declarado con tanta claridad que no existe una filosofía oficial de la Iglesia católica, desmarcándose así de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, que había lanzado a la arena al neotomismo. En realidad, la teología ha tenido siempre necesi-

dad de la aportación filosófica. Pero al elogiar los méritos del pensamiento de santo Tomás y ponerlo como guía y modelo de los estudios teológicos, lo que interesa a la Iglesia no es «tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad» (*Fides et Ratio*, n. 78)¹⁵.

15. *El desafío ecológico*. El modelo científico-técnico desarrollado por la modernidad y formulado por sus padres fundadores (Descartes, Bacon, Newton) resulta a todas luces insostenible. Es un modelo básicamente utilitarista, que pone a la naturaleza al servicio del ser humano, lo lleva a usar y abusar de los elementos naturales sin límites ni control, y hasta intenta justificar este uso y abuso con el bien conocido texto de Gn 1,28, que habla de «someter» y «dominar» la tierra. Es además un modelo antropocéntrico, en que el ser humano, llamado a completar la obra del Creador como fiel administrador y celoso cultivador de la tierra, se convierte en animal depredador y hasta en etnocida y destructor de la vida.

En sus tiempos de esplendor, el modelo científico-técnico se basaba en la idea del «progreso ilimitado». Pero la insobornable realidad se ha encargado de impugnar esa idea en una doble dirección: por una parte, mostrando de manera inapelable que los recursos del planeta son limitados y que la tierra parece encontrarse ya en una fase de agotamiento; por la otra, haciendo ver que ese modelo no es universal ni está garantido para las generaciones futuras, que podrán experimentar «retrocesos» y se enfrentarán sin duda con desafíos hasta ahora imprevisos.

El agotamiento de los recursos naturales afecta particularmente a ciertos elementos indispensables para la vida. Las reservas de agua potable está bajando dramáticamente, mientras que siguen creciendo el consumo y el alarmante despilfarro. El caos hidrológico que padece el planeta incluye sequías, inundaciones, agua contaminada, salinización de los pozos e imposibilidad para muchos de acceder a fuentes hídricas mínimamente potables.

En los foros mundiales se afirma una y otra vez que el agua es un derecho humano tan inalienable como la vida misma, ya que el resultado de la agonía hídrica es no solo la sed sino también la enfermedad y la guerra. Las aguas contaminadas causan diariamente la muerte de innumerables personas y hacen estragos, sobre todo, en la población infantil. Según las estadísticas, los pésimos sistemas sanitarios mataron más niños que todos los conflictos bélicos desde la segunda guerra mundial. Si la tendencia en la administración y distribución

del agua continúa como hasta hoy, el número de muertes provocadas por la mala calidad de las aguas podría llegar a los cincuenta millones en la próxima década.

Las proyecciones de los especialistas en estas cuestiones no son muy alentadoras: la humanidad necesitará un 20% más de agua para satisfacer las necesidades de las personas que habitarán la tierra en 2025. Este dato es de particular interés para los pueblos latinoamericanos, porque América del Sur es uno de los territorios más privilegiados en lo que respecta a la disponibilidad de un elemento tan preciado. Ella cuenta, en efecto, con el 26% del total de los recursos hídricos mundiales, y esta relativa abundancia despertará tarde o temprano, inexorablemente, codicias en el resto del mundo.

Para contrarrestar el creciente deterioro del hábitat humano, muchos procuran abrir el camino a un nuevo paradigma *cosmocéntrico*, que no sitúa a los seres humanos en competencia con la naturaleza, sino en diálogo y en comunicación simétrica. Los seres humanos poseen una larga herencia cósmica. Aunque con el proceso de hominización se opera en la naturaleza un cambio cualitativo, el paso de la biosfera a la noosfera no les confiere una especie de extraterritorialidad. Al contrario, por el hecho de ser corpóreos ocupan un lugar en el espacio, y ya antes de nacer están unidos al lugar donde habitan por múltiples lazos visibles e invisibles, directos e indirectos.

Pero los hombres y mujeres no están entre las cosas como una cosa más, sino que disponen del extraño poder de modificar y organizar su medio ambiente de acuerdo con sus apetencias y necesidades. De ahí que su relación con las cosas no esté dada de antemano, sino que dependa estrechamente del proyecto y la forma de vida asumidos por cada grupo humano. La gente del altiplano no vive ni piensa como la que vive en la llanura, ni el campesino es igual al habitante de la ciudad. Pero el objeto de sus necesidades más vitales (el alimento, las materias primas, los instrumentos de cultivo) está fuera de ellos, y hace falta trabajar para conseguirlos.

El ser humano es parte de la naturaleza y conforma con ella un vasto entramado multidireccional, que no debería fundarse en la autosuficiencia y la competitividad, sino en la comunicación y la interdependencia. Se trata de una especie de pacto con todos los seres de la naturaleza, cuya ley fundamental no podría ser otra que un profundo sentimiento de solidaridad cósmica. Así, por primera vez en la historia, el imperativo moral y el instinto de supervivencia irían en la misma dirección. Durante milenios, para ser fiel a la moral era necesario sacrificar algo. Actualmente los objetivos coinciden: o salvaguardamos la dignidad de todo el planeta o desaparecemos todos

juntos. Muchas iniquidades que antes eran tolerables, hoy ya no lo son; y muchas injusticias que se consideraban «inevitables» hoy son «inaceptables».

Este programa es sin duda digno de encomio, pero su viabilidad resulta más que problemática. Para llevarlo a cabo sería necesaria una verdadera «conversión» colectiva de los Estados industrializados y la implantación de una nueva política en todos los ámbitos de la vida, cosas que parecen irrealizables en un futuro cercano.

16. *El desafío de la revolución biotecnológica*. En su libro *Posthuman Society*, Francis Fukuyama se atreve a predecir que la amplia variedad genética que existe actualmente entre los individuos se reducirá y concentrará en grupos sociales bien diferenciados. Hoy en día, la «lotería genética» garantiza que el hijo o la hija de una persona rica no herede necesariamente los talentos que aseguraron el éxito de su padre. Pero esta situación podría cambiar en el futuro por efecto de la biotecnología. En la actualidad, muchos jóvenes exitosos consideran que su éxito se debe en no poca medida a las felices circunstancias de su nacimiento y de su educación. Sin estos accidentes fortuitos, sus vidas podrían haber seguido derroteros muy distintos, y por ese motivo están en condiciones de mostrarse comprensivos con las personas menos afortunadas que ellos. Pero en la medida en que se produzcan «hijos de elección», seleccionados genéticamente por sus progenitores, se puede llegar a creer que el éxito no es una mera cuestión de suerte, sino fruto de la adecuada selección y planificación por parte de los padres y que esos hijos lo poseen como algo merecido. En su aspecto, en su manera de pensar, de actuar y quizá de sentir, ellos serán diferentes de los que no fueron seleccionados de manera análoga, y tal vez con el tiempo lleguen a considerarse miembros de una clase humana distinta. Podrán, en síntesis, sentirse «aristócratas», y, a diferencia de las antiguas aristocracias, su pretensión de pertenecer a un linaje superior tendrá su origen en la naturaleza, no en la convención.

Cualquiera que sea el crédito que se deba dar a esta predicción, lo cierto es que la optimización de los tipos de genes transmitidos a los hijos podría engendrar una forma de racismo cuyas características entran por el momento en el campo de la ciencia ficción.

17. *Pluralismo cultural vs. macroestructura única*. El mundo es pluricultural. La cultura —ese segundo medio ambiente construido colectivamente— ha hecho que los pueblos forjaran su identidad, atravesaran el curso de la historia y resistieran exitosamente las amenazas de extinción. En cuanto sistema de vida inserto en la contextura misma del grupo social, la cultura asegura la cohesión interna de los

grupos humanos y su continuidad a través del tiempo, proporcionando al mismo tiempo la clave de lectura para interpretar los símbolos y el imaginario colectivo. Grandes imperios fueron desmantelados en el curso de la historia por la resistencia cultural de los pueblos sometidos.

En el mundo actual, y en el contexto de una globalización creciente, existen intentos de imponer una macroestructura única, basada en una ideología sin contrincantes y en una dominación neocolonizadora. En nombre del progreso, y hasta de la libertad, se invaden militarmente países enteros para instaurar la forma de dominación eufemísticamente calificada de «nuevo orden mundial». Así la globalización está marcada por la tensión entre el centro y la periferia, entre el Norte y el Sur, entre los llamados Primer y Tercer Mundo.

Por lo tanto, la caída de los colonialismos políticos no ha puesto fin a la ideología colonialista, que se ha refugiado en el campo de la economía (el «libre mercado») y en la pretensión de neutralidad y universalidad de la ciencia y la tecnología modernas. Así ha resurgido una nueva forma de colonización, que da por supuesto que una sola cultura es capaz de abarcar y de comprender todo el espectro de la experiencia humana, y que esa cultura está llamada a ser el destino ideal de la humanidad. De ahí la necesidad de evitar la confusión entre dos cosas distintas, vinculadas ambas con el proceso de globalización: por una parte, la universalidad de un proceso estructural que vincula a todos los países, trasciende las fronteras de las sociedades y relaciona los pueblos entre sí; por la otra, la imposición de un modelo económico y sociopolítico de desarrollo que consagra a la cultura occidental como la única forma de vida posible.

Por otra parte, la eliminación de la polaridad política e ideológica del mundo (capitalismo vs. comunismo) ha generado una inestabilidad generalizada y una reafirmación de la propia identidad, que favorece los movimientos nacionalistas y la proliferación de los «centros». Nuevos países y nuevos conglomerados étnico-religiosos propician una desoccidentalización que puede convertirse (y de hecho ya se ha convertido) en fuente de confrontaciones y conflictos.

Es natural, entonces, que las personas sensibles consideren que la pretensión de imponer a todos el modelo occidentalizado es la máxima expresión de violencia estructural conocida hasta ahora. Esta dictadura –a la vez económica, política, cultural y militar– niega las identidades (que son alteridades) e impide la instauración de una armonía no impuesta por la fuerza sino concertada a través del diálogo. De ahí la no aceptación de esa unicidad niveladora, implantada desde arriba por un poder aplanador.

Por tanto, la propuesta alternativa es la de «las culturas en diálogo». Con toda razón, y por una multiseccular experiencia, se viene repitiendo desde los más diversos sectores de la opinión pública (aunque sin encontrar demasiado eco en los círculos gobernantes) que sin el diálogo de las religiones, y más ampliamente, sin el diálogo de las culturas, es imposible la paz en el mundo. La paz que ha sido y será siempre fruto de la justicia será también, cada vez más, fruto del diálogo.

A este diálogo intercultural e interreligioso deberían estar llamados todos los pueblos por igual, no en un choque de civilizaciones sino en complementariedad fraterna. Un diálogo que escucha y habla, que acoge y da, que respeta y admira, sin fundamentalismos, sin culturas dominantes y culturas oprimidas, sin etnocentrismos prepotentes ni hegemonías despectivas, como lo señala el Concilio Vaticano II: «Cuando más se respetan las peculiaridades de las diversas culturas, tanto más se promueve y expresa la unidad del género humano» (*Gaudium et spes*, 54).

Para la Iglesia, un desafío cada vez mayor, y en buena medida un «descubrimiento» reciente, es la inculturación del Evangelio, la encarnación de la misma Iglesia en las diferentes culturas. En cuanto hecho *supracultural*, el cristianismo tiene que insertarse en un mundo pluricultural, sin perder su propia identidad. Pero es justamente aquí donde aparece la tensión interna. ¿Cómo hacer que el cristianismo sea a la vez histórico y suprahistórico? En cuanto fenómeno esencialmente histórico, los hijos de Abraham no pueden representar a toda la especie humana, ya que al lado de ellos existen otras personas. Pero, en cuanto don gratuito de Dios para todos, nunca llegaría a lo universal sin encarnarse en lo concreto.

18. *La universalización de lo particular y la particularización de lo universal.* La atención a la diversidad y pluralidad de las culturas nos ayudó a concentrarnos en lo particular y, consiguientemente, en la necesidad de la inculturación. Pero el proceso de globalización nos permite comprobar la «porosidad» de las culturas, por lejanas y aisladas que nos parezcan geográficamente, como las islas de Micronesia y Oceanía. Más aún, el estudio de la globalización sugiere que estamos ante la formación de algo parecido a una cultura global y no simplemente ante una «occidentalización» de las culturas. El flujo cultural no va solamente de oeste a este y de norte a sur, sino que hay elementos de otras culturas que se abren camino en el norte (por ejemplo, el interés por las religiones orientales, especialmente por el budismo y el hinduismo, y la penetración de la teología latinoamericana de la liberación en los países industrializados de Occidente).

Por tanto, la nueva cultura global (si es que llega a definirse) traerá como consecuencia

una interpenetración de lo particular y lo universal. Hoy las culturas no solo implican particularismos y diferencias locales, sino que también plantean la cuestión de cómo cada grupo (especialmente bajo el influjo de los *mass-media*) se deja influir por la mentalidad y las normas de vida globalizadas.

Desde los comienzos de la evangelización, el cristianismo ha vivido la tensión entre la universalidad del mandato misionero y los particularismos de algunos sectores (como el de los llamados «judeocristianos» en la Iglesia primitiva). Más tarde, el despliegue de la actividad misionera no siempre ha distinguido claramente la evangelización de la occidentalización. Por tanto, la Iglesia tiene que aprender a escuchar los requerimientos de las culturas no europeas y aprender de ellas. En el desarrollo de este proceso deberían ejercer un cierto liderazgo las comunidades eclesiales de Asia, África y América Latina.

19. *La absolutización del poder.* Estados Unidos domina el mundo como ningún otro imperio lo había hecho jamás. Su aplastante predominio se hace sentir en las cinco esferas tradicionales de poder: política, económica, militar, tecnológica y cultural. Cuenta además con la capacidad de liderar la versión moderna del imperio universal: los otros países no se sienten con fuerzas para resistir a su avasallante supremacía y se someten (aunque más no sea a regañadientes) a su incuestionable superioridad.

No obstante esta situación, Estados Unidos y Europa se ponen de acuerdo en muy pocas cosas y se entienden cada vez menos.

En lo que concierne al tema esencial del poder, la perspectiva norteamericana difiere de la europea. Por un lado, los europeos se adentran (o al menos lo intentan hacerlo) en un paraíso posthistórico de paz y seguridad, regido por normas de cooperación internacional, en búsqueda del ideal *kantiano* de la «paz perpetua». De ahí su tendencia a favorecer las propuestas pacíficas y a utilizar en cuanto sea posible, antes que la coerción, las vías de la negociación, de la diplomacia y de la persuasión.

Por el otro lado, los Estados Unidos ejercen su poder en un mundo *hobbesiano*, donde el derecho y la diplomacia internacional ya no les merecen confianza. En su versión más extrema (y en parte caricaturesca), los europeos pintan a la superpotencia americana como poseída por una «cultura de muerte», cuyas veleidades bélicas no son otra cosa que la consecuencia natural de la violencia inherente a una sociedad en la que todos van armados y que aún mantiene la pena de muerte. De hecho, el enfoque estadounidense de la política internacional apela más a la coacción que a la persuasión y se muestra proclive a llevar adelante sus planes en forma unilateral, con total prescindencia de instituciones internacionales como las Naciones Unidas.

Esta política imperialista apela con frecuencia a Dios y a la religión, pero contradice permanentemente, en nombre de los valores cristianos, el espíritu del Evangelio. Jesús trató de erradicar el mal mediante la conversión del corazón; Estados Unidos está decidido a desterrarlo por la buenas o por las malas. Jesús no eligió la coacción: rechazó el recurso a los milagros, se negó a empuñar la espada y proclamó que solamente la verdad hace libres. Estados Unidos sigue el proceso inverso: pretende asegurar la libertad y la paz, pero no encuentra otro camino que el de la coerción, la violencia y el miedo al más fuerte. Jesús recusó la púrpura y a los que pretendían aclamarlo rey; Estados Unidos se siente en posesión de la verdad y cree contar con el poder necesario para imponérsela a todos.

En palabras de un analista de la política internacional, la propensión de los Estados Unidos a la acción militar recuerda un antiguo dicho proverbial: «Cuando se tiene un martillo grande y hermoso, todos los problemas empiezan a parecer clavos». Esta frase contiene tal vez la clave que explica la tendencia a la guerra perpetua que impulsa el complejo militar-industrial estadounidense. Pero las naciones con escaso poderío militar pueden incurrir en el peligro inverso: si no se tiene un martillo, no se quiere ver nada que se parezca a un clavo.

La visión anglosajona de un mundo *hobbesiano* en el que todos luchan contra todos (*homo homini lupus*), en el que no sirven las reglas ni el derecho y cuenta solamente el poderío militar, se ha puesto a prueba en Afganistán y en Irak. Pero una vez acabada la guerra comienza la ardua etapa de la posguerra, es decir, de la política. Y resulta difícil imaginar que un imperio asentado en la fuerza de las armas esté en condiciones de imponer la paz al mundo entero.

Por otra parte, el s. XX (el más violento y sangriento de toda la historia humana) nos ha enseñado que todo es posible en el orden de la crueldad y que hoy como nunca se cuenta con medios técnicos para desencadenar una violencia irrefrenable. Con las nuevas tecnologías se dispone de medios que hacen aparecer como tímidos ensayos las atrocidades del pasado. Los crímenes *contra* la humanidad son crímenes *de* la humanidad, perpetrados por ella.

20. *El desafío de la globalización.* El derrumbe del muro de Berlín, en 1989, simboliza el fin de un siglo atravesado por el enfrentamiento de dos visiones decimonónicas del mundo: la comunista y la capitalista. El fin de la guerra fría coincide a su vez con el surgimiento de la «globalización», que se presenta como la característica más notable de esta época postindustrial, representada simbólicamente por un nombre: *Internet*.

Con la globalización llega el fin de la modernidad, centrada en torno a los Estados nacionales con sus correspondientes colonias, con su sociedad homogénea y centralizada, y con un mundo grande por explorar y conquistar. Ahora, en virtud de la globalización, el mundo tiende a convertirse cada vez más en una «aldea planetaria». Por tanto, la sociedad humana tiene que estar preparada para afrontar los desafíos de un mundo signado por caracteres aparentemente contradictorios: interdependiente y plural, policéntrico y globalizado.

La interconexión entre las sociedades que construyen el presente sistema mundial hace que las decisiones y actividades llevadas a cabo en cualquier lugar tengan significativas repercusiones hasta en los más alejados rincones del mundo. Evidentemente, la globalización no implica que el mundo esté políticamente más unido, ni que se haga económicamente más equilibrado, ni culturalmente más homogéneo, ni moralmente más solidario. De hecho, la mundialización es muy desigual en cuanto a su alcance e irregular en cuanto a sus consecuencias.

En general, se suele mirar con cierto pesimismo el avance de este proceso, pero no todo es negativo en él. Entre sus efectos benéficos puede mencionarse la extensión a escala mundial de una cierta razón científica y técnica, surgida en Occidente, que ha contribuido a mejorar las condiciones de vida en aspectos tan vitales como la alimentación, la salud, la higiene, el intercambio de conocimientos y de la información en general. Este intercambio, facilitado por lo instantáneo de las comunicaciones (la «compresión del espacio y del tiempo»), está creando una nueva clase de profesionales cosmopolitas, que tienen más en común con sus colegas de otros centros científicos que con los obreros y empleados de su propia ciudad. También se ha puesto de relieve la unidad del espíritu humano más allá de los particularismos étnicos y culturales, imponiendo así la necesidad de elaborar una ética global y de asegurar su reconocimiento por parte de todos.

Mucho más preocupantes, sin embargo, son sus efectos negativos. En su exhortación *Ecclesia in America* Juan Pablo II recogía algunas de estas implicaciones: la absolutización de la economía, el aumento de la distancia entre ricos y pobres, la precariedad laboral y la competencia desleal que pone a las naciones pobres en una situación de inferioridad siempre creciente. También se suele señalar, como un efecto pernicioso de la globalización en el Tercer Mundo, la homogeneización de la cultura. La publicidad mediática promueve una monocultura global en la alimentación, el modo de vestir, las diversiones, la música y los deportes. Dicta no solo lo que se ha de comer, beber y vestir, sino también lo que se ha de

sentir, desear y pensar. Es importante señalar que el empobrecimiento de la cultura local ha desembocado muchas veces en la desintegración de un pueblo.

De hecho, el verdadero motor oculto de todo el proceso es la ley del libre mercado, que tiende a convertir la «aldea planetaria» en un «mercado mundial». Pero los beneficiarios de este sistema son en realidad unos pocos, y la experiencia ha puesto en evidencia que la economía de mercado, tal como se la ha practicado hasta ahora, es generadora de miseria para las tres cuartas partes de la humanidad.

Durante la década iniciada en 1990, el fenómeno de la globalización y la inercia de los dirigentes políticos provocaron una profunda mutación del poder. Se ha producido un divorcio entre el poder y la política. Antes coincidían en el Estado-nación. Pero hoy el poder es extraterritorial y no existe aún una política de tal amplitud. Los Estados han perdido el control regulador sobre los sectores clave del subsistema económico, como son las empresas multinacionales, los precios de las materias primas, el flujo de capitales e incluso el valor de su propia moneda. Por tanto, los auténticos dueños del mundo ya no son más los detentores del poder político, sino los que ejercen el control de los mercados financieros, los grupos mediáticos planetarios, los centros de información, las industrias informáticas y las tecnologías genéticas.

Bajo la supervisión de este consejo de vigilancia planetaria se ha establecido una especie de directorio mundial con sus actores principales, indiferentes al debate democrático e inmunes al sufragio universal. Estos poderes gobiernan de hecho el planeta, sin que ningún contrapoder permitiera corregir, enmendar o rechazar sus decisiones, ya que los contrapoderes tradicionales –gobiernos, partidos políticos, parlamentos, medios de comunicación– son o muy locales o muy cómplices.

La globalización financiera ha creado su propio Estado. Un Estado supranacional, que tiene a su disposición aparatos, redes de influencias y medios de acción propios. Se trata de la constelación FMI (Fondo Monetario Internacional), BM (Banco Mundial), OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos) y OMC (Organización Mundial del Comercio). Estas cuatro instituciones tienen un mismo discurso, y su voz, amplificada por casi todos los medios de comunicación, no deja de exaltar con machacona insistencia las «virtudes» del libre mercado. Este nuevo Estado mundial (un poder sin sociedad) asigna esa función a los mercados financieros y a las macroempresas, y despoja de toda libre iniciativa a las sociedades realmente existentes.

Por otra parte, casi no pasa un día sin que se anuncie en los medios de comunicación

una nueva fusión de grandes empresas, es decir, una megaconcentración de la que surge una nueva macroempresa. Los sectores más activos en esta carrera hacia el gigantismo monopólico son la banca, los laboratorios farmacéuticos y químicos, los medios de comunicación, las telecomunicaciones, la agricultura y la industria automovilística, que aspiran a tener una presencia mundial.

En el marco de la globalización, los grandes grupos económicos y financieros celebran las innumerables ventajas de las fusiones, que permiten reducir los efectos de la competencia, aceleran el progreso en materia de investigación y reducen masivamente el número del personal, moderando así los gastos. Como lógica consecuencia, las relaciones sociales se ven profundamente afectadas: la acumulación del capital impone en todas partes la marginación de un número creciente de desempleados y pobres, mientras que la depredación de la naturaleza desequilibra los ecosistemas, amenazados cada vez más por toda clase de materias contaminantes. El aire, el agua, la luz solar, el suelo, los bosques, acusan el impacto adverso de la moderna cultura industrial y postindustrial, incapaz de instaurar una relación sostenible con el mundo natural.

Al mismo tiempo que se reduce la cantidad de puestos de trabajo y se agrava el desempleo en forma alarmante, están en plena recrudescencia, tanto en el Norte como en el Sur, ciertas lacras sociales que se creían ya superadas. A la reaparición de la mendicidad y al crecimiento de la delincuencia se ha venido a sumar —como prueba complementaria de la deshumanización que provoca la mundialización económica— la figura social del niño trabajador.

De ahí el doble escollo de la mundialización. En cuanto proceso unificador, ella tiende a sacrificar las identidades antropológicas, culturales y religiosas; pero al mismo tiempo, por reacción, lleva a la fragmentación producida por la crispación de las propias identidades y por las rivalidades violentas para la conquista del poder económico y político.

No es de extrañar, por tanto, que la exigencia de justicia e igualdad —una exigencia que atraviesa como un mar de fondo la historia de la humanidad— haya resurgido con fuerza en nuestros días. Quien más quien menos, todos sentimos confusamente la necesidad de un contrapoder cívico mundial que actúe como contrapeso de este ejecutivo planetario. Ante tantas nuevas amenazas, después de haber luchado por los derechos políticos y sociales, se hace oír el reclamo de nuevos derechos, esta vez colectivos: derecho a una naturaleza preservada, a un entorno no contaminado, a la información veraz, al trabajo, a la salud, a la paz. Ya no podemos contentarnos con un mundo en el que un reducido sector de la humanidad vive en la prosperidad, mientras que

el resto sobrevive en una miseria deshumanizante.

21. *El fin del trabajo*. Así se titula un libro de Jeremy Rifkin, que ha suscitado aprobaciones, engendrado temores y provocado polémicas. La tesis central del autor se puede enunciar con relativa facilidad. Las nuevas tecnologías de las comunicaciones y de la computación están destruyendo más puestos de trabajos que los que crean. Más de ochocientos millones de desempleados en el mundo son el resultado provisorio de un proceso de alcances insospechados, y el explosivo avance de esas tecnologías amenaza con dejar en la calle a muchos millones más. Este cuadro de situación se refiere principalmente a los EE.UU., pero un diagnóstico semejante es aplicable en la mayor parte del mundo, donde el desempleo es un hecho en constante aumento.

En la actualidad, el número de los desempleados no genera una marginación ocasional y temporaria, que afecta periódicamente a determinados sectores del mundo laboral. Es la dramática consecuencia de una situación mundial, que ha llevado a la reducción, cuando no a la supresión, de innumerables puestos de trabajo. Hemos llegado al término de una evolución: la industria ya no crea empleos y la automatización siempre en aumento hará que se reduzcan cada vez más. El volumen del trabajo está condenado a disminuir, y esa condena es inexorable. Nos toca vivir en una sociedad donde la tecnología de punta es cosa de todos los días y donde una sofisticada serie de computadoras y de aparatos telecomunicadores sustituyen a las personas, especialmente en el sector manufacturero. Aunque es indudable que el «sector del conocimiento» creará nuevos puestos de trabajo, estos serán demasiado pocos para absorber a los millones de obreros desplazados por los avances de las nuevas tecnologías.

En este paso de la Revolución industrial a la Era de la información, la economía global se ve sometida a una transformación fundamental. En consecuencia, cada país tendrá que repensar seriamente sus viejas ideas sobre la naturaleza de la política y de las relaciones sociales.

Los partidarios de esta tesis se encargan de sacar las consecuencias. El desempleo es en sí mismo un hecho de extrema gravedad, y es más nefasto todavía por el sufrimiento que engendra. En general, se trata y se juzga a los desocupados con los criterios propios de la época en que abundaban las oportunidades de empleo. Se los considera faltos de iniciativa, se los acusa de holgazanería, y a continuación se pregunta qué incapacidad, qué vocación al fracaso, qué mala voluntad o error los llevó a semejante situación. En consecuencia, ellos se ven a sí mismos como los ven los demás: pierden la autoestima y se multiplican los trastor-

nos familiares, ya que el trabajo no solo reporta un salario, sino que sigue siendo uno de los medios esenciales –aunque no el único– de integración a la sociedad.

El filósofo Adam Schaff coincide parcialmente con este diagnóstico. Entre los nuevos problemas sociales, sin duda el más urgente es la desaparición del trabajo en su sentido tradicional, y, juntamente con él, la desaparición del proletariado. El desempleo estructural crece rápidamente y afecta a grandes masas de trabajadores. Se trata de un problema que provoca una auténtica conmoción en quienes lo observan, incluso en personas de instrucción superior pero desconectadas del mundo de las nuevas tecnologías. No se advierte que en los países más desarrollados, paralelamente a la revolución científico-técnica, se está gestando una nueva revolución productiva, que modifica las relaciones sociales en un grado mucho mayor que la antigua Revolución industrial surgida en el empalme de los ss. XVIII y XIX.

El desconocimiento de las masas en esta cuestión, sigue diciendo Schaff, puede considerarse lamentable. Pero sumamente peligrosa es la ignorancia de las elites políticas –verdadera o simplemente disimulada para ocultar la propia indolencia–, ya que incluye no solo a los políticos y empresarios, sino también a muchos dirigentes sindicales que se obstinan en presentar el problema como algo transitorio, sin advertir que en realidad se trata de un engaño. Porque la humanidad y su civilización, al menos en los países industrializados, se encuentran en un proceso de mutación y están pasando a una nueva etapa histórica, en la que ya no será recuperado el pleno empleo en su sentido tradicional.

Los gobiernos aseguran que el problema del desempleo está en el centro de sus preocupaciones, pero sus declaraciones y las promesas que encierran son ilusorias. Se anuncia la pronta mejoría de una coyuntura momentánea y el ya cercano retorno de la abundancia, pero se oculta el verdadero fenómeno. De ahí resulta la marginación inexorable y pasiva de un número siempre creciente de «buscadores de empleo».

Sea cual sea la popularidad de esta tesis, otros analistas la consideran errónea y perniciosa. La historia muestra que la innovación tecnológica ha creado empleos a gran escala. La evolución actual no conduce hacia el fin del trabajo. Por el contrario, la nueva economía encierra importantes fuentes de nuevos empleos, que pueden compensar con creces la pérdida de empleos tradicionales.

Es verdad que la economía inmaterial transforma fundamentalmente todos los aspectos del trabajo: su naturaleza, su organización, sus relaciones con las demás actividades. Su esencia no es la fabricación de objetos físicos sino la manipulación de datos, de imágenes y sím-

bolos. El contenido de cada oficio se torna cada vez más abstracto. Un obrero calificado debe saber mucha más matemática que su padre o su abuelo. Incluso para arreglar un motor o producir piezas de fábrica no cesa de aumentar la importancia de las labores de medición, de evaluación y de control. El nuevo trabajo abandona sus lugares tradicionales: fábricas, oficinas, depósitos. Es la irrupción del teletrabajo. Hoy en día cuentan la competencia técnica, científica, artística, así como la capacidad de establecer un vínculo duradero con el cliente.

Sin embargo, la transición hacia la economía de lo inmaterial es un proceso abierto. La economía moderna, basada en la relación con lo inmaterial, contiene un enorme potencial de crecimiento. A los poderes públicos les incumbe un papel decisivo en la orientación de ese proceso, y esto exige una profunda modificación de las estructuras institucionales y más todavía un cambio de las mentalidades y las conductas. Estas modificaciones son difíciles, ya que entrañan riesgos políticos y tropiezan con fuertes resistencias en los cuerpos constituidos y con la inercia psicológica y social. Sin embargo, es preciso apostar por un nuevo enfoque del empleo para superar el escándalo de una economía que se polariza en una pequeña elite y condena al resto de la población a la marginalidad y a la precariedad.

De todas maneras, los que hablan del fin del trabajo han fijado su atención en varios puntos incuestionables. Nunca en el pasado la tecnología hizo posible la eliminación y la reinvención de tantas profesiones y tareas. Este cambio se produjo en tan poco tiempo que las personas que se capacitaron para un modo de trabajo determinado se encuentran con que su formación ya no responde a las exigencias de la revolución tecnológica. Comienzan a surgir expresiones como reciclaje, reconversión, recalificación o reingeniería, que describen la necesidad de reintegrarse en un nuevo ciclo y convertirse en otra cosa desde el punto de vista laboral. Este cambio requiere otras y nuevas capacidades, que estén a la altura de los cambios del mundo productivo. Lo importante es vivir con conocimiento de causa, no aceptar al pie de la letra los análisis económicos y políticos que soslayan los problemas o los presentan como elementos amenazantes, que obligan a tomar medidas crueles como los reajustes presupuestarios y los despidos en masa. De este modo, lo único que se consigue es empeorar las cosas¹⁶.

22. *La crisis de la moral.* Mientras el debate ético ocupa un espacio cada vez más amplio en la opinión pública, no deja de provocar desconcierto el debilitamiento de la autoridad normativa de la Iglesia, que no logra –ni siquiera dentro de sus propias filas– llegar a posiciones unánimes respecto de ciertas conduc-

tas. Tras la crisis generada por la acogida de la Encíclica *Humane vitae*, la conciencia de muchos creyentes –marcada casi siempre por el influjo de una sociedad permisiva– se ha hecho cada vez más impermeable a las enseñanzas del Magisterio, especialmente en el ámbito de la moral sexual. Como lógica consecuencia, la experiencia pastoral deja ver con claridad meridiana el malestar que se experimenta cuando el anuncio de la fe trata de avanzar en el terreno moral.

En estas condiciones históricas, algunos se preguntan si es oportuno, o si es incluso fundamental para el contenido de la fe, vincular la propuesta evangelizadora a una ética determinada. ¿No sería mejor concentrarse solamente en el corazón de la fe –es decir, en la proclamación del kerigma– sin entrar demasiado detalladamente en el ámbito de la moral?

De hecho, asistimos con frecuencia a una nueva definición implícita de la identidad católica, que ya no se articula en torno a opciones morales específicas, sino que estaría garantizada por la acogida del kerigma y por el testimonio público de la fe. La moral quedaría entonces restringida a un ámbito periférico, dejado al arbitrio de cada persona libre y responsable. Más aún, muchos católicos ponen en duda la existencia de una moral cristiana específica en su contenido normativo y en su metodología. La práctica de la fe cristiana estaría abierta a diferentes opciones éticas, y no habría que buscar la unidad del testimonio cristiano en la monótona o rutinaria uniformidad de las mismas conductas. El punto esencial es que cada uno se sienta personalmente comprometido a vivir en forma coherente su fidelidad a Jesucristo, a la luz del Evangelio y bajo la guía del Espíritu Santo.

Esta posición se funda en un principio válido: no hay que confundir la fe y la religión con la moral. Sin embargo, la insistencia en esta distinción puede hacer que se pierda de vista el cambio radical de vida que nace del encuentro personal con el Dios de Jesucristo y la incidencia de esta transformación espiritual en el campo de las acciones concretas. Si faltara esta vinculación, la praxis cristiana quedaría separada de sus raíces teológicas y la fe se encontraría encerrada en un transmutando poco o nada relacionado con la vida individual y social.

Dado que la moral cristiana está afectada por un malestar real, resulta indispensable, hoy más que nunca, plantear las cuestiones éticas en toda su radicalidad, especialmente las que se plantean en forma espontánea a los miembros más jóvenes de las comunidades cristianas. Solamente a partir de estos planteos, y de su propuesta en un lenguaje adecuado, podrá anunciarse de manera convincente por qué la confesión de la fe cristiana está vinculada esencialmente a una determinada forma de conducta.

La gravedad de la situación se agudiza todavía más debido a que solamente unos pocos tienen la capacidad de llegar hasta el fondo de estos procesos y a la profundidad de los cambios culturales que se han producido en las últimas décadas. Hoy, en efecto, no se puede ignorar el impacto de la revolución informática. Nuestras sociedades siguen siendo industriales, seguimos viviendo gracias a las máquinas, pero muchas de ellas son *máquinas inteligentes*, programadas para trabajar por sí mismas y para hacer gran parte de lo que antes realizaba la mano de obra humana. De ahí el abismo que se ha creado entre las sociedades que disponen de esos medios y las que están obligadas a agotar todos sus esfuerzos en la lucha por la supervivencia.

23. *La multitud solitaria*. Un espectáculo cotidiano, especialmente en las grandes ciudades, son las filas que se forman en espera de algún medio de transporte. Personas de edades, sexo y recursos económicos muy diferentes se encuentran reunidas sin estar integradas por el trabajo, la actividad de un grupo organizado, la solidaridad barrial o cualquier otro interés común. Existen una al lado de la otra alrededor de una señalización, de manera que se nos presentan como una pluralidad de soledades, un conjunto de figuras en serie, una multitud solitaria.

Estas personas no se preocupan unas de las otras, no se dirigen la palabra, ignoran la identidad de aquellos con que se tropiezan casi todos los días sin ni siquiera saludarse, y, en general, no se observan. Unos leen el periódico para hacer menos tediosa la espera, otros se entretienen mirando a los transeúntes, otros dan muestras de impaciencia por la tardanza del autobús. En esta soledad, el «otro» adquiere con frecuencia la figura de la amenaza. No es la persona a la que llamo por su nombre y en la que puedo confiar, sino el desconocido que me puede arrebatar la cartera y que a veces me la arrebatara.

24. *Las migraciones masivas*. Entre las muchas víctimas de las guerras están los millones de seres humanos que tienen que abandonar sus hogares y quedan expuestos al desarraigo, al hambre y a la muerte. Muchos otros dejan su lugar de origen debido a la pobreza y a la falta de trabajo, y emigran a países extranjeros en busca de mejores oportunidades, casi siempre con grave riesgo de sus vidas. Por este motivo, los flujos migratorios más o menos masivos poseen un valor fundamental a la hora de desentrañar la estructura del sistema mundial contemporáneo.

Aunque los poderes públicos hagan uso de ella profusamente, desde el punto de vista jurídico no existe la categoría «inmigrante». Las personas que residen en el territorio de una nación se dividen en «nacionales» y «extranjeras», y en Europa se distingue a los extranje-

ros «extracomunitarios» de los «comunitarios» (es decir, los provenientes de países pertenecientes a la Comunidad Europea). Esta diferenciación tiene su importancia, porque es la *percepción social del inmigrante*, tanto en los contextos políticos como entre la gente común, la que hace ver a la inmigración como un problema y aun como una amenaza. En una ciudad como Miami, por ejemplo, el cubano radicado allí desde hace años no es visto como un inmigrante, mientras que sí lo son el «balseiro» o el haitiano que han logrado desembarcar clandestinamente, después de un viaje por mar lleno de peligros.

Europa y los Estados Unidos se sienten sometidos a una presión migratoria sin precedentes, que desborda, según ellos, todas las posibilidades razonables de integración de los inmigrantes. De ahí los términos *invasión*, *avalancha*, *oleada*, *riada*, que deforman y enmascaran la realidad de los flujos migratorios, pero que usadas con insistencia son eficaces transmisores de esa forma de percibir la inmigración. Más aún, esta creencia, una vez asentada y consolidada, hace de las fronteras verdaderas fortalezas y se aduce como justificativo para la radical restricción de las afluencias migratorias.

Esto muestra que en la percepción social del inmigrante intervienen distintos factores. Uno de ellos es la nacionalidad, pero la extranjería no basta para definirlo. Más importantes son los factores étnico-culturales que identifican al otro como marcadamente «diferente» y determinan un espectro muy amplio y diversificado de valoraciones, actitudes y comportamientos frente a él (el latino o el chicano en los EE.UU., el turco en Alemania, el boliviano en la Argentina, el nicaragüense en Costa Rica, el subsahariano en España).

Frente a esta dramática realidad, provoca una justificada indignación la falta de grandeza, de lucidez y de sinceridad con que suele abordarse el problema. Todo el mundo sabe muy bien que estos flujos migratorios, con sus hundimientos de embarcaciones y sus innumerables muertes, constituyen un problema global derivado esencialmente de la enorme distancia que separa a los países pobres de los considerados ricos. Sin embargo, lejos de afrontar la cuestión en su globalidad, se buscan desesperadamente soluciones locales, del tipo: «Cerremos las fronteras y devolvamos a los indocumentados a su lugar de origen».

Un tercer fenómeno migratorio, frecuente en nuestros días a escala mundial, es el desplazamiento de campesinos empobrecidos hacia las áreas urbanas, aunque sean pocas o casi nulas las esperanzas de ver mejoradas sus condiciones de vida.

Obligados a vivir en barrios marginales, los inmigrantes configuran una nueva «cultura de la pobreza», donde el desarraigo familiar, so-

cial y cultural dificulta la adaptación a las nuevas circunstancias. Su tarea primordial y su mayor dificultad es sobrevivir. La escasez de recursos y el aislamiento social provocan en ellos sentimientos de fracaso y desesperanza. Sus hijos reciben una educación inadecuada o son virtualmente analfabetos, y ellos mismos, impotentes para hacer valer sus derechos, no tienen ninguna participación en las instituciones de la sociedad. Despreciados porque no alcanzan a cumplir con los requisitos de la cultura imperante, temen a la policía y desconfían de la justicia y del gobierno.

Las viviendas precarias favorecen la promiscuidad y la falta de privacidad, y multiplican las experiencias sexuales prematuras, con el consiguiente aumento de niñas y adolescentes embarazadas. En el caso de los inmigrantes ilegales, la falta de una documentación en regla los vuelve jurídicamente «inexistentes» y hace que vivan en un estado de permanente inseguridad, víctimas del miedo a ser descubiertos y devueltos a su país de origen. En plena lucha por la supervivencia, los niños piden limosna y muchas mujeres se entregan a la prostitución o son explotadas por bandas de proxenetas. La violencia, los robos, los secuestros, los asesinatos y el tráfico de drogas son una experiencia cotidiana, que se acepta resignadamente como una «ley de la vida».

En tales condiciones, cada día son más las madres que tienen que hacerse cargo de sus hijos sin la ayuda de un varón. La vida se desenvuelve en el clima de violencia e inseguridad de los barrios marginales, y hacen falta poderes milagrosos para poder sobrevivir sin un sueldo fijo en la casa.

A pesar de todo, no faltan los testimonios de creatividad comunitaria. En muchas ciudades, los inmigrantes se reúnen en grupos de autoayuda y crean organizaciones laborales, recreativas o religiosas que ayudan a sobrellevar las penalidades del desarraigo y el destierro. Las mujeres, en especial, toman iniciativas y trabajan para crear un clima más solidario y hacer de ese submundo un sitio más habitable.

25. *La pobreza deshumanizante*. El carácter deshumanizante de la pobreza está a la vista de todos. En la India los pobres venden sus órganos (riñones, córneas) para sobrevivir un poco más, y los clientes llegan desde las regiones más ricas y «civilizadas» para comprarlos a buen precio. En otros países (incluso latinoamericanos) se roban órganos mediante secuestros y asesinatos de la gente pobre, y no faltan clientes dispuestos a adquirirlos. Hay madres que venden a sus hijos, y el turismo sexual es una práctica corriente que ya no escandaliza a nadie. Al contrario, los consumidores pasan sus vacaciones allí donde hay buenas ofertas, y tranquilizan sus conciencias pensando que en realidad ayudan a gente necesitada.

En medio de una población empobrecida, las primeras víctimas son siempre las personas más débiles: los ancianos y los enfermos apenas se mueven; los jóvenes se refugian en sus pandillas; hay más hogares sin padre, más hijos fuera del matrimonio, más niñas y adolescentes embarazadas, más niños que carecen de las más elementales muestras de afecto. Como consecuencia, ricos y pobres viven en un insostenible clima de inseguridad, debido al auge de la delincuencia.

Aunque la producción mundial de alimentos básicos equivale a más del 110% de las necesidades de la población, centenares de millones se mueren de hambre o padecen malnutrición. El informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2003) ofrece cifras poco alentadoras: más de 1.200 millones de personas disponen de menos de un dólar diario para vestirse, alojarse, movilizarse y alimentarse; más de 10 millones de niños mueren cada día por enfermedades prevenibles; más de 500.000 mujeres pierden la vida al año en el parto o durante el embarazo; más de 1.000 millones de personas en los países subdesarrollados no tienen la cantidad suficiente de agua potable; el 70% de las personas más pobres viven en zonas rurales y dependen de una agricultura poco competitiva, mientras que la Unión Europea da como subsidio a sus agricultores unos 900 euros por vaca.

Los datos de China, que ha conseguido sacar de la pobreza a 150 millones de personas, atenúan el cómputo general. Pero si se obvian estos resultados y el «vigoroso crecimiento per cápita» (en torno al 4% anual) que presenta la India, el panorama es más bien desolador: la cifra de personas en situación de pobreza extrema habría aumentado en 28 millones, y la media de ingresos ha descendido en 54 países, muchos de ellos en América Latina y el Caribe. Sin embargo, la peor parte la sigue llevando África, en educación, sida, hambre y salud.

Ante esta cruda realidad, suenan falsos y engañosos a oídos de los pobres todos los discursos relativos a los derechos humanos. Esos discursos insisten en proclamar el derecho a la vida, a la propiedad privada, a la libertad de conciencia y de expresión, pero dejan casi siempre de lado lo paradójico de la situación real: los que más violan los derechos básicos de los pobres apelan a la doctrina de los derechos humanos para proteger sus propios intereses. Por tanto, se hace urgente redimir la causa de los derechos humanos y ponerla al servicio, sobre todo, de las necesidades de los marginados. Esta redención exige asumir un punto de vista diferente, revisar muchos presupuestos filosóficos y buscar una orientación no centrada en el individualismo, en la ganancia a cualquier precio y en la victoria del más fuerte.

El sistema económico predominante en la actualidad ha creado una crisis sin preceden-

tes en materia de derechos humanos. La razón es obvia: la economía de mercado funciona con leyes propias. Su objetivo fundamental es el provecho; la competencia es decisiva, y esto hace que sobrevivan los más fuertes y que los más débiles perezcan o sean absorbidos por sus competidores mejor provistos. Por otra parte, la piedra angular de los derechos humanos es el principio de igualdad; pero la igualdad es contraria a la dinámica de la economía, ya que es necesario que haya desigualdades para que el capital obtenga beneficios. Por tanto, el cálculo del provecho no puede favorecer un compromiso consecuente con las necesidades de los más necesitados. Al mercado le interesan los millones de personas que consumirán sus productos, pero no le importan los millones de pobres que no tienen acceso a los bienes que él mismo ofrece. Por lo tanto, la efectividad del discurso sobre los derechos humanos quedará incompleta mientras no refleje todas las esferas en que es violada la dignidad de las personas.

En este escenario dramático resulta particularmente penoso ver a los pobres que se adaptan a su pobreza y se resignan a su situación en una actitud desesperanzada. Esta mentalidad pasiva e inmovilista, herencia de una historia de pobreza y de situaciones sin salida, es con frecuencia un freno decisivo para el verdadero desarrollo y hace fracasar muchos intentos de reformas agrarias y otras campañas de culturización. Pero no solo paraliza los intentos de promoción humana, sino que ofrece un cruel justificativo a la contemplación pseudofilosófica de los que dicen cínicamente: «Son felices en medio de su pobreza». O peor aún, hace pensar a muchos que los pobres son los primeros culpables de su miseria, por su desidia, su falta de iniciativa y su poca dedicación al trabajo.

En este contexto es importante señalar las raíces religiosas de esta acomodación a la pobreza. Hay predicadores que hacen un criticable elogio de la paciencia, la humildad y la resignación, y muchos pobres terminan por pensar que su situación es insuperable y que la única opción posible es resignarse ante los inescrutables designios del Señor, que «siendo rico se hizo pobre». Así nunca termina de romperse la barrera que cierra el camino a nuevas posibilidades de elección y a un más profundo ejercicio de la libertad.

El derecho a la alimentación es uno de los principios proclamados en 1948 por la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Sin embargo, millones de personas están marcadas todavía por los estragos del hambre. Hasta el s. XX, las hambrunas que diezaban a poblaciones enteras procedían, por lo general, de causas naturales. Hoy en día están más circunscritas y en la mayoría de los casos son productos del comportamiento humano. El

hambre nace en primer lugar de la pobreza y depende esencialmente, no de la carencia de alimentos, sino del poder adquisitivo de las personas. Está reconocido, en efecto, que los recursos de la tierra, considerados en su totalidad, pueden alimentar a todos sus habitantes, de manera que el desafío que se plantea a la humanidad es, desde luego, de orden económico y técnico, pero más aún de orden ético-espiritual y político. Es una cuestión de solidaridad vivida, de auténtico desarrollo y de progreso material.

El hambre existe en todos los países, y para remediarlo no son suficientes las operaciones de ayuda. Se precisa una ética de solidaridad en los gobiernos y en las instituciones públicas y privadas, con proyecciones internacionales. Porque la falla no está en las posibilidades técnicas, más avanzadas hoy que nunca y en continuo progreso, sino en los planteos, las intenciones y las actuaciones políticas. Más aún, fallan los presupuestos éticos que deberían llevar a un mutuo acuerdo y a la voluntad de hacerse cargo de tan inmensa responsabilidad.

26. *Las civilizaciones son mortales.* Hemos llegado a un momento en que la civilización occidental empieza a tomar conciencia de sí misma y, por tanto, se relativiza. Pero no cae en el relativismo de quien no sabe discernir entre el bien y el mal, sino todo lo contrario. Esa lúcida toma de conciencia la lleva a reconocer el poder antihumano y destructor de la vida que encierra en sus propias entrañas. La economía de mercado, tal como se ha impuesto en el mundo globalizado, es el último eslabón de una cadena de opresiones, el más perfecto y mejor articulado. Pero si dirigimos la mirada hacia atrás, vemos que el comienzo de la cadena no coincide con el nacimiento de la cultura occidental. La injusticia reinante en el presente no es una especie de hongo brotado por generación espontánea, sin raíces en la historia anterior, sino que es herencia de una perversión que se ha venido acumulando a través de los siglos y que al fin ha obtenido su institucionalización más acabada y sistemática.

Esta simple comprobación resulta peligrosa, porque muchos la aprovechan para afirmarse en la creencia de que la injusticia universal es una cuasi-naturaleza, una propiedad inherente a la historia humana y por tanto inevitable. Si los seres humanos son egoístas por naturaleza y están muy poco predispuestos para el trabajo, la diferencia de ingresos es un hecho fatal y no se puede hacer nada para llegar a una más equitativa distribución de las riquezas.

27. *El escándalo del sufrimiento.* Entre las causas del eclipse de Dios que padece nuestro mundo están sin duda las catástrofes y los terribles sufrimientos de los pobres, los enfermos, los marginados y las víctimas de las guerras. De ahí que se haya proclamado una y mil

veces lo difícil que es hablar de Dios *después de Auschwitz*, aunque hoy sabemos que ese nombre puede ser sustituido por una larga serie de otros tantos nombres igualmente o aún más terribles. La desigualdad, la pobreza y la imposibilidad para mucha gente de acceder a formas de vida menos inhumanas constituyen el problema más grave de la humanidad en nuestros días, y nada permite prever que dejará de serlo en un futuro más o menos inmediato.

Hoy en día, el sufrimiento y la miseria son, para un número de personas cada vez mayor, el argumento más fuerte contra la idea mono-teísta de Dios y de un mundo creado por él. Para el dramaturgo Georg Büchner, la pregunta que plantea la existencia del sufrimiento «le hace un desgarrón de arriba abajo a la creación» y es «la piedra de base del ateísmo»¹⁷. El Iván Karamázov de Dostoievski devuelve su «billete de entrada» en el cielo a causa del sufrimiento de los inocentes, porque una compensación «hecha al fin del mundo, en el momento de la eterna armonía», no podría contrapesar las lágrimas de un solo niño atormentado hasta la muerte y seguirá siendo siempre un «sufrimiento inexpriado». Y en *La peste*, de Albert Camus, el doctor Rieux se niega «a amar una creación en la que hay niños que son martirizados».

Al mirar esta realidad dolorosamente marcada por el sufrimiento y la muerte, el creyente vive la experiencia turbadora del «silencio de Dios» y se pregunta por qué se oculta la acción divina en ese mundo. ¿Cómo conciliar la miserable realidad de la vida con la fe en un Dios que es amor? ¿Cómo puede ser Dios una inagotable fuente de gozo si sus criaturas experimentan toda clase de padecimientos?

La simple mención de estas y otras preguntas parecidas muestra que la religión no puede permanecer ajena a esa dramática realidad, porque un Dios que callara ante la injusticia masiva se haría cómplice de nuestra injusticia y habría dejado de ser Dios. Por otra parte, ese Dios nada tendría que ver con el Dios del AT, que *escucha el clamor de su pueblo* y que liga su propia causa a la causa de los pobres. Ni tendría nada que ver con el Dios de Jesucristo, que ha hecho de los seres humanos, en especial de los pobres, el sacramento por excelencia de su presencia, el lugar privilegiado del encuentro con él: *Porque tuve hambre... tuve sed...* (Mt 25,35).

En este punto es oportuno tener en cuenta una apreciación histórica hecha por Johann Baptist Metz. El lenguaje cristiano, dice este autor, perdió muy pronto su sensibilidad ante el sufrimiento. La atención no se dedicó al dolor de las criaturas, sino a su culpa. En el foco de la atención no estuvo la historia de sufrimientos que se experimentan en el mundo, sino que la teología se detuvo en la consideración de un Dios bondadoso y cargó sobre el hombre, he-

cho culpable, toda esa abismal historia de padecimientos. El pecado es el responsable de la corrupción y del mal que existen en el mundo bueno creado por Dios. Pero entonces quedan pendientes otras preguntas: ¿Por qué la libertad culpable? ¿Por qué la culpa?

28. *La revolución sexual.* La familia ha evolucionado muchísimo en el mundo occidental contemporáneo. El matrimonio de amor ha sustituido casi totalmente al matrimonio de alianza. La casa que albergaba a tres generaciones ha cedido ante el hogar constituido por la pareja y sus hijos. Estos son cada vez menos numerosos; su valor se acrecienta con la disminución del número, y el hijo único experimenta una concentración de cuidados y de amor (sobre todo por parte de las madres) que en el extremo resulta asfixiante. Por regla general, la familia no desarrolla funciones productivas, salvo entre los campesinos y en las pequeñas empresas familiares. El bienestar o las penurias de las familias de las clases media y baja están supeditados a la buena o mala marcha de la economía nacional, y los hogares son invadidos por la cultura mediática. Disminuye el papel educador de los padres y la imagen paterna se desdibuja cada vez más. En las familias más pudientes los adolescentes se emancipan muy pronto de la tutela familiar; y en las más pobres (en general más numerosas) los niños huyen de sus casas o pasan la mayor parte del día fuera de ellas. Freud y las corrientes surgidas del freudismo han puesto de relieve las ambivalencias y dialécticas de amor y odio, de represión y deseo inherentes a la familia, antes ignoradas o enmascaradas y ahora sacadas a la luz del día.

Todos estos cambios han afectado profundamente al núcleo de la pequeña familia. La actividad profesional del hombre y la mujer hacen que uno y otra desarrollen una buena parte de vida independiente fuera del hogar. La multiplicación de los encuentros, la relativización de los criterios morales y las carencias afectivas en las relaciones familiares favorecen el adulterio. La violencia doméstica es una experiencia cotidiana. Las familias pueden ser nidos de amor o prisiones.

Por otra parte, desde comienzos del s. XX ha cambiado radicalmente la actitud de la sociedad respecto del sexo. Este cambio se manifiesta, sobre todo, en la conducta de los jóvenes. Estadísticas hechas en distintos países muestran que una buena parte de ellos inician su actividad sexual en plena adolescencia, con el consiguiente peligro de embarazo en las jóvenes. Para evitar este peligro, muchos programas de educación sexual, patrocinados a veces por los mismos padres, no exhortan a la abstinencia prematrimonial sino a precaverse mediante el uso de métodos anticonceptivos.

Una de las expresiones más notorias de la revolución sexual ha sido la salida a la vida pú-

blica del movimiento homosexual. Obviamente, la homosexualidad no es algo nuevo, ya que se ha practicado en todas las culturas y en todos los pueblos, aunque supuestamente en proporciones más limitadas que las de hoy en día. Los líderes del movimiento actuaron primero con cierta cautela, pero en los últimos tiempos han hecho sentir su presencia y han expresado sus reclamos de la manera más pública y desafiante.

«Sé lo que eres y no te avergüences de serlo» es una de sus consignas. El «Día del orgullo gay» se celebra en casi todas partes, a veces con una considerable cobertura publicitaria. En algunas escuelas se ha establecido el «Mes del orgullo gay» con el fin de eliminar las discriminaciones y prejuicios, y en muchas partes los grupos homosexuales se han convertido en un poder político que intimida a los candidatos en las elecciones y gana espacio en los medios de comunicación social, en las artes y aun en ciertos sectores del clero.

Algunos científicos han pretendido demostrar la posible base anatómica o genética de la orientación homosexual, pero hasta el momento las pruebas aducidas no son convincentes. Al contrario, investigaciones más recientes han comprobado que la identidad sexual está determinada por los genes. Está enraizada en la biología de cada persona y brota de una variación de los cromosomas individuales. En consecuencia, considerarse transexual o sentir que uno ha nacido con el cuerpo equivocado no es otra cosa que un «estado mental».

En vista de esta situación, documentos de las distintas confesiones cristianas se han referido al tratamiento pastoral de los homosexuales. En lo que respecta a la posición oficial de la Iglesia católica, es bien conocida su actitud decididamente adversa a toda práctica homosexual, aunque esa actitud es tachada muchas veces de intolerante y provoca reacciones manifiestamente adversas.

29. *El desafío de la técnica.* La creación y el desarrollo de la técnica son agentes históricos en extremo potentes, aunque no habría que atribuirles la función de determinantes únicos y decisivos. Las técnicas van de sociedad en sociedad, de continente en continente. La brújula emigró de China hacia Europa y en Europa hizo posibles los viajes de Colón. Ahora, en un mundo globalizado, las comunicaciones y los intercambios son cada vez más rápidos y eficaces. Las sociedades desarrollan técnicas, y estas, a su vez, promueven el desarrollo de las sociedades.

En el origen del utensilio estaban la necesidad y la utilidad. Luego, en el curso de la historia, los primeros dueños del caballo, del carro y de cualquier arma nueva pudieron afirmar su dominio sobre sus vecinos menos poderosos. Pero solo en el s. XX se selló con

fuerza avasalladora la alianza entre ciencia y técnica que forman la tecnociencia. A partir de entonces, el desarrollo tecnológico no se efectúa únicamente al servicio de la necesidad y de la utilidad, sino también para afirmar la voluntad de poder. Y una vez convertido en instrumento de la voluntad de poder, el poderío tecnológico produce con frecuencia efectos terribles.

Desde la prehistoria, el útil se empleó como arma para el asesinato y la guerra. Los progresos fulminantes de la tecnociencia a mediados del s. XX abrieron por primera vez en la historia la posibilidad de efectuar el aniquilamiento de la humanidad, y los progresos de la industria, inseparable de los progresos técnicos, han creado una nueva amenaza de degradación de la biosfera.

Por otra parte, los adelantos técnicos y económicos no son una garantía de perfeccionamiento ético. Más aún, uno de los dramas de la civilización contemporánea –quizá el de consecuencias más desastrosas– es el tremendo desajuste entre el progreso científico-tecnológico y el correspondiente desarrollo moral. En un tiempo se pensó que la razón sería capaz de promover en forma simultánea el avance del conocimiento y el perfeccionamiento moral de la humanidad. Pero esa ideología ha fracasado, y ya no existe un concepto de razón capaz de abarcar, a un mismo tiempo, la dinámica del desarrollo de los medios tecnológicos y la aspiración humana hacia una organización racional de la sociedad, que reconozca la libertad y la dignidad de cada persona.

Pero hay todavía un diagnóstico más grave. «La técnica –dice E. Jünger–, en cuanto movilización del mundo a través de la forma del trabajador, es la destrucción de toda fe en general, y por eso también el poder más decididamente anticristiano que haya aparecido hasta ahora.» En esta misma línea de pensamiento, algunos pensadores contemporáneos preannuncian la muerte de la religión. No es este un auspicio ni menos aún una profecía. Es un hecho que espera su pleno cumplimiento y que se impone a pesar de las multitudes que se reúnen alrededor del Papa, de los éxitos que puede adjudicarse la Iglesia electrónica, de la frecuente y a veces trágica difusión de las sectas apocalípticas y de los suaves presagios de la *new age*.

La razón es obvia. La religión judeocristiana asignaba al hombre la condición de criatura, cuyo poder encontraba un límite en la omnipotencia de Dios. Pero con la secularización del cristianismo el hombre se ha desvinculado de todo límite. O mejor dicho, el único límite que aún perdura es un *límite de hecho*: el que la técnica encuentra actualmente delante de sí y que se considera superable con el transcurso del tiempo. La técnica, en efecto, no reconoce en principio ningún límite y por eso trabaja en

la construcción del mundo sin condicionamientos ni trabas de ninguna clase. A diferencia del hombre, la técnica no se pone fines. No redime ni salva; simplemente crece, y lo hace a partir de sus propios resultados, sin fijarse otra meta que la de su propio potenciamiento.

Esta situación comporta el naufragio de todo proyecto humanista. Al emanciparse del orden de la pura instrumentalidad, la técnica en su totalidad ha quedado fuera de control. Su crecimiento autónomo crea un estado de cosas en el que son igualmente posibles la construcción y la destrucción. Nunca en su historia la humanidad se ha encontrado frente a un factor de tan alto riesgo y en grado de turbar, según la concepción del mundo, el ritmo natural o el orden creatural querido por Dios.

Transferida prácticamente a todos los rincones del mundo, la técnica hace que la civilización se ajuste a sus dictámenes y cambia tan drásticamente la dirección y los modos de vida que la realidad y la tradición parecen haber perdido todo contacto recíproco. Los nuevos inventos, cualquiera que sea su origen, se difunden por todo el mundo, dejando atrás sus raíces culturales, y se introducen en la vida de los pueblos que empiezan a usar los nuevos adelantos técnicos sin abandonar en muchos otros aspectos sus formas de vida más o menos primitivas.

Este formidable progreso tecnológico provoca una profunda e inevitable inquietud. La producción científica ha excedido las expectativas de la imaginación y ha producido cambios en forma arrolladora. Por eso la civilización parece atraparnos y anonadarnos como si algo extraño se avalanzara sobre nosotros. Al mismo tiempo, todas las instituciones parecen inadecuadas. El matrimonio, la familia, la autoridad paterna, la deferencia hacia las personas mayores, el patriotismo, todos esos antiguos valores han perdido su condición de inviolables y resisten dificultosamente los embates del iconoclasta espíritu posmoderno. Hasta las prácticas religiosas se han vuelto insostenibles en este nuevo marco programático, y cuando falla el sostén religioso las personas suelen perder su estabilidad emocional y moral.

A las religiones no les pasa desapercibida la brecha creciente entre la nueva civilización y el mensaje que ellas han anunciado durante siglos, y hacen denodados esfuerzos por superarla. La Iglesia católica, desde hace varias décadas, viene llamando a una «nueva evangelización». Pero estos llamados, lejos de remediar la crisis, la vuelven cada vez más profunda. Pese a las defensas que trata de ponerles la generación anterior, los jóvenes los barren como resabios de un pasado supersticioso y esclavizante.

30. *La desvirtuación del lenguaje religioso.* En opinión de muchos, el significado de la palabra «Dios» ha quedado hoy bastante diluido, hasta el punto de hacernos pensar en un ros-

tro con una sobrecogedora falta de contornos. La razón de este deslucimiento, según se dice, está en que la palabra «Dios» se asocia inevitablemente con ideas que se formaron en un pasado mítico-religioso y sociocultural hoy irrecuperable.

Otros extienden esta objeción al cúmulo de representaciones que configuran el lenguaje actual del cristianismo, y reclaman una profunda revisión de los conceptos y palabras en torno a los cuales hemos estructurado la expresión de nuestra fe y nuestro pensamiento teológico. Esta necesidad se impone en forma perentoria, porque hemos llegado a un punto en que ni siquiera estamos en condiciones de afrontar el tema de la verdad del cristianismo o de la posibilidad de la fe. Los viejos símbolos ya no dicen nada a los problemas concretos que afrontan los cristianos de nuestro tiempo, y, por lo tanto, hacen muy poca mella en sus vidas. Si creemos que la fe cristiana puede hablar a la condición humana, tenemos que reconocer la casi completa inadecuación de los principios hermenéuticos y de los paradigmas que hemos usado hasta ahora. Solo dejándolos caer, aceptando el consiguiente empobrecimiento y empeñándonos en una fatigosa búsqueda de nuevos principios y paradigmas, podemos esperar un progreso.

Obviamente, es muy poco lo que podemos predecir en este momento sobre el nuevo lenguaje de la fe y la teología. Primero habrá que analizar cuidadosamente la propia situación socioeconómica y cultural, tomar conciencia de sus problemas y exigencias, y encarnar el mensaje del Evangelio en cada situación concreta. Además, el lenguaje tendrá que estar cimentado en una real experiencia de fe, y no conformarse con repetir fórmulas pensadas y dichas en otras circunstancias históricas. En una palabra, la búsqueda del nuevo lenguaje (y, por tanto, la función del teólogo) debe ser hoy práctica, concreta y atenta a sus implicaciones políticas.

Conclusión

Al término del recorrido anterior, esta conclusión parece verse obligada a desmentir la pertinencia del título que figura al comienzo: «Panorama de una crisis». Porque, en realidad, no hay ni una ni muchas crisis, sino un *cambio epocal*, y no de una sociedad particular sino del mundo en general. Estamos entrando en una nueva era, aunque todavía no alcanzamos a visualizarla claramente. Y como no alcanzamos a reconocer, y ni siquiera advertimos, que la era anterior terminó, nos obstinamos en prolongar desesperadamente rutinas inveteradas y hábitos familiares. Así, en vez de celebrar el duelo por un pasado irrecuperable, persistimos en momificarlo.

En realidad, el único verdadero problema está en que muchos de los antiguos problemas ya no son tales, sino que han quedado reducidos a meros antecedentes, ya superados, de esta época crepuscular e inaugural que aún no alcanzamos a reconocer.

Es verdad que la etapa final de un proceso histórico está siempre imbricada en el marco más amplio de la historia humana, y, en este contexto más amplio, un final no es nunca un término absoluto o un cierre definitivo. No podemos seccionar la historia como con un bisturí. En el devenir histórico todo fin abre camino a nuevos comienzos, y los ojos humanos apenas alcanzan a vislumbrar algunos atisbos del mundo que vendrá.

Para muchos economistas, la situación fundada en el sistema capitalista es óptima y los posibles fallos dependen únicamente de una insuficiente aplicación de los principios del sistema. Nadie tiene ya alternativa alguna frente al capitalismo. Si hay temas que todavía son objeto de discusión, ellos no afectan a las cuestiones de fondo sino simplemente al modo en que debe aplicarse y regularse el sistema. Los medios de comunicación han alcanzado hoy un poder decisivo en la configuración de la conciencia social, y en su gran mayoría presentan la victoria ideológica del neoliberalismo como la única alternativa razonable. De este modo se crea un ambiente que casi no deja espacio para la utopía, el mesianismo liberador o la pasión profética. Al contrario, frente al pragmatismo de la *Realpolitik*, la crítica profética de la realidad social no solo carece de poder de convocación, sino que provoca más bien rechazo e ironía, cuando no es lisa y llanamente ridiculizada.

A pesar de ser quizá la más extendida, no todos están de acuerdo con la posición anterior. Un grupo (todavía francamente minoritario) es abiertamente escéptico en lo referente a la distinción entre «capitalismo salvaje» y «capitalismo con rostro humano», y no se contenta con un simple retoque de las disfunciones del capitalismo. Más aún, rechaza abiertamente ese halo de naturalidad y de conformidad con el instinto profundamente egoísta del ser humano que los defensores del capitalismo postulan como base del sistema, y afirma, por el contrario, la imperiosa necesidad de superar la categoría de «interés personal» como eje central de la lógica económica. De no ser así, las consecuencias pueden ser aterradoras. Primero, porque se corre el peligro de llegar a un punto de «no retorno» en lo referente a la degradación del medio ambiente; luego, porque la miseria se extenderá de tal modo que hará insoportables las condiciones de vida de los pueblos marginados y provocará en muchos frentes reacciones de inusitada violencia.

En una palabra, el grupo antes mencionado denuncia los subterfugios oficializados y las

«operaciones» cuya ineficacia se reconoce de antemano, y saca a la luz del día el sufrimiento humano, que es la trama verdadera y siempre oculta de la historia.

Al mismo tiempo, todas las tendencias actuales nos permiten comprobar que en los países occidentales el cristianismo está cambiando su forma histórica. De la situación de religión única pasó a ser mayoritaria, y hoy, como lo había vaticinado Karl Rahner, se encuentra en una situación de diáspora.

En esta situación de ruptura, es oportuno recordar que la deportación a Babilonia fue para Israel, además de una dura prueba, una época sumamente creativa, que puso a todo el pueblo frente a la opción de hallar nuevas formas de definir su identidad.

En un texto clave del llamado Déutero o Segundo Isaías (Is 40-55), el exilio es presentado como la matriz de una nueva creación, de un nuevo éxodo: *No se acuerden de las cosas pasadas, no piensen en las cosas antiguas. Yo estoy por hacer algo nuevo: ya está germinando, ¿no se dan cuenta? Sí, pondré un camino en el desierto y ríos en la estepa* (Is 43,18-19).

En el profeta Ezequiel, el exilio se presenta como el punto culminante de una serie de juicios divinos que cierran la historia de las rebeliones de Israel y abren el camino a la verdadera toma de posesión del país y del conocimiento de Yahvé (Ez 20).

El contraste entre lo antiguo y lo nuevo es característico de la profecía exílica. Los editores del libro de Jeremías contraponen la antigua alianza a la nueva *b'rît* (Jr 31,31). La crisis adquiere así una connotación positiva: legitima los oráculos de juicio de los profetas preexílicos y aparece como un tiempo intermedio que permite el establecimiento de una era de salvación. En ella, todos los pueblos reconocerán a Yahvé y su pueblo vivirá tranquilo en una sociedad de paz y justicia (Miq 4,1-5; Sof 3,9-20).

En su sentido original, la expresión *Tercer Mundo* designaba un proyecto diferente, un modelo alternativo frente a los ya existentes. Ahora, en cambio, hace referencia a los «dos tercios» de la población subdesarrollada del planeta y comprende, sobre todo, a los pobres y desheredados.

En una situación similar se encontraron los descendientes de Abraham, cuando el hambre los hizo emigrar a Egipto en busca de alimentos. Allí fueron sometidos a una dura servidumbre (Dt 26). Pero en medio de la opresión clamaron a su Dios, y él los eligió para constituir con ellos un «tercer mundo», es decir, para inventar un tercer modo de vida y constituir una comunidad fraternal, fundada en la justicia y el amor, entre Egipto y Babilonia, las dos grandes potencias de aquel tiempo.

Para ellos, muy especialmente, la Biblia tiene también ahora un mensaje, que Carlos Mes-

ters va a desarrollar seguidamente, en su artículo sobre la Nueva Evangelización.

BIBLIOGRAFÍA

- Acebo Ibáñez, E. de, *Sociología de la ciudad occidental*, Claridad, Buenos Aires 1993.
 Bauman, Z., *Modernidad líquida*, FCE, México-Buenos Aires 2003.
 Forrester, V., *El horror económico*, FCE, México-Buenos Aires 1997.
 Frassinetti, C., *La globalización vista desde los últimos*, Sal Terrae, Santander 2001.
 Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.
 —, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, Barcelona-Buenos Aires 2002.
 Ganoczy, A., «Sobre la eclesiología de las comunidades carismáticas y de las sectas», en *Concilium* 301 (junio 2003) 429ss.
 Glucksmann, A., *La tercera muerte de Dios*, Kairós, Barcelona 2000.
 Hockheimer, M., *Eclipse de la Raison*, Payot, París 1974.
 Kagan, R., *Poder y debilidad*, Taurus, Madrid 2002.
 Levoratti, A. J., *Lectura política de la Biblia*, Paulinas, Buenos Aires 1990.
 —, *El trabajo a la luz de la Biblia*, Lumen, Buenos Aires 1996.
 Metz, J. B. (dir.), *El clamor de la tierra*, Verbo Divino, Estella 1996.
 Rifkin, J., *El fin del trabajo*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1997.

NOTAS

1. Cf. A. Levoratti, *Lectura política de la Biblia*, Paulinas, Buenos Aires 1990, especialmente, pp. 17ss.
2. Joseph Thomas, *Vaticano II*, Ed. Du Cerf, París 1989, pp. 115-116.
3. *Op. cit.*, p. 22.
4. «Is God dead? I Western Europe, it sure can look that way», *Newsweek* (12 de julio de 1999).
5. Cf. I. Alberdi, «Evolución y tendencias de la institución familiar», en *Documentación social* 98 (1995) 11-12; F. Savater, «El individualismo y la tribu» en *El País Semanal*, 20 de agosto de 1995, p. 7 (citados por Marciano Vidal, *Para orientar la familia posmoderna*, Verbo Divino, Estella 2001, pp. 90s).
6. Cf. E. del Acebo Ibáñez, *Sociología de la ciudad occidental*, Claridad, Buenos Aires 1993.
7. Herbert Marcuse, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Alianza, Madrid 1979, pp. 133ss.
8. Adela Cortina, *Para una ética del consumo*, Taurus, Madrid 2002, p. 15.
9. Cf. Juan Martín Velasco, «Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo», en *Selecciones de Teología* 150 (1999) 127-146.
10. La etnografía muestra que las nociones de buena y mala suerte están extendidas en casi todas las culturas. La multitud de creencias y ritos destinados a obtener el éxito y a conjurar la mala suerte muestran que se trata de una preocupación constante y hasta obsesiva. El salvaje que se cubre de amuletos

manifiesta que en todo momento quiere estar protegido contra los golpes de la mala suerte. De la misma manera se explica la pasión por los juegos de azar en los pueblos primitivos. En algunas tribus se ve a los hombres arriesgando todo lo que poseen y jugarse hasta las mujeres y los hijos, no tanto por el incentivo de la ganancia sino para saber si la suerte los acompaña. Nada les parece más importante que ser afortunados en la caza, la pesca, el amor y en las demás empresas. Saben que todo lo que les sucede en la vida no depende de ellos; atribuyen ese margen de incertidumbre a potencias sobrenaturales y buscan conciliarse por todos los medios con las fuerzas invisibles que los hacen fracasar o triunfar. Cf. Jean Cazeneuve, *Felicidad y civilización*, Paidós, Buenos Aires 1968.

11. Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, París 1997, p. 281 (trad. esp.: *El choque de civilizaciones*, Paidós Ibérica, Barcelona 1997).

12. Juan Pablo II en la asamblea presinodal del 14 de enero de 1999.

13. Cf. Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México 1997, pp. 15ss.

14. La relación actual entre la fe y la razón exige «un atento esfuerzo de discernimiento, ya que tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra» (*Fides et Ratio*, n. 48).

15. André Glucksmann, *La tercera muerte de Dios*, Kairós, Barcelona 2000, p. 24. Cf. *Fides et Ratio*, n. 49: «La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de las otras. El motivo profundo de esta cautela está en el hecho de que la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo no habría garantías de que permanezca orientada hacia la

verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable».

16. El agravamiento de esta situación ha motivado sucesivas intervenciones del Magisterio de la Iglesia, especialmente en las encíclicas sobre la doctrina social. Las ideas más importantes pueden resumirse de la manera siguiente: el desempleo atenta contra el «derecho al trabajo», fundado no en un privilegio sino en la necesidad primaria de satisfacer las carencias vitales de la existencia humana a través de la actividad laboral. El desempleo prolongado es una situación injusta, contraria a la dignidad humana, y desencadena muchas veces una auténtica calamidad personal y social. Es además fuente de sufrimientos, angustias y miserias, y causa de hondas frustraciones, especialmente entre los jóvenes y entre las personas que tienen que mantener una familia. Del desempleo se derivan la inseguridad, la falta de iniciativa, la pérdida de la confianza en la sociedad y en uno mismo. El desempleo es, por tanto, un problema ético y espiritual, ya que revela la presencia de un desorden moral en la sociedad, y es un escándalo aún mayor frente a tantos recursos de la naturaleza todavía sin explotar. El Estado no puede permanecer inactivo ante la falta de trabajo, porque no cabe esperar que la solución de este problema brote automáticamente de las fuerzas económicas. Las vías de solución justa de este grave problema piden una urgente revisión del orden económico en su conjunto. Cf. José M. Guy Ferreres, «Cien años de magisterio pontificio sobre el trabajo» en *Corintios XIII. Revista de teología y pastoral de la caridad*, n. 83 (julio-septiembre 1997), pp. 235ss.

17. Karl Georg Büchner (1813-1937), escritor alemán, famoso, sobre todo, por sus dos tragedias: *La muerte de Dantón* y *Woyzeck* (esta última inconclusa).

La Biblia en la Nueva Evangelización

«He aquí que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5) *

Carlos Mesters

INTRODUCCIÓN

El 9 de marzo de 1983, el Papa Juan Pablo II convocó a la Iglesia católica de América Latina para una Nueva Evangelización, en vista de la celebración de los 500 años de la Evangelización del continente, en 1992. Ulteriores pronunciamientos pontificios extendieron esta convocatoria a toda la Iglesia católica, en vista de la Evangelización del mundo antes de iniciarse el tercer milenio.

La insistencia en la Nueva Evangelización no es una simple cuestión de orden interno de la Iglesia, sino la consecuencia necesaria del llamado de Juan XXIII al «aggiornamento», o sea, del esfuerzo por poner a la Iglesia a tono con la *novedad* de Dios, que se hace palpable en los signos de los tiempos. En la realización de este deseo, la Biblia puede ofrecer una gran ayuda.

En la Biblia, la palabra *evangelización* aparece por primera vez en la época del exilio. Era una época en la que se sentía, lo mismo que hoy, la necesidad de una Nueva Evangelización. Esto nos da la pauta para nuestra reflexión sobre la «Biblia y la Nueva Evangelización».

En la primera parte se describe cómo la novedad de hoy nos desafía a una Nueva Evangelización, como la del tiempo del exilio desafió a su manera al pueblo de Dios. La segunda examina cómo surgió y se articuló la Nueva Evangelización en la época del exilio. La tercera señala el aporte propio del NT.

1ª PARTE: EL DESAFÍO DE LA NOVEDAD HOY Y AYER

1. La novedad de hoy nos desafía a una Nueva Evangelización

1. La novedad a escala mundial

Nunca en toda la historia humana apareció de una sola vez y en tan gran escala tanta no-

vedad como a fines de segundo milenio y a comienzos del tercero. Sin embargo, se trata de una novedad ambigua: trae consigo grandes oportunidades y al mismo tiempo enormes riesgos. Puede salvar la vida y puede matarla. La antigua visión del mundo ya no logra interpretar esta novedad, entró en crisis y busca nuevos caminos. He aquí algunos aspectos de esta novedad:

1) Una casi ilimitada posibilidad de análisis y de conocimiento: la ciencia penetra en el secreto más íntimo de las células y en los secretos más remotos del universo.

2) La creciente posibilidad de que los seres humanos alteren el curso de la propia naturaleza, para realizar cosas hasta hace poco inimaginables.

3) Los descubrimientos de la psicología están modificando los conceptos tradicionales sobre la responsabilidad y la conducta humanas.

4) La automatización y la internacionalización en el proceso de producción y comercio están modificando las relaciones de trabajo y están provocando una nueva organización del sistema económico y social.

5) La amenaza de destrucción total que pesa sobre todos, amenaza atómica y ecológica, está llevando hacia una nueva conciencia en defensa de la vida.

6) Los hechos imprevistos que en pocas semanas derribaron a regímenes aparentemente sólidos del Este europeo y las guerras «preventivas» llevadas a cabo o anunciadas por los EE.UU. imponen la corrección de las actuales previsiones del futuro.

7) El despertar de las culturas antiguas, de las nacionalidades y, entre nosotros, en América Latina, del indígena y del negro, cuestiona las actuales formas de cultura y organización social.

8) El despertar y la creciente organización de los pobres del Tercer Mundo están modificando las relaciones entre los pueblos y naciones.

9) El despertar de la mujer a sus derechos, su dignidad y su igualdad, como no se había visto nunca antes en toda la historia humana, es aurora de acontecimientos imprevisibles.

10) El despertar de las religiones antiguas, que revelan un vigor misionero a veces más fuerte que el del cristianismo.

11) El crecimiento del fundamentalismo en casi todas las religiones permite la aparición de amenazantes fuerzas irracionales.

12) Los medios de comunicación han transformado el mundo en una gran aldea y ejercen un poderoso influjo sobre el pensamiento y el comportamiento humanos.

Es la humanidad como un todo la que está tomando un nuevo rumbo. Y nosotros los cristianos, ¿cómo reaccionamos? ¿Cómo leemos estos signos de los tiempos? ¿Cómo captar los llamados de Dios y transformarlos en Buena Noticia para el pueblo?

2. Aspectos de la novedad en cada continente

En cada continente esta novedad se manifiesta de una manera diferente y suscita problemas específicos para la evangelización, antes desconocidos:

América Latina: Continente cristiano. Casi la mitad de los católicos del mundo viven aquí. La situación de empobrecimiento creciente de la mayoría de la población es generada en gran parte por un sistema que se dice defensor de la civilización cristiana. Nosotros, los cristianos, en cuanto cristianos tenemos una responsabilidad histórica en esa tremenda injusticia. Pero los pobres ya están reaccionando. Orientados por su experiencia y su práctica, y por la lectura de la Biblia, redescubrieron la dimensión liberadora del Evangelio y empezaron a poner en práctica esta *Nueva Evangelización*. Los teólogos de la liberación explicitaron lo que ya estaban viviendo las comunidades cristianas. Esta nueva lectura del pasado y de la Biblia está provocando muchos conflictos. ¿Cómo hacer una lectura liberadora de la Biblia?

África: Las culturas nativas, abatidas y despreciadas por los colonizadores, están despertando y entran en conflicto con las expresiones del cristianismo que provienen de la cultura europea. ¿Cómo encarnar el mensaje del Evangelio en las nuevas culturas de los pueblos?

Asia: Las más antiguas religiones del mundo están despertando. ¿Cómo ser ecuménico con estas religiones que no veneran al Dios de Abraham? En los comienzos del cristianismo no era necesario que un pagano se volviera judío para poder tener parte en la salvación que trajo Cristo. ¿Un budista fiel debe aceptar todas las prácticas de la Iglesia católica romana

para poder tener parte en la salvación que nos trajo Cristo?

Europa y América del Norte: Las realizaciones de la técnica y la autonomía creciente están secularizando la vida y cuestionan radicalmente el sentido y la relevancia de la fe cristiana. ¿Cómo hacer relevante esta fe para las personas que ya no perciben ni experimentan su necesidad para la vida?

3. La sombra de los errores y pecados

Fuera de todos estos desafíos están los que son fruto de nuestros errores y pecados, del pasado y del presente: exterminio de los indígenas, comercio de esclavos, política colonialista, el holocausto que exterminó a millones de judíos, la política que ha dado por resultado la situación trágica de los palestinos, la explotación sin piedad de los pobres del Tercer Mundo por la deuda externa...

Estos y otros tantos errores hacen que el nombre del Padre de Jesucristo, en lugar de ser reconocido como Buena Noticia para los pobres, esté siendo blasfemado como el «dios de los blancos», que amenaza a los pobres con explotación y exterminio (cf. Rom 2,24). ¡No fuimos capaces de revelar su Amor!

¿Cómo ser Buena Noticia en las diversas situaciones de los diversos continentes? El desafío de la novedad nunca fue tan grande. La fe nos dice que Dios está presente y actuante en esta novedad. Pero es una presencia tan nueva y tan escondida que no la percibimos ni la experimentamos por ahora. La antigua Evangelización no puede ya revelarla.

2. La novedad que desafió al pueblo del exilio a una Nueva Evangelización

El cautiverio de Babilonia fue la mayor crisis en la historia del pueblo de Dios. Todo lo que hasta aquel momento había sido el apoyo de su fe, se perdió:

- la tierra, cuya posesión era expresión de la fidelidad de Dios a sus promesas;
- el templo, donde vivía Dios en medio de su pueblo;
- los reyes, que en nombre de Dios guiaban al pueblo.

Todo quedó destruido. La misma identidad del pueblo se quebró como un plato que cae al suelo. El pueblo quedó a la deriva: sin poder, sin privilegios, sin rumbo, disperso en un inmenso imperio. El cautiverio fue la oscuridad (Lam 3,2.6), la experiencia de la nada, el caos: tinieblas, aguas, desierto (Gn 1,2). Dios parecía haber rechazado a su pueblo para siempre (Lam 3,43-45).

No había ningún anuncio que pudiera dar esperanza al pueblo. La antigua evangeliza-

ción ya no era capaz de interpretar los hechos. Dios parecía haber perdido el control del mundo. El nuevo dueño era Babilonia, que decía: «¡Para siempre he de ser señora! ¡Yo soy, y fuera de mí no hay nada?» (Is 47,7.8). La ruptura con el pasado parecía ser total, y el pueblo decía: «Acabó mi esperanza que venía de Dios» (Lam 3,18). «Ya no sé lo que es ser feliz» (Lam 3,17). «Dios nos abandonó» (Is 49,14). La Hija de Sión quedó viuda (Lam 1,1), «perdió a su marido, quedó sin Dios» (Is 40,27; Sal 22,2).

Pero Dios no abandonó al pueblo (Lam 3,31). Continuaba presente con el mismo amor de siempre (Is 49,15). No solo con el pueblo sino también con el mundo alrededor, donde estaban ocurriendo cambios profundos con la llegada de Ciro, el rey de los persas (Is 41,2-5.25; 45,1-7). Sin embargo, al pueblo le faltaban ojos para percibirlo (Is 42,18-20; 43,8). ¿Cómo ayudar al pueblo a descubrir la Buena Noticia de esta presencia de Dios? Era una presencia tan nueva y tan escondida que era difícil percibirla y aceptarla (cf. Is 52,14-15; 53,1; 45,15). ¡He aquí el desafío de la Nueva Evangelización, tanto ayer como hoy!

Concretamente, el desafío es este: captar y experimentar la novedad de Dios, presente en la historia humana (nueva en el ardor); expresarla en un lenguaje adecuado y transformarla en Buena Noticia para los pobres (nueva en el método); encarnarla y expresarla en nuevas formas de vida, de tal manera que el pueblo pueda percibir su alcance en la vida y despertar, por medio de ella, a su propia misión (nueva en la expresión).

Este desafío orientó nuestra reflexión sobre «la Biblia en la Nueva Evangelización». A medida que analicemos las etapas de la Nueva Evangelización en la época del exilio y la manera como surgió y se articuló, irá apareciendo también la conclusión principal de nuestra exposición, a saber: ¿Cómo puede ayudar la Biblia para que nuestra Evangelización sea, según la expresión del Papa, «nueva en su ardor, nueva en su método, nueva en su expresión».

2ª PARTE: CÓMO SE RENOVÓ EL ANUNCIO DE LA BUENA NOTICIA EN LA ÉPOCA DEL EXILIO

1. La simiente de la Nueva Evangelización («nueva en su ardor»)

1. La nueva experiencia de Dios

En medio de aquel pueblo aplastado y desintegrado, vivían los discípulos de Isaías. Aun sin los apoyos tradicionales de la fe, no dejaron de creer. La crisis, en vez de llevarlos a per-

der la fe, fue ocasión de purificación y de renacimiento. Redescubrieron la novedad de la presencia escondida de Dios y lograron transformarla en Buena Noticia para los pobres (Is 40,9-11; 52,7-10; 61,1). El alcance de esta experiencia de Dios repercute todavía en las imágenes que ellos crearon.

De un lado, imágenes familiares que revelan una nueva relación personal con Dios. Dios es *Padre* (Is 63,16; 64,7), es *Madre* (Is 49,15; 46,3; 66,12-13), es *Padrino* (*Go'el*, «redentor», «libertador»: Is 41,14; 43,14; 44,6). Es el *Esposo* del pueblo (Is 54,5; 62,5).

De otro lado, imágenes que revelan una nueva percepción de la acción de Dios en la naturaleza, en la historia de los pueblos y en la política: Dios es el *Creador* del mundo (Is 40,28; 51,13; etc.) y del pueblo (Is 43,15). Es *el Primero* y *el último* (Is 44,6; 41,4; 48,12). Él no quiere el caos (Is 45,18-19), sino que lo enfrenta y lo vence con el poder creador de su Palabra (Gn 1,3ss; Is 40,8). Es más fuerte que el poder opresor que abrumba al pueblo (Is 40,12-18). Él libera, conduce y salva a su pueblo con su poder creador (Is 40,25-31; etc.).

En una palabra, en esta nueva experiencia ellos reencontraron al Dios de los padres, al Dios de siempre, y descubrieron que sigue siendo *Yahvé*, Dios con nosotros. Sin esta experiencia de Dios jamás hubieran llegado a la Nueva Evangelización.

2. La nueva lectura del pasado

La nueva experiencia de Dios dio ojos para entender mejor lo que Dios hizo y enseñó en el pasado. De un lado, ayudó a percibir los errores y las limitaciones dentro de las cuales la Buena Noticia de Dios había estado prisionera por la ideología dominante del tiempo de los Reyes. De otro lado, ha sido fuente de luz y de creatividad para repensar, uno por uno, los valores del pasado, liberarlos de las limitaciones y de los errores, y adaptarlos a la nueva situación. Así, la novedad podía ser acogida como hija en casa, sin el riesgo de ser condenada como extraña, bastarda y herética.

He aquí algunas señales de esta nueva lectura del pasado, que nos hacen sentir de cerca el ambiente en que surgió la Nueva Evangelización:

1) *El pueblo de Dios* ya no es una raza: los extranjeros forman parte de él (Is 56,3.6-7).

2) *La tierra* será distribuida también a los extranjeros residentes (Ez 47,22-23).

3) *El Templo* ya no será solo para los judíos sino para todos los pueblos (Is 56,7).

4) *El culto* es universal, y los extranjeros participan en él (Is 57,7).

5) *El sacerdocio* ya no es solo de Leví o de Sadoc, sino también de los extranjeros (Is 66,21).

6) *El Reino* no es ya la monarquía de David, limitada a un territorio, sino el Reino universal del propio Dios, que asumió el poder y comenzó a reinar (Is 52,7; 43,15).

7) *El Ungido* (Mesías) y Pastor ya no es el rey davídico, sino Ciro, el rey de los persas (Is 45,1; 44,28).

8) *La elección* ya no es un privilegio sino un servicio que se ha de prestar a todos los pueblos: misión de justicia, ser «luz de las naciones» (Is 42,1-9; 41,8; 49,6).

9) *La Ley de Dios* es buscada y observada por todos los pueblos que en ella encontraron luz para caminar (Is 2,1-5; Zac 8,22-23).

10) *La pureza* ya no viene de la observancia humana sino de la aceptación divina, pues Dios acepta como puros los sacrificios, aun de los paganos (Is 66,20; Mal 1,11).

11) *Jerusalén* ya no es la capital de Judea, sino el centro al que convergen todos los pueblos (Is 60,1-7).

En estos textos se transparenta el coraje y la apertura que tuvieron los discípulos de Isaías para repensarlo todo. Imitaron al Dios creador: ¡supieron ser creativos! Sobrepasaron las fronteras de lo tradicional, y, fieles a la verdadera Tradición, soñaron con un mundo nuevo. «Las cosas antiguas ya se realizaron, ahora les anuncio estas nuevas cosas!» (Is 42,9). Querían todo nuevo: «Nuevo cielo y nueva tierra» (Is 65,17), Nuevo Éxodo (Is 41,18-20; 43,16-20), Nueva Alianza (Is 54,10; 55,3; 61,8), Nuevo Pueblo (Is 43,21), Nuevo corazón y nuevo espíritu (Ez 36,28), Nueva Ley impresa en el corazón (Jr 31,33). «He aquí que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5). Libertad y fidelidad caracterizan esta nueva lectura del pasado. ¡Es la memoria peligrosa del pueblo que aflora en esta lectura del pasado!

Pero no todos eran capaces de acompañar tal relectura del pasado, abierta a lo nuevo que estaba sucediendo. Todos veían los hechos, pero no todos percibían su alcance (Is 42,20). Estaban ciegos (Is 42,18-19). Se encerraban en el pasado y, por eso, se hacían incapaces de percibir la novedad de Dios, que se hacía presente en la historia. «No se queden a recordar cosas pasadas, ni se preocupen de los acontecimientos antiguos. He aquí que yo voy a hacer una cosa nueva. ¡Ya está despuntando! ¿No la perciben?» (Is 43,18-19).

3. La nueva lectura de la realidad presente

La nueva experiencia de Dios abrió los ojos no solo para releer el pasado sino también para encarar los hechos dolorosos del presente con realismo, sentido crítico y conciencia de misión, y descubrir en ellos el llamado de Dios. Veámoslo:

Jerusalén estaba destruida. Sus murallas desmanteladas, sin puertas. Ciudad abierta,

sin posibilidades de defensa. La tierra había sido distribuida y estaba ocupada por otros (Jr 39,10). Otras personas estaban practicando el culto en el lugar del antiguo templo (Jr 41,5). Los que habían vuelto del exilio ya no tenían rey. No tenían poder político ni militar para cambiar esta situación. Eran solamente un pequeño grupo religioso, sin ninguna importancia, perdido en el inmenso imperio de los persas. Culto, tierra, ciudad, rey... ¡ya no eran de ellos solamente! Quisieran o no, estaban obligados por las circunstancias a convivir con otros pueblos. No había otra alternativa viable. Esta era la realidad: una situación de diáspora. ¿Qué hacer? ¿Ignorarla, combatirla o asumirla?

Vista con los ojos antiguos del tiempo de los Reyes, esta situación era un fracaso inaceptable. Sin embargo, los discípulos de Isaías vieron en ella el inicio de una nueva era; en lugar de lamentar el pasado que habían perdido, saludaron el futuro que acababa de nacer con tanto dolor de parto. No hicieron ningún esfuerzo para restaurar la monarquía, como pretendía Zorobabel, sino que buscaron de común acuerdo cómo cumplir la nueva misión del pueblo en el mundo...

El viento de la tempestad sacude la flor, esparce su simiente y prepara así una nueva floración. Del mismo modo, los hechos violentos del exilio sacudieron al pueblo, lo esparcieron como simiente por el mundo y lo prepararon así para una nueva misión: ser luz de los pueblos. Dios sacó a su viña del cantero protegido de Palestina (Is 5,1-2; Sal 80,9-17) y la plantó en el mundo para ser *Siervo de Dios* para todos los pueblos (Is 42,1.4.6; 49,6), «Fuente de bendición para todas las familias de la tierra» (Gn 12,3). De este modo, iluminado por la luz de la nueva experiencia de Dios y por las profecías del pasado, el exilio, que parecía un golpe de muerte para el pueblo, se convirtió en llamado de Dios y anuncio de esperanza y de vida.

Nueva experiencia de Dios, nueva lectura del pasado, nueva conciencia de la realidad: estos son los tres polos, inseparablemente unidos entre sí, que generaron y siguen generando la *Nueva Evangelización*.

2. La Nueva Evangelización y su método («nueva en su método»)

Para que un anuncio sea Buena Noticia de Dios para el pueblo, no basta con que hable correctamente *sobre* Dios; debe también revelarlo, hacerlo presente. Jesús no solo hablaba sobre el Padre, sino que también lo revelaba por su actitud y su modo de vivir. ¿Cuál fue la actitud de los discípulos de Isaías? ¿Qué hicieron para transformar todo eso en Buena Noticia para el pueblo? ¿Cómo llevaron al pueblo incrédulo y desanimado a descubrir y a acep-

tar esta Buena Noticia? En otras palabras, ¿cuál fue el método que utilizaron y dejaron registrado en Isaías 40-66? Veamos:

1. *La actitud que comunica el nuevo modo de ver*

Tres características marcan la actitud evangelizadora de los discípulos: escucha y diálogo, ternura y acogida, lenguaje simple y renovado. Ellos no se comportaron como un profesor que todo lo sabe, sino como personas a quienes les gusta conversar con el pueblo. De principio a fin ellos dialogan, hacen preguntas, cuestionan, llevan a reflexionar sobre los hechos (cf. Is 40,12-14.21.25-27; 41,8-16; etc.).

Ellos tienen una conversación atenta, llena de ternura y consuelo (cf. Is 40,1; 41,9-10.14; 43,4; etc.). De hecho, lo primero que se debe hacer cuando se quiere ayudar a un pueblo sufriente y desanimado es convivir, conversar con él y escuchar lo que él tiene que decir. Su conversación es sencilla y concreta. Tiene un lenguaje nuevo, lleno de imágenes familiares: Dios es Padre, Madre, Marido, Padrino.

De este modo, los discípulos comunican algo de lo que ellos mismos experimentan y viven, algo de la vieja novedad de Yahvé, el Dios del pueblo. Dios se hace presente en esta actitud de diálogo, ternura y acogida. A través del gesto y de la actitud de los discípulos, el pueblo comprende que el Dios de los discípulos es diferente del dios del rey de Babilonia, diferente también de lo que ellos mismos pensaban respecto de Dios. Así, poco a poco, los ojos del pueblo se abren y comienzan a percibir algo de lo nuevo que estaba sucediendo.

2. *Los argumentos que curan el modo de ver antiguo*

El desánimo del pueblo era provocado por la opresión que desde fuera pesaba sobre él y por las ideas erradas de la ideología dominante que desde dentro ya habían minado su resistencia. Por eso, el pueblo estaba ciego (Is 43,8; 42,19), incapaz de percibir la presencia de Dios en los hechos. Así, parte de la Nueva Evangelización es la denuncia de las causas injustas y falsas que impiden al pueblo percibir la presencia de Dios en la vida y en los hechos.

Los discípulos desenmascaran, uno por uno, los poderes que oprimen y abruma al pueblo: los grandes líderes: príncipes y jueces (Is 40,23), adivinos y sabios (Is 44,25), gobernadores (41,25); las naciones del mundo y sus habitantes (Is 40,15.17.22); Babilonia con todo su orgullo por ser la nación más poderosa (Is 47,1-15); los ídolos y sus adoradores, los falsos dioses con sus estatuas y templos, usa-

dos para legitimar la opresión y falsear la imagen del Dios verdadero (Is 40,18-20; 41,6-7.21-29; 44,9-20; etc.). Todo esto es analizado con argumentos de mucha precisión y sarcasmo.

Además de esto, los discípulos analizan los hechos y muestran su verdadero significado: Ciro, que está modificando la faz de la tierra y revolucionando el panorama político internacional: es Yahvé quien lo suscitó y lo conduce (Is 41,1-5; 45,14). Los acontecimientos de la historia: a través de ellos, Yahvé realiza su plan (Is 43,8-12). El propio exilio que abrumó al pueblo fue fruto de la irritación de Yahvé: castigó al pueblo por sus infidelidades, pero volvió a mostrar misericordia (Is 54,7-8; 47,6; 42,24-25).

En otras palabras, los discípulos usan la razón y el sentido común para hacer un análisis crítico del sistema opresor. Desenmascaran las falsas pretensiones y explicaciones de la ideología dominante, concientizan al pueblo y lo ayudan a curar el mirar antiguo que le impedía percibir la novedad de la presencia de Dios en los hechos de la vida.

3. *El nuevo contenido que revela el rostro de Dios*

El rostro de Dios que se transparenta en todas las páginas de Is 40 a 66 tiene cuatro rasgos que sobresalen: amor desinteresado, poder creador, presencia fiel, santidad exigente. Yahvé, el Dios del pueblo, es un Dios amoroso: revela una bondad que promueve y libera; es un Dios fuerte: libera con un poder creador que tiene todo en las manos; es un Dios fiel: su presencia amiga nunca falló y nunca fallará; es un Dios santo: pide justicia, exige fidelidad y envía a cumplir una misión.

El rostro de Dios es claraboya de la vida humana, la raíz de la liberación y de la resurrección. Es la eterna Buena Noticia para el pueblo oprimido. Sin este rostro todo se oscurece. No hay lámpara ni vela que puedan reemplazarlo. Quien no lo conoce, tal vez no siente su falta. Pero quien lo encontró, ya no sabe vivir más sin él. El encuentro con él revoluciona la vida, hace descubrir lo que está errado en nosotros y alrededor de nosotros, y anima para la lucha, a fin de volver a colocar todo en su debido lugar, como Dios lo quiere.

El pueblo del cautiverio es como la novia que, por culpa de otros y por su propia culpa, perdió al novio. La ausencia del enamorado la hundió en la desesperación. El objetivo de la acción evangelizadora de los discípulos era: ayudar al pueblo a reencontrar en la vida la presencia amorosa, fuerte, fiel y exigente del Enamorado: «Tu creador es tu Esposo» (Is 54,5). Solo así tendría el pueblo coraje para recomenzar la marcha y cumplir su misión.

3. La Nueva Evangelización y su práctica («nueva en su expresión»)

De todo esto resulta una práctica nueva, que busca encarnar la Buena Noticia en nuevas formas de vida. Esta práctica tiene mucho que enseñarnos a los que buscamos una Nueva Evangelización.

1. Hacer transparente la realidad

Los discípulos de Isaías llaman la atención del pueblo sobre la naturaleza, la historia y la política. De noche, llevan al pueblo hacia fuera de la casa y dicen: «Levanten los ojos y vean: ¿quién creó todas esas estrellas?» (Is 40,26). Cuentan la historia del Éxodo (Is 43,16-17), hacen refrescar la memoria (Is 43,26) e insisten: «¡Recuerden las cosas que sucedieron muchos años atrás!» (Is 46,9). Destacan los hechos de la política, en que Ciro está derrotando a Nabucodonosor, y preguntan: «¿Quién es el que hace todo esto?» (Is 41,2). Y la respuesta es siempre la misma: «Es Yahvé, el Dios del pueblo, nuestro Dios».

Así, poco a poco, la naturaleza deja de ser santuario de falsos dioses; la historia ya no se decide según el capricho de los opresores del pueblo; el mundo de la política ya no es del dominio de Nabucodonosor. Detrás de todo comienzan a reaparecer los rasgos del rostro de Yahvé, el Dios del pueblo. La naturaleza, la historia y la política dejan de ser extrañas y hostiles al pueblo, y se convierten en aliados de los pobres en su caminar como Siervo de Dios.

Pero la morada preferida de Dios está en medio de su pueblo oprimido: «Yo estoy contigo» (Is 41,10). «Tú tienes mucho valor para mí, yo te aprecio, yo te amo. Cambio todo por ti» (Is 43,4). «Dios no se encuentra sino en medio de ti» (Is 45,14). Es allí, en medio de los pobres, donde Él se esconde (Is 45,15); es allí donde se debe buscar (Is 55,6); es allí donde su rostro quiere resplandecer como «luz de los pueblos» (Is 42,6), sobre la naturaleza, la historia y el mundo (Is 58,8).

Frente a esta presencia tan amplia y avasalladora de Dios en la vida, en el mundo, en la historia, en la política, en el mismo pueblo, los discípulos convocan al pueblo y gritan: «Ciegos, ¡vean! Sordos, ¡oigan!» (Is 42,18). El pueblo debe abrir sus ojos y acoger a su Dios que viene avanzando victorioso: «¡He aquí al Señor Yahvé! ¡Él viene con poder!» (Is 40,9-10). «¿No lo están viendo?» (Is 43,19). Esta es la Buena Noticia que los discípulos anuncian al pueblo: «¡Tu Dios reina!» (Is 52,7).

2. Hacer ver la Buena Noticia de Dios en la vida del pueblo

La Buena Noticia del Reino, ¿qué es? No es una doctrina que se enseña, ni una moral que

se impone. No es un catecismo que se recita, ni una ideología que se transmite. La Buena Noticia del Reino es un *hecho de la vida*, donde Dios está presente, actuando, liberando a su pueblo con poder, realizando su plan de salvación; es una palabra que corre el velo de este hecho y revela la presencia gratuita de Dios; es una actitud, un testimonio, una práctica que confirma esta presencia; es todo el pasado del pueblo que lo atestigua y lo ratifica: «¡Era esto lo que esperábamos desde hace mucho tiempo!»

Anunciar la Buena Noticia del Reino ¿qué es? Es señalar los hechos concretos donde está aconteciendo esta victoria del reino de Dios, e interpretarlos de tal manera que se haga patente esa dimensión desconocida, escondida, de la presencia victoriosa de Dios. ¿Cuáles eran los hechos señalados por los discípulos como manifestación del Reino? ¿Eran muchos!

He aquí algunos: Ciro, venciendo a Nabucodonosor, dando esperanza a los pueblos oprimidos (Is 41,25-27); el pueblo saliendo del cautiverio, repitiendo el éxodo (Is 52,7-12); el pueblo empezando a organizarse como rebaño alrededor de su pastor (Is 40,9-11); el pueblo alegrándose con la llegada de la paz (Is 52,7-9); el pueblo reaccionando, resistiendo firme contra el opresor (Is 50,4-10); el pueblo asumiendo conscientemente la lucha y el sufrimiento por la liberación de los hermanos (Is 53,1-12); el pueblo volviendo a sus raíces, sacando la lección de su pasado (Is 51,1-3). Estos y otros hechos bien conocidos y concretos eran señales del Reino: «¡Tu Dios reina!» (Is 52,7). Eran signos de que Dios estaba llegando con poder (Is 40,10). «¡Qué bellos son sobre los montes los pasos que anuncian esta paz!» (Is 52,7). «Ahora te hice oír estas cosas nuevas, cosas escondidas que no conocías!» (Is 48,6).

La pregunta que nos queda es: ¿Cuáles son hoy, en los diversos continentes, las cosas nuevas que pueden ser señaladas como manifestación del Reino, como señales de que Dios está llegando con poder para liberar a su pueblo y realizar su proyecto?

3. Encarnar la Buena Noticia en nuevas formas de convivencia humana

No basta con señalar e interpretar los hechos. No basta con ser respuesta a las esperanzas del pueblo. Ni basta con el testimonio de la persona que hace el anuncio. Es necesario el testimonio de la comunidad. La nueva experiencia de Dios solo se muestra verdadera y confiable si sabe concretarse en una nueva forma de convivencia humana. El amor a Dios debe traducirse en amor al prójimo. En este punto se entabló la batalla decisiva de la Nueva Evangelización en la época posterior al exilio.

Después del exilio, a pesar de la belleza del anuncio, la realidad de la convivencia en la co-

munidad no era buena. «¡El justo perece y nadie se incomoda!» (Is 57,1). Había líderes incapaces, que solo se preocupaban de sus propios intereses (Is 56,10-12). Había explotación y empobrecimiento (Is 58,34). Por eso, los discípulos insistían en el «verdadero ayuno». «Romper las cadenas injustas, desatar las amarras del yugo, dejar libres a los oprimidos, destruir todo género de esclavitud. Compartirás tu pan con el hambriento, los pobres sin techo entrarán a tu casa, vestirás al que veas desnudo y no volverás la espalda a tu hermano» (Is 58,6-7). Ellos pedían que el pueblo, como Dios, diera su atención a los pobres y humildes (Is 57,15; 66,2). ¡Pero no solamente eso! Pedían además la práctica del derecho y la justicia (Is 56,1), para que cambiara el sistema que estaba generando la pobreza.

El ideal que los orientaba era «un nuevo cielo y una nueva tierra» (Is 65,17), donde ya no existiera la maldición de la antigua convivencia (Gn 3,14-19). Ellos quieren una tierra sin llanto y sin mortalidad infantil (Is 65,19-20), donde las madres ya no estén obligadas a engendrar hijos destinados a vivir en la desgracia (Is 65,23); una tierra de participación, sin explotación del trabajo de los pobres, donde el obrero sea el dueño de su producción (Is 65,12-22), libre de la explotación extranjera (Is 62,8-9); tierra sin males, donde no haya más violencia (Is 65,25). «Haré de la paz tu administradora, y de la justicia tu autoridad suprema» (Is 60,17).

El proyecto concreto que los orienta en esta reconstrucción del pueblo se inspira en el pasado del pueblo, en la época de los Jueces. La Buena Noticia: «Tu Dios reina» (Is 52,7), evoca la época inicial de las doce tribus. En aquel tiempo, cuando el pueblo pedía un rey, la respuesta siempre era: «Nuestro rey es Yahvé» (Jue 8,23; 1 Sm 12,12; 8,7). Ahora, cuando la monarquía había sido destruida por Babilonia, renace la voluntad de restaurar el sistema tribal (Is 49,6) y de hacer una nueva distribución de las tierras (Is 49,8). La época del Éxodo y de los Jueces fue la época ideal del noviazgo (Jr 2,2; Os 11,14; 2,16), ideal perdido que debía ser realizado nuevamente (Os 12,10). De hecho, después del exilio Dios vuelve a ser el esposo del pueblo (Is 54,5; 62,4-5). En otras palabras, ¡la Nueva Evangelización despierta la memoria peligrosa del pueblo de Dios! Fue en la época del Éxodo y de los Jueces cuando la fe en Yahvé, el Dios del pueblo, se encarnó por primera vez en una nueva forma de convivencia humana, basada en la participación, en la igualdad y en la descentralización del poder, expresada en los diez mandamientos.

La mayor tentación que amenaza a la Nueva Evangelización es separar, en la práctica, el amor a Dios y el amor al Próximo: hacer muchos ayunos y seguir practicando la injusticia (Is 58,1-12); tener templos bonitos, hacer gran-

des celebraciones y no incomodarse por las necesidades de los pobres. Esto sería lo mismo que adorar los ídolos (Is 66,14). Así no lo hace Dios: «Yo habito en un lugar alto y santo, pero estoy junto al abatido y al humilde» (Is 57,15). Como ya dijimos, es a este nivel donde se entabla la batalla decisiva de la *Nueva Evangelización*.

Sin esta encarnación de la Buena Noticia del Reino en la vida de la comunidad, la Nueva Evangelización será un engaño. Servirá apenas para dar una falsa buena conciencia al predicador. No será «nueva en su expresión» como lo pide el Papa. La comunidad viva es la plataforma de donde parte la Buena Noticia del Reino. Sin esta retaguardia, aun grandes campañas no producen resultado a largo plazo.

4. La misión de los discípulos en la Nueva Evangelización

Toda esta práctica que acabamos de analizar llevó a los discípulos a una mayor claridad respecto de su propia misión en la realización de la Nueva Evangelización, a saber: ellos deben ser en medio del pueblo lo que el pueblo debe ser en medio de las naciones. Por eso, los cuatro cánticos del Siervo de Yahvé (Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12) hablan de la misión, tanto del pueblo como de los discípulos.

Destacamos únicamente algunos puntos:

La misión del discípulo es difícil y penosa. No siempre su vocación es clara; a veces parece, incluso, que está perdiendo el tiempo (Is 49,4). Para ser discípulo fiel, debe imponerse a sí mismo una disciplina. Cada mañana debe sacar tiempo para escuchar la Palabra que Dios le tiene que decir y que él mismo debe llevar a los que están desanimados (Is 50,4-5). Encuentra mucha oposición. Para no desanimarse, debe buscar su fuerza en Dios (Is 50,7-9). Será perseguido, insultado, encarcelado, torturado, asesinado (Is 50,6; 53,3-8). Su pasión y muerte, sin embargo, serán transformadas en Buena Noticia para el pueblo, y provocarán la conversión de muchos (Is 52,13-15; 53,10-12).

Uno de los discípulos dio el siguiente testimonio sobre la manera de cómo concibe su vocación y misión. Su testimonio sintetiza lo que acabamos de exponer sobre la Buena Noticia del Reino. El mismo testimonio sirvió a Jesús para exponer su programa de Evangelización un sábado en la Sinagoga de Nazaret (Lc 4,18-19):

*El Espíritu de Yahvé está sobre mí, aparte porque Yahvé me ungió.
Él me envió aparte a llevar la Buena Noticia a los pobres,
a curar los corazones heridos,
a proclamar la libertad de los esclavos,
a poner en libertad a los prisioneros,
a promulgar el año de gracia de Yahvé,*

*el día de la venganza de nuestro Dios,
a consolar a los afligidos
-a todos los afligidos de Sión-,
a transformar su ceniza en corona,
su luto en perfume de fiesta,
su abatimiento en ropa de gala (Is 61,1-3).*

5. *El proyecto no duró, pero hizo aumentar la esperanza*

La Nueva Evangelización, promovida por los discípulos de Isaías, no duró mucho tiempo. No se realizó como ellos querían. Sin embargo, quedó la esperanza, que incluso aumentó. Quedó la certeza de que es posible realizar el Proyecto de Dios.

La Nueva Evangelización, iniciada durante el cautiverio, comenzó a concretarse con la reconstrucción del templo, alrededor del año 520 a.C. Los escritos de Isaías 40-66 dejan entrever todavía la belleza del ideal, la sinceridad del esfuerzo y la variedad de los problemas. En el año 445, sin embargo, o sea, apenas 75 años después, el libro de Nehemías revela una situación de extrema gravedad: la explotación entró en la comunidad, el hermano obligaba al hermano a vender sus tierras, a hipotecar su casa, a entregar a sus hijas como esclavas (Neh 5,1-5). No fueron capaces de mantener unidos los dos amores: a Dios y al prójimo. No supieron combatir con eficacia aquellas resquebrajaduras del inicio: la injusticia y la explotación, el deseo de lucro y las ganas de acumular. Estas crecieron como un cáncer que se apoderó de todo el cuerpo y lo destruyó por dentro. Les faltó un proyecto más concreto, que tuviera en cuenta la situación económica y social.

Forzados por las circunstancias, Nehemías, y después de él Esdras, volvieron a proteger al pueblo contra la invasión externa, y construyeron a su alrededor tres muros: el culto, la ley y la raza elegida. Impusieron al pueblo una «gran disciplina», que duró más de cuatro siglos. La simiente que Dios había sacado del cantero para plantarla en el mundo fue retirada del mundo y colocada, nuevamente, en un cantero bien protegido, distante del mundo, y allí quedó, hasta la venida de Jesucristo.

Así, desgraciadamente, a consecuencia de errores y fallas humanas, esta experiencia tan bonita de setenta y cinco años se desintegró, y la encarnación total de la Buena Noticia del Reino en la vida y en la historia de la humanidad quedó relegada al olvido. Pero no fue inútil. Todo lo contrario:

1) Engendró la fe en la posibilidad de realizar y vivir la Buena Noticia del Reino mediante la fidelidad a Dios.

2) En ella apareció la muestra, el modelo que orientó la Nueva Evangelización realizada por Jesús y por los primeros cristianos.

3) La estructura básica del proceso de la Evangelización es la misma tanto en Isaías como en el NT. Por eso, ella también puede servir de modelo para la Nueva Evangelización que queremos emprender al comienzo de este nuevo milenio, ya que todas estas cosas que les sucedieron a ellos nos sirven de ejemplo y fueron escritas para nuestra instrucción, para nosotros que estamos viviendo en este fin de los tiempos (1 Cor 10,11).

3ª PARTE: JESÚS REALIZA LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

En esta tercera parte veremos brevemente cómo el proceso de la Nueva Evangelización, iniciado por los discípulos de Isaías, fue retomado por Jesús y por Él llevado a feliz término. Jesús realizó el ideal del discípulo fiel descrito en los cuatro cánticos del Siervo de Yahvé: *la ley y los profetas hasta Juan; después comenzó a ser anunciado el reino de Dios* (Lc 16,16). Empezaba una etapa nueva y definitiva de la historia del pueblo de Dios.

1. Resumen de la Buena Noticia del Reino anunciada por Jesús

Los evangelios resumen la Buena Noticia en cuatro puntos:

- El plazo se ha cumplido;
- el reino de Dios se ha acercado;
- cambien de vida;
- crean en la Buena Noticia (Mc 1,15).

En lo que sigue abordaremos estos cuatro puntos:

1. *El plazo se ha cumplido: Hay que leer los hechos con nuevos ojos*

Jesús estaba atento a los hechos y a los tiempos, y, «después que apresaron a Juan» (Mc 1,14), concluyó: «El plazo se ha cumplido». El apresamiento de Juan por Herodes hizo que el plazo se cumpliera y llegara el *Kairos*, el momento de Dios.

Jesús analizaba los hechos con ojos diferentes y percibía cosas que los otros no percibían. «¿No dicen ustedes que faltan cuatro meses para la cosecha? Pues bien, yo les digo: levanten la vista y vean cómo los campos están ya amarillos para la siega» (Jn 4,35). Jesús recorre el país y convoca al pueblo, pues la cosecha es grande, los operarios son pocos y el tiempo urge (Mt 9,35-38). Envía a 12 y luego a 72 para decir al pueblo: «El reino de Dios se ha acercado» (Lc 10,9).

Jesús ayuda al pueblo a leer los hechos con ojos diferentes: los hace reflexionar a partir de lo que está aconteciendo (Lc 13,1-5); critica

las interpretaciones erradas de los hechos (Jn 9,2-3); utiliza parábolas para comunicar una visión crítica sobre la realidad y sobre la práctica religiosa (Lc 18,9-14; Mt 21,28-32; Lc 10,29-37). De esta manera, Jesús ayuda al pueblo a discernir el plan de Dios que se va realizando a partir de los acontecimientos. Esto supone en Jesús una doble experiencia: una profunda experiencia de Dios, fruto de su filiación divina, y una profunda experiencia de la vida del pueblo, fruto de su encarnación e inserción en la historia.

No todos aceptan la interpretación de los hechos propuesta por Jesús. Los fariseos y los saduceos no saben leer los signos de los tiempos (Mt 16,1-4). Jerusalén y las ciudades de Galilea se cierran (Lc 13,34-35; 10,13-15; 19,42). Pero los pobres aceptan su mensaje (Mt 11,15).

2. *El reino de Dios se ha acercado:*

La novedad que causa admiración

Todos esperaban la venida del Reino, pero cada uno a su modo. Para los fariseos, el Reino vendría cuando la Ley se observara perfectamente. Para los esenios, cuando el país estuviera purificado. El pueblo esperaba la venida de un Mesías glorioso. Jesús, en cambio, no espera la venida del Reino; para él, *el Reino ya está llegando*. Esta es la novedad.

¿Cuál es el análisis de los acontecimientos que hace Jesús para llegar a esta conclusión? Pues la observancia de la Ley no era perfecta todavía; el país no estaba aún purificado; tampoco había señal de la llegada gloriosa del Mesías. ¿Entonces, dónde estaba el Reino? ¿Cuáles eran las señales? (Lc 17,20). Jesús responde: «El Reino no viene como fruto de la observancia, sino que está ya en medio de ustedes» (Lc 17,20.21). Esta era una manera radicalmente nueva de situarse frente al Reino y a la realidad.

Jesús no dice lo que es el Reino. Apenas dice que el Reino está llegando. Si el Reino ya se ha hecho presente, hay que buscarlo y encontrarlo en las cosas que Jesús hace y dice: «Vayan y cuéntenle a Juan lo que han visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los enfermos quedan sanos, los sordos oyen, los muertos resucitan, y los pobres son evangelizados» (Mt 11,5-6). «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces el reino de Dios ha llegado a ustedes» (Lc 11,20).

Para ayudar al pueblo a percibir la llegada del Reino, Jesús hace una nueva lectura del pasado, del AT, y con ella procura iluminar los hechos a fin de ayudar al pueblo a percibir la llegada del Reino. En la sinagoga de Nazaret él lee un texto de Isaías para presentar su propio programa (Lc 4,18-19 e Is 61,1-2), y concluye: «Hoy se cumple entre ustedes lo que han escuchado en este pasaje de la Escritura» (Lc

4,21). El mensaje que Jesús le envió a Juan Bautista era de otro texto de Isaías (Is 29,18-19; 35,5-6). La misma expresión «Buena Noticia del Reino» proviene igualmente de Isaías (Is 52,7).

Además de esto, Jesús usa comparaciones para ayudar al pueblo a entender esta misteriosa presencia del Reino en los hechos: simiente, fermento, sal, tesoro, grano de mostaza, dracma perdida, etc. Los pobres entienden este lenguaje (Mt 11,25), pues el reino de Dios anunciado por Jesús es para ellos (Mt 5,3-10). Los otros, o sea, los de fuera, oyen pero no entienden (Mc 4,11-12).

3. *¡Cambien de vida!»: Una exigencia difícil*

Jesús no pide en primer lugar: «observen la ley y la tradición». Él pide *metánoia*, cambio en el modo de pensar y de vivir. El pueblo debe cambiar de ideología. De lo contrario, no conseguirá entender cosa alguna del mensaje del Reino anunciado por Jesús.

Cambiar ¿por qué? Porque se ha producido un cambio total en los valores. La manera como la religión estaba organizada ya no revelaba el rostro de Dios al pueblo; el ser humano estaba supeditado a la Ley (Mc 2,27); el mandamiento de Dios había sido anulado por la tradición (Mc 7,8); el templo estaba por encima del amor a los padres (Mc 7,10-13); la misericordia había sido disminuida en favor de la observancia (Mt 9,13); la justicia practicada por los fariseos ya no revelaba el Reino (Mt 5,20); ellos olvidaban las necesidades del pueblo (Lc 13,15-17), le imponían cargas pesadas (Mt 23,4), bloqueaban la entrada al Reino (Mt 23,13).

Cambiar ¿a qué? Reconocer el propio error es iniciar una nueva práctica con un nuevo rumbo: el amor a Dios se identifica con el amor al prójimo (Mt 22,39); el objetivo de la Ley es imitar a Dios que hace llover para todos (Mt 5,43-48); reconocer que ser pueblo elegido es ser un pueblo privilegiado, y comenzar a percibir que, después de haber hecho lo que se debía hacer, no se pasa de ser un siervo inútil (Lc 17,10); entender que delante de Dios todos somos iguales y que, en la comunidad, poder es servicio (Mt 9,35); entender que el sábado es para el hombre (Mc 2,27), y luchar contra las divisiones que desmienten el proyecto de Dios. En una palabra, aprender que nadie tiene derecho de marginar como «pecador», «impuro», «pagano», «maldito» o «ignorante» a quienes Dios acoge como hijos (Mt 5,45).

Vivir este cambio era lo mismo que morir y nacer de nuevo. «Quien no nace de nuevo no puede ver el reino de Dios» (Jn 3,3).

Muchos no quisieron llevar a cabo este cambio radical, reaccionaron contra Jesús y decidieron eliminarlo (Jn 12,37-41; 11,45-54).

4. *Crean en la Buena Noticia:*

Se realiza la esperanza del pueblo

A toda esta novedad que comenzó a existir alrededor de su persona, Jesús la llama *Buena Noticia del Reino*. La esperanza del pueblo, que desde siglos aguardaba la llegada de esta buena noticia, se está realizando. Jesús hace como los discípulos del pueblo de Isaías: señala hechos concretos en los cuales está aconteciendo el reino de Dios. De este modo sitúa los hechos dentro del conjunto del plan de Dios y ayuda al pueblo a entender mejor lo que estaba sucediendo.

Si la noticia no era tan buena para los doctores y los escribas, sí lo era realmente para los pobres (Lc 4,18; Is 61,1). En efecto, a través de la práctica y de la palabra de Jesús el pueblo pobre, que vivía marginado como «ignorante», «maldito», «impuro» y «pecador» (Jn 7,49; 9,34), tenía nuevamente acceso directo a Dios. Jesús le despejó la entrada. La presencia amiga de Dios se hizo nuevamente universal, cercana a todos, libre de las ataduras que venían aprisionándola desde siglos.

El acceso a la Buena Noticia se hace por la fe: «Crean en la Buena Noticia». Es decir, crean en el mensaje de Jesús. Pero esto no basta; es preciso creer también y sobre todo en él, en su persona, y aceptarlo tal como él mismo se presenta (Jn 14,1). No hay otra entrada. Él es el «camino, la verdad y la vida». Dios se hace presente en su actitud: «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9).

2. La actitud liberadora de Jesús revela el Padre a los pobres

Jesús vivía en una época profundamente conflictiva y su país estaba irremediamente dividido. Había conflictos a varios niveles: económico, social, político, ideológico, religioso. El pueblo no estaba en condiciones de re-encontrar ni de reconstruir la unidad. Tomando posición clara frente a los conflictos, Jesús revelaba la novedad antigua de Dios, que así se hacía presente en medio de los pobres. Sería demasiado largo describir aquí todos los aspectos de esta actitud liberadora de Jesús. Enumeramos apenas algunos de los puntos más importantes, que recuerdan la *Nueva Evangelización* de los discípulos de Isaías.

1. *Jesús convive con los marginados y los acoge*

En los tres años de su vida itinerante, Jesús convive la mayor parte del tiempo con aquellos que no tenían lugar dentro del sistema social y religioso de la época. Jesús pasó a ser conocido como «amigo de los publicanos y pecadores»

(Mt 11,19). Acoge a los que no eran acogidos: los inmorales (prostitutas y pecadores), los herejes (samaritanos y paganos), los impuros (leprosos y poseídos), los marginados (mujeres, enfermos y niños), los colaboradores (publicanos y soldados), los débiles (los pobres sin poder). Jesús hablaba para todos y no excluía a nadie, pero hablaba a partir de los pobres y de los marginados. El llamado que resulta de esta actitud evangelizadora es claro: no es posible ser amigo de Jesús y continuar apoyando un sistema que margina a tanta gente en nombre de Dios.

2. *Jesús niega y combate las divisiones creadas por los hombres*

En el pueblo había muchas divisiones que contradecían la voluntad del Padre. Jesús critica estas divisiones entre prójimo y no prójimo (Lc 10,29-37), entre santo y pecador (Mc 2,15-17), entre puro e impuro (Mc 7,1-23), entre judío y extranjero (Mt 15,21-28). Él trae nuevas divisiones (Mt 10,34-36) y es señal de contradicción en medio del pueblo (Lc 2,34), pues promueve los valores fundamentales de la vida humana y del proyecto de Dios: justicia, fraternidad, amor, honestidad. Esta actitud liberadora relativiza y sacude los pilares del sistema religioso; templo, sábado, pureza legal. Se entiende así que Jesús incomode a quienes están en el poder.

3. *Jesús desenmascara la falsedad de los grandes*

Jesús no tiene miedo de denunciar la hipocresía de los líderes religiosos: sacerdotes, escribas y fariseos (Mt 23,1-26; Lc 11,37-57; Mc 11,15-18). Critica y condena la ridícula pretensión de los ricos y no cree mucho en su conversión (Lc 16,31; 6,24; Mt 6,24; Mc 10,25; Lc 18,24-27; 12,13-21). Frente a los representantes del poder político, así judíos como romanos, Jesús no se deja amedrentar por las amenazas y mantiene una actitud de libertad (Lc 13,32; 23,9; Jn 19,11; 18,23).

4. *Jesús combate los males que destruyen la vida humana*

Jesús vino para que todos tuvieran vida, y vida en abundancia (Jn 10,10). Dios creó la vida para que fuera bendita (Gn 1,28); pero esta se convirtió en maldición por culpa nuestra (Gn 3,14-19). Dios llamó a Abraham para recuperar la bendición perdida (Gn 12,3). Jesús retorna el proyecto del Creador y procura liberar la vida de todos los males que la oprimen: el hambre, la tristeza, la ignorancia, el abandono, la soledad, la letra que mata, las leyes

opresoras, la injusticia y el miedo, el sufrimiento, el pecado, la muerte. Jesús combate y expulsa al demonio, el príncipe del mal, porque «inicialmente no fue así» (Mt 19,8).

5. *La Buena Noticia del Reino se encarna en una nueva convivencia*

Las actitudes, gestos y palabras de Jesús revelan una nueva visión de las cosas, un nuevo punto de partida, un nuevo orden. Los valores básicos de este nuevo orden aparecen encarnados en la pequeña comunidad de los discípulos que se formó en torno a él: bolsa común, participación de bienes (Jn 13,29), igualdad básica de todos frente a Dios (Mt 23,8-10), poder como servicio (Mt 20,24-28; Lc 9,35; Jn 13,14; Mt 23,11); convivencia amistosa (Jn 15,15) que llegó a crear entre ellos «un solo corazón y una sola alma» (Hch 4,32). Jesús renueva desde dentro las relaciones entre el hombre y la mujer (Mt 19,1-9).

6. *Jesús usa una nueva pedagogía que hace crecer al pueblo*

Este nuevo orden está presente, en germen, en la nueva forma como Jesús enseña: él usa un lenguaje simple en forma de parábolas, reflexiona a partir de los hechos y de las cosas de la vida (Lc 21,14; 13,1-5; Mt 6,26), confronta a los discípulos con los problemas de la vida del pueblo (Mc 6,37), enseña «con autoridad» sin citar autoridades (Mc 1,22), atiende a las personas sin hacer distinciones (Mt 22,16), enseña en cualquier lugar y acoge a todos en su auditorio, inclusive a las mujeres (Lc 8,1-3; Mc 15,41), presenta a los niños como maestros de los adultos (Mt 18,3); es libre y comunica libertad a los que conviven con él (Jn 8,32-36), infundiéndoles coraje incluso para transgredir las tradiciones caducas (Mt 12,1-8); Jesús vive lo que enseña, pasa las noches en oración y despierta en los demás el deseo de orar (Lc 11,1; 5,16; 6,12; 9,18.28; 22,41).

7. *Obediente hasta la muerte, Jesús revela al Padre*

Jesús es el *Hijo de Dios*. Esto tiene que ver con sus relaciones con Dios y con la constitución de su persona. Es algo que no necesita pruebas sino que se ha de aceptar por la fe, y fue objeto de un lento descubrimiento de parte de los cristianos.

Jesús es el *Mesías*. Esto tiene que ver con sus relaciones con los hombres y con su misión dentro del plan de Dios. Es un don totalmente gratuito del Padre el hecho de no haber enviado a cualquiera a realizar la misión de

Mesías, sino que la haya encomendado a su propio Hijo.

«Siendo rico, se hizo pobre» (2 Cor 8,9). Se expresa aquí una opción radical que sobrepasa todo raciocinio. Jesús no era ciudadano romano, no tenía ningún título, no fue discípulo de Gamaliel ni estudió en Jerusalén, no obtuvo ningún diploma; al ser presentado en el templo, sus padres hicieron la ofrenda de los pobres, dos palomas (Lc 2,24); no era de la clase sacerdotal, no era levita ni fariseo, no era escriba ni publicano, ni esenio, ni saduceo. Jesús era un laico, obrero y agricultor, oriundo de Galilea, donde la inestabilidad social era muy grande. En la comunidad local no era presbítero ni coordinador. No tenía protección de ninguna clase. Era conocido como el carpintero (Mc 6,3) o hijo de carpintero (Mt 13,55), vivió treinta años en Nazaret (Lc 3,23), no se casó; nació fuera de casa en un establo, y así, desde el seno materno, sufrió las consecuencias del sistema opresor de los romanos. A quien desee conocer más en detalle los treinta años de vida del Hijo de Dios en Nazaret, le basta seguir la vida de cualquier nazareno de aquel tiempo; si en vez del nombre de este coloca el de Jesús, tendrá aquí su biografía. Realmente, «siendo rico se hizo pobre».

Lo que para unos es consecuencia fatal del destino y del sistema, para Jesús es la manifestación de la voluntad del Padre. El Padre revela aquí su preferencia por los pobres. Jesús se mantiene fiel al Padre, quedándose del lado de los pobres hasta su muerte. Para él, quedarse del lado de los pobres, del pueblo sufriente, era lo mismo que permanecer al lado del Padre: «¡Heme aquí para hacer tu voluntad!» (Heb 10,7.9). Sin embargo, para Jesús no fue fácil mantenerse al lado del Padre y del pueblo pobre, pues tuvo que sufrir y estuvo tentado de entrar por otros caminos (Mt 4,1-11; Mc 8,33); tuvo que aprender lo que es la obediencia (Heb 5,8), pero venció por la oración (Heb 5,7; Lc 22,41-46). No es fácil experimentar en carne propia la debilidad a la cual está condenado el hombre empobrecido. Jesús nunca buscó una salida individual, nunca buscó privilegios para sí. Nació pobre, para expresar así la voluntad del Padre. Escogió quedarse del lado de los pobres: esta fue la decisión del Hijo ante la voluntad de ser obediente al Padre hasta la muerte, «y muerte de cruz» (Flp 2,8).

Todo esto es la Nueva Evangelización. Es el reino de Dios que llega; es la vieja novedad de Dios que se hace presente en la vida del pueblo. Así se explica la frase de Jesús: «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9). «Créanme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Créanlo al menos a causa de estas obras» (Jn 14,11). A través de esa actitud evangelizadora, Jesús revela un Dios diferente del dios enseñado por la religión oficial. Es la actitud nueva que da ojos nuevos para percibir los signos del Dios de la vida.

3. El nuevo contenido de la Buena Noticia del Reino (Mc 1,16-45)

El evangelio de Marcos es una cartilla que enseña cómo anunciar la Buena Noticia. Aunque no es este el lugar para explicar esta afirmación, interesa ver de cerca el texto de Mc 1,16-45, donde, dentro del esquema general del Evangelio, se señala cuál es el objetivo que la Buena Noticia quiere realizar en la vida del pueblo, o sea, cuál es el objetivo que debemos tener presente en la Nueva Evangelización.

La Buena Noticia tiene como origen y contenido básico: «Jesús, Cristo e Hijo de Dios» (Mc 1,1). El anuncio de esta Buena Noticia no cae como un elemento extraño en la vida del pueblo, sino que es una respuesta a sus esperanzas (Mc 1,2-3), a través de personas bien concretas (Mc 1,4-8); tiene su momento de inauguración (Mc 1,9-11), de probación (Mc 1,12-13) y de proclamación (Mc 1,14-15). Solo después de esta presentación, Marcos, escogiendo bien los datos, indica cuál es el objetivo que el anuncio de la Buena Noticia pretende alcanzar en la vida del pueblo. Los siete puntos siguientes pueden servir de criterios para evaluar la calidad de la Nueva Evangelización que estamos realizando hoy:

1) Mc 1,16-20: La vocación de los primeros discípulos. La Buena Noticia tiene como primer objetivo congregar a las personas en torno de Jesús y formar así *comunidad*.

2) Mc 1,21-22: Admiración del pueblo frente a las enseñanzas de Jesús. La Buena Noticia hace surgir en el pueblo una *conciencia crítica* frente a los escribas, sus líderes religiosos.

3) Mc 1,23-28: Expulsión de un demonio. La Buena Noticia *combate y expulsa el poder del mal* que destruye la vida humana y aliena a las personas de sí mismas.

4) Mc 1,29-34: Curación de la suegra de Pedro y de muchos otros enfermos. La Buena Noticia atiende y cuida de la vida enferma y trata de *restaurarla para el servicio*.

5) Mc 1,35: Jesús ora en un lugar desierto. La Buena Noticia debe *permanecer unida a su raíz*, que es el Padre, a través de la oración.

6) Mc 1,36-39: Anuncio de la Buena Noticia por las aldeas de Galilea. La Buena Noticia exige que el misionero *mantenga la conciencia de su misión* y no descansa en los resultados obtenidos.

7) Mc 1,40-45: Un leproso es curado y enviado a los sacerdotes. La Buena Noticia acoge a los marginados y trata de *reintegrarlos a la convivencia* humana de la comunidad.

Estos siete puntos marcaron el anuncio de la Buena Noticia realizada por Jesús y por los primeros cristianos. ¿Marcarán también la Evangelización que nosotros realizamos hoy? Allí donde la Buena Noticia entra a formar parte de la historia, encuentra resistencia y provoca conflictos. Es lo que sugiere el evan-

gelio de Marcos al presentar luego cinco conflictos entre Jesús y los líderes religiosos de la época (Mc 2,1-3,6).

4. El anuncio de la Buena Noticia de la Resurrección

El anuncio de la resurrección es un elemento central en la Buena Noticia del Reino. Es la expresión más completa de la victoria de Dios sobre el poder del mal que destruye y mata la vida. Veamos de cerca cómo fue anunciada la Resurrección el día de Pentecostés (Hch 2,1-41) y en la curación del paralítico (Hch 3,1-26). Lo que nos interesa es mostrar el esquema básico del anuncio. Es el mismo que ya hemos encontrado en Isaías.

1. *Un hecho que causa admiración y pide una explicación.* El día de Pentecostés surge inesperadamente un vendaval, lenguas de fuego se posan sobre los apóstoles, y estos comienzan a hablar en otras lenguas. El pueblo acude, queda perplejo ante el hecho y busca explicación (Hch 2,1-12). El segundo caso es el de un paralítico muy conocido en la ciudad, que aparece curado por la acción de Pedro. El pueblo queda admirado y busca igualmente una explicación (Hch 3,1-10). En ambos casos el pueblo da su propia explicación: «los doce están borrachos» (Hch 2,13); Pedro debe poseer algún poder secreto (Hch 3,11).

2. *Se apela a la razón para deshacer la mala interpretación del hecho.* El día de Pentecostés Pedro apela al buen sentido y dice: «No estamos borrachos como ustedes piensan, pues son apenas las nueve de la mañana» (Hch 2,15). En el segundo caso pregunta: «¿Por qué nos miran así? ¿Creen ustedes que lo hicimos andar por nuestro propio poder?» (Hch 3,12). El testimonio personal deshace la interpretación incorrecta. ¿Cuál es la verdadera interpretación?

3. *La interpretación correcta a partir de la fe en la resurrección.* Aquí comienza el anuncio propiamente dicho. El hecho solo se explica a partir de la fe en que Dios libró a Jesús de la muerte. «Exaltado a la derecha del Padre, Jesús recibió del Padre el Espíritu prometido y lo derramó sobre nosotros. Esto es lo que ustedes están viendo y oyendo» (Hch 2,33). «Dios lo resucitó de entre los muertos. Gracias a la fe en el nombre de Jesús, ese nombre ha fortalecido a este hombre que ustedes ven y reconocen. La fe en Jesús hizo que se sanara este hombre que está en presencia de ustedes» (Hch 3,15-16).

4. *La nueva interpretación es confirmada por el testimonio de las Escrituras.* Se parte de las Escrituras para situar el hecho dentro del plan más amplio de Dios (Hch 2,16-21 y 3,13) y para mostrar que la misma resurrección de Jesús ya estaba anunciada en el AT (Hch 2,25-28 y 3,22-25). Al mismo Jesús se le dan títulos y funciones que vienen del AT: «Cristo,

Jesús, Profeta, Siervo» (Hch 2,36; 3,22.26). El hecho, iluminado por la fe en la resurrección de Jesús, es como el mar en el cual desemboca el río de la historia del AT. Por eso el Credo dice: «Resucitó conforme a las Escrituras».

5. *La nueva interpretación es confirmada por el testimonio de los apóstoles.* «De esto somos testigos» (Hch 2,32 y 3,15). Esta frase se repite siempre. El testimonio personal es parte del anuncio de la resurrección. El testimonio de los apóstoles es el fundamento de la fe de la comunidad. La actitud confirma la veracidad de la Palabra.

6. *La nueva interpretación hace transparente el hecho.* El hecho, así interpretado, adquiere una nueva dimensión. Sacado de su neutralidad, se convierte en interpelación de Dios a la conciencia de los que dieron muerte a Jesús. La interpretación surge de los hechos mismos: ustedes dieron muerte a Jesús. Dios no aprobó lo que ustedes hicieron, pues resucitó a Jesús, dándole todo el poder que se está manifestando aquí y ahora (cf. Hch 2,23-24; 3,13-15).

7. *La Buena Noticia exige un cambio de vida.* La palabra de los apóstoles hizo transparente la realidad, dio a conocer el llamado de Dios y transformó ese llamado en Buena Noticia para el pueblo. Esta Buena Noticia se presenta ahora como llamado al cambio, como *metánoia* (Hch 2,38-40; 3,19-21.26). El llamado no viene ya de los apóstoles, sino de la propia realidad, iluminada por ellos.

El anuncio de la Buena Noticia de la Resurrección no es la transmisión de una doctrina, ni la imposición de una moral, sino que consiste en destacar los hechos en los cuales está actuando la fuerza de la resurrección de Jesús e interpretarlos de tal manera que esta dimensión se haga patente y se convierta en interpelación a la conciencia de los oyentes. Se nos plantea así una pregunta muy seria: ¿Cuáles son hoy, en los diversos continentes, dentro y fuera de la Iglesia, los hechos en que está actuando la Resurrección de Jesús y que debemos interpretar como interpelaciones de Dios a la conciencia de la humanidad?

NT. Pero la estructura básica de este proceso ya se vio. Es la misma de los discípulos de Isaías. Ella deberá ser también la estructura básica de la Nueva Evangelización que queremos emprender desde los albores del nuevo milenio.

Sintetizamos este trabajo con las palabras de Juan Pablo II, que pide que esta Evangelización sea «nueva en su ardor, nueva en su método, nueva en su expresión».

La Nueva Evangelización será «*nueva en su ardor*» si nace de una nueva experiencia de Dios, Padre de Jesús, y va acompañada de una nueva lectura del pasado y de una lectura crítica de la realidad presente.

La Nueva Evangelización será «*nueva en su método*» si está encarnada en una actitud que transmite algo de lo que se está viviendo; si es anuncio de un contenido nuevo, capaz de revelar al pueblo el rostro de Dios; si es denuncia de lo que destruye la vida del pueblo y le impide responder a los llamados del Dios de la vida.

La Nueva Evangelización será «*nueva en su expresión*» si se encarna en una práctica coherente, capaz de hacer transparente la realidad y de señalar en ellos los hechos en los que Dios está presente con poder para liberar a su pueblo; si se encarna en la vida de la comunidad y es capaz de llevarla a construir nuevas formas de convivencia, más justas, más fraternas, más humanas.

La misma comunidad será entonces un signo eficaz, donde Dios se revela a sí mismo. Ella será «la carta de Cristo, reconocida y leída por todos los hombres» (2 Cor 3,2.3). A través de ella, Jesús continúa su misión de:

*anunciar la Buena Noticia a los pobres,
curar los corazones heridos,
proclamar la libertad de los esclavos,
poner en libertad a los encarcelados,
promulgar el año de gracia de Yahvé,
consolar a los afligidos,
transformar su luto en fiesta,
su abatimiento en ropa de gala,
su ceniza en corona.*

CONCLUSIÓN

El tiempo no nos permite exponer aquí todo el proceso de la Nueva Evangelización en el

NOTAS

* Tomado de: *Boletín Dei Verbum* nn. 15/16 (1990) 25-39.

La opción preferencial por los pobres

Jorge Blunda

I. Origen y uso de la expresión

En los últimos cuarenta años hemos sido testigos de grandes cambios en el escenario mundial. Desde los tiempos del Concilio, pasando por la agitada década de 1970, por la caída de los ensayos del comunismo histórico y por la globalización del neoliberalismo, hemos podido notar también cómo han variado los enfoques de la teología, en su esfuerzo por desentrañar los desafíos del momento y ayudar a encarnar la fe en las distintas circunstancias.

En los países del llamado «Tercer Mundo» y especialmente en América Latina se fue desarrollando una «nueva forma de hacer teología» que quería responder a la situación de extrema pobreza e injusticia en la que los cristianos tenían que vivir su fe y pretendía sustentar críticamente el compromiso pastoral que las Iglesias asumieron en dicha situación.

Un mes antes de empezar el Concilio Vaticano II, las palabras de Juan XXIII hacían pensar que la preocupación por los pobres y la cuestión de la pobreza iba a ser uno de sus temas principales, cuando decía que «la Iglesia es y quiere seguir siendo la Iglesia de todos, pero, de un modo especial, la Iglesia de los pobres» (Radiomensaje del 11-9-62, AAS 54 [1962] 682). En su alocución del 6-12-62 en el aula conciliar, el cardenal Giacomo Lercaro se apoyaba en estas palabras para declarar solemnemente: «no cumpliremos debidamente nuestra tarea... si no ponemos como centro y alma del trabajo doctrinal y legislativo de este Concilio el Misterio de Cristo en los pobres y la evangelización de los pobres» (*Acta Synodalia Conc. Oecum. Vat. II. I-IV, Congr. Gen. XXXV, 327-330*). Además, personas significativas, como el Abbé Gauthier, de las fraternidades de Nazaret, habían escrito a los obispos durante el Concilio para pedirles que se considere seriamente el tema.

Aunque los documentos que resultan de sus diez sesiones no lograron desarrollar estas intuiciones, el «espíritu abierto al designio de

Dios y a la espera de los hombres» que reinó en el Concilio se enriqueció con los aportes de todos, sobre todo de los obispos que provenían de las Iglesias pobres y jóvenes. Por eso, las palabras de Pablo VI en la clausura (7-12-65) pueden descubrir el sentido religioso del Concilio en el amor con el que este se ha dirigido a los hombres. La Iglesia quiso dejarse llevar por ese movimiento compasivo que tiene sus raíces en el corazón de Dios, alcanza su culmen en el acontecimiento Cristo y se condensa en la figura del Buen Samaritano.

Esta religión del amor (cf. Sant 1,27; 1 Jn 4,20) sabe que «en el rostro de todo ser humano, especialmente del que se ha hecho transparente por las lágrimas y los dolores, debemos reconocer el rostro de Cristo... y en el rostro de Cristo... el rostro del Padre». Para Pablo VI y para el Concilio, el pobre es el hombre por antonomasia, el hombre despojado de todo otro título, el hombre que es simplemente eso: un hombre, y que, precisamente por esta razón requiere un amor preferencial.

Mientras tanto, una profunda investigación bíblica en torno al tema de los pobres se venía llevando a cabo, en los ámbitos alemán, francés y escandinavo, especialmente en el campo de los Salmos. La línea francesa descubría en los textos una suerte de «pobreza espiritual», que postulaba una consiguiente «espiritualidad de los pobres y de la pobreza».

El libro de A. Gélin *Les Pauvres de Yahvé* (París 1952) impregnó la mentalidad de muchos teólogos y exégetas de la época inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II. Él sostiene que la primera huella de esta espiritualidad de los *'anawîm* se encuentra en el profeta Sofonías. Según él, no se trata de los pobres desde el punto de vista económico, sino de aquellos que se consideran pobres, los pobres ante Dios, los humildes. Poco a poco, todo el testimonio del AT comenzó a ser visto a la luz de esta espiritualidad.

Esta fue una convicción generalizada en el ambiente en el que se gestó el Concilio. Cuan-

do los obispos latinoamericanos volvieron del Concilio a sus respectivas Iglesias, llevaban muy frescas estas ideas y con ellas enfrentaron la situación pastoral de sus pueblos, marcada por la pobreza, la desigualdad y la explotación. No había duda, la Iglesia debía preferir a los pobres, porque estos eran los preferidos de Dios y debía adoptar el camino de la pobreza, porque era el que había elegido su Señor. Así lo proclamaba todo el testimonio bíblico.

En principio, la «opción por los pobres» se convirtió en opción de todas las Iglesias latinoamericanas a partir de la Conferencia de Medellín. La fe se entendió como «fe vivida en la praxis liberadora» de los hermanos pobres y la teología como «reflexión crítica» de esa praxis pastoral que ya venía desarrollándose. Como «recepción creativa» de los contenidos y el método del Concilio, esta «teología de la liberación» parte de un compromiso de amor por los pobres, y está totalmente al servicio de ese mismo compromiso: para que este sea más fiel al Evangelio que debe inspirarlo y más eficaz en la realidad que está llamado a transformar.

Como complemento, creció enormemente el movimiento de las comunidades eclesiales de base, que, poco a poco, fue evolucionando. Primero las Comunidades eran concebidas como espacio donde alimentar un ideal social que se buscaba conseguir fuera de ellas, en la arena de las luchas políticas, sindicales, etc. Después se entendieron cada vez más como lugar donde ese ideal ya se comienza a vivir realmente, en una nueva forma de convivencia fraterna transformada por Cristo Resucitado, que implica compartir no solo la fe sino también los bienes, los tiempos y los proyectos de sus integrantes.

Como era de esperar, esta «teología de la liberación» —que conoció diversas orientaciones y expresiones— se encontró con las reacciones de los sectores de la sociedad que se sentían aludidos por sus planteamientos. Pero, además, tuvo que afrontar las críticas que le venían del seno mismo de la Iglesia y responder a los temores que suscitaba en algunos miembros de la Jerarquía local y en los órganos del Magisterio universal.

La Comisión Teológica Internacional —equipo de peritos que trabaja en vinculación con la Congregación para la Doctrina de la Fe— se dedicó a estudiar algunas obras de los «teólogos de la liberación» y en 1976 emitió una opinión sustancialmente favorable, matizada con bastantes críticas, en el documento «La promoción humana y la salvación cristiana». La propia Congregación promulgó después dos «Instrucciones» para llamar la atención sobre algunos errores o riesgos (1984) y para promover un adecuado desarrollo de esta reflexión teológica (1986).

El hecho es que, con el paso del tiempo, no solo los documentos oficiales de varias Confe-

rencias Episcopales sino también los del Papa y los organismos romanos fueron incorporando expresiones características de esta teología de la liberación. Es el caso de la «opción por los pobres» u «opción preferencial por los pobres» (en adelante: OPP).

La expresión va asumiendo una presencia cada vez más explícita, por ejemplo en *Evangelii nuntiandi* 30-32, *Documento de Puebla* 1141-1160, y se hace más frecuente después de 1989, sobre todo en los documentos en torno al Gran Jubileo del 2000: *Tertio Millennio Adveniente* 13.33.36.51, *Incarnationis Mysterium* 12 y *Novo Millennio Ineunte* 49.

Nos preguntamos ¿cómo es que una categoría propia de una teología «marginal» en la Iglesia ha sido asumida por la teología «central» del Magisterio? ¿Conserva la expresión el sentido que se le daba en los escritos de la teología de la liberación? ¿En qué teología bíblica y especialmente en qué textos se apoya? Y, sobre todo, si esta opción de la Iglesia supone que hay antes una opción de Dios por los pobres, ¿existe, entonces, una opción por los pobres *específicamente cristiana* derivada de la testimonio bíblico? ¿Cuáles son sus características y sus consecuencias?

II. Los pobres en la Biblia

1. El Vocabulario de la Pobreza en la Biblia

Lo primero que llama la atención es la abundante presencia del vocabulario de la pobreza en la literatura bíblica, sobre todo en el Salterio.

Los términos más usados son *'ebyôn* («carenciado», «miserio»); *dâl* («indigente», «desvalido»); *'anî* y *'anâw* («pobre», «aflicto», «oprimido»). En torno a estos últimos, sigue vigente una vieja discusión. Para algunos se trata de dos términos distintos, por lo menos en época postexílica: *'anî* indicaría al «pobre», material y socialmente hablando; en cambio, *'anâw* sería el «humilde» o el «piadoso», desde su caracterización espiritual o moral (Cortese). Para otros no son más que variantes dialectales o debidas a los masoretas, pero que no reflejan diferencias originales (Lohfink).

Con menos frecuencia, aparecen también *jasêr* («carenciado», «desposeído») y *rêsh* («necesitado», «sin medios»).

Como grupos especiales de personas pobres, se pueden identificar: *'almânâh* («viuda»); *yatôm* («huérfano»); *gêr* («extranjero», «inmigrante») y *'ebed* («esclavo», «siervo»).

En griego no hay tanta precisión de vocabulario: *penês* («gente de clase baja») y *ptojôs* («mendigo», «pordiosero»).

2. Principales cuestiones

El estudio de este campo léxico permite sacar algunas conclusiones:

a) Este vocabulario está muy presente en los Salmos, que hablan con mucha frecuencia de los pobres y de Dios en relación con ellos.

b) La relación entre los pobres, Israel y las demás naciones aparece como un tema central del Deuterioisafas.

c) Los escritos de Qumrán se refieren a una especie de pobreza espiritual o una espiritualidad de los pobres y hay indicios de una cierta comunidad de bienes.

d) En el origen del movimiento de Jesús y, por tanto, en el trasfondo de las primeras tradiciones del NT, el tema de la pobreza ocupa un lugar preeminente y el mensaje parece centrarse en un Evangelio para los pobres.

e) Las difíciles circunstancias socioeconómicas y políticas del s. I constituyen un marco de referencia indispensable para entender los comienzos de la Iglesia.

3. Los *'anawîm* en los Salmos: historia de la investigación

El tema de los pobres y de la pobreza en la Biblia plantea una serie de cuestiones que los especialistas han intentado responder a lo largo del último siglo y medio:

a) ¿Quiénes son los «pobres» que oran en los Salmos?

b) ¿Hay un grupo o movimiento de pobres con raíces en el Salterio?

c) ¿Qué relación hay entre la postura de este grupo y su situación económica y religiosa?

d) ¿Era realmente un partido político o más bien un movimiento espiritual-religioso?

e) ¿Cuándo comenzó? ¿Era propio de Israel?

f) ¿Se puede decir que tuvo una lenta evolución hacia una espiritualización?

g) ¿Tiene especial importancia en el desarrollo de la profecía exílica?

El debate se desarrolla en el ámbito de habla alemana, con la publicación de tres comentarios a los Salmos. El de J. Olshausen (1853) afirma que el Salterio tiene como tema central el destino, el cuidado y las necesidades de la «comunidad de los piadosos», durante la persecución del régimen de Antíoco Epifanes. H. Hupfeld (1855) dice que estos reclamos son una «cuestión de partidos» dentro de la comunidad israelita. Según H. Graetz (1882) se trataría del grupo significativo y potente de los levitas, pobres, en contraposición con los sacerdotes, ricos.

I. Loeb (1889) se concentra en la época macabea y asmonea y sostiene que la «literatura de los pobres» (Salmos, Deuterioisafas) refleja las convicciones y sentimientos de un grupo

bien determinado, una verdadera organización política formada por la clase inferior. Eran «gente consagrada a la vida de piedad, humilde y pobre por principio y por vocación» que formaban asociaciones o fraternidades; jugaron un papel importante en los comienzos del cristianismo y, después de la destrucción del Templo, terminaron fundiéndose en el gran partido de los fariseos.

Para E. Renán (1890), en cambio, se trataba de un grupo fanático, que tuvo su origen en tiempos monárquicos. Adoptaba voluntariamente la pobreza y abrigaba esperanzas mesiánicas.

J. Wellhausen (1880), por su parte, afirmaba la existencia en Israel de un partido conservador y con fuertes intereses sociales, formado por Isaías, que tuvo mucha influencia política desde el exilio y sobrevivió hasta la época de Jesús.

El artículo de A. Rahfs «*'anî und 'anaw* in den Psalmen» (1892) dice que surgieron en el exilio de Babilonia, en época del Deuterioisafas. Pero no formaban un partido que militaba en la arena política, sino que eran decididos seguidores de Yahvé y pensaban que el verdadero Israel debe ser el Israel de los pobres. Esta fue también la posición de B. Duhm, R. Kittel, W. Staerk y H. Gunkel.

Las investigaciones posteriores preferían no usar la categoría de «partido», sino más bien la de «movimiento» o «corriente». Dos sociólogos estudiaron también el tema.

Para M. Weber (1920), los «pobres» cobraron importancia en época macabea como grupo religioso, rural, de agricultores y artesanos, contrapuesto al grupo rico, burgués y secularizado, formado sobre todo por comerciantes.

A. Causse, en *Les «pauvres» d'Israel* (1922) y *Du groupe ethnique à la communauté religieuse* (1937), sostiene que esta «comunidad de los pobres» era un movimiento que conservaba la mentalidad de los nómadas a partir de los cuales se formó Israel. Eran pobres y querían mantener ese modo de vida, incluso después que cierto grupo fundó una monarquía semejante a las de los otros pueblos. No constituían un partido, sino una familia o hermandad espiritual, una secta israelita que propugnaba la religión de la humildad y el amor a la simplicidad, con la esperanza puesta en una intervención futura de Yahvé que transformaría finalmente el mundo entero. En esta espiritualidad, según Causse, brilla ya «la aurora del Evangelio». Con este Israel de los pobres «comienza la experiencia mística: Dios y el alma, el alma y su Dios».

Esta última era la fórmula agustiniana adoptada por A. von Harnack (1900) para sintetizar la «esencia del cristianismo», que, según su concepción liberal, era una cuestión puramente interior, espiritual e individual. Es asombroso que esta mentalidad haya marcado tan fuertemente a un sociólogo como Causse,

para que no solo se negara a calificar a los «pobres» como un «partido», sino que terminara viéndolos como meros representantes de una mística completamente individualista.

Esta concepción de los pobres y de la espiritualidad de los pobres causó gran impresión en Francia. La enseñaba A. Robert en el Instituto Católico de París y en esta línea se formaron muchos teólogos y exégetas de la época inmediatamente anterior al Concilio, entre ellos A. Gélin.

El libro de A. Gélin *Les Pauvres de Yahweh* (1953) sostiene que la primera huella de esta espiritualidad de los (*anawim* se encuentra en Sofonías, un profeta del tiempo de Josías, muy poco antes del exilio. Según él, no se trata de los pobres desde el punto de vista económico, sino de los que se consideran pobres, los pobres ante Dios, los humildes, que están dispuestos a padecer por Dios y experimentan en el Templo y en el culto una alegría teñida de esperanza escatológica. Poco a poco, todo el testimonio del AT comenzó a ser visto a la luz de esta «espiritualidad».

Algunos exégetas, sobre todo en la área escandinava, rechazaban la idea –dominante en la época– de que los «pobres» formaran un partido o un grupo definido, con una orientación exclusivamente «espiritual». Para S. Mowinkel (1921), discípulo de H. Gunkel, el orante que está detrás de estos Salmos es una víctima de los ricos y poderosos que pide la intervención de Dios contra sus enemigos. Solo muy tardíamente y en casos aislados se puede admitir que esta idea evolucionara hacia una suerte de «espiritualidad».

H. Birkeland (1933) está en la misma línea: «pobres» son los que padecen una pobreza actual y un sufrimiento momentáneo. Sin embargo, enseguida comenzó a matizar su postura, al comprobar que en muchos casos se trataba de una pobreza y un sufrimiento permanentes; por lo que no se podría excluir que se tratara de la designación de una «clase». Esta misma actitud cautelosa fue adoptada por P. A. Munch (1936) y A. Kuschke (1939).

J. van der Ploeg (1950) es quizá el que más claramente se sitúa en contraposición con la corriente francesa: «En ningún texto resulta claro que los pobres hayan sido especialmente piadosos o religiosos. Tampoco tenían ideas religiosas propias. Y hay que dar por excluida la posibilidad de que la pobreza haya sido considerada como un ideal en el Antiguo Testamento». Pero esta observación más bien escéptica no es una última palabra sobre el tema.

Después de hacer un balance de distintas opiniones, H.-J. Kraus (1979) afirma con claridad que los pobres que oran en los salmos son los que carecen de protección legal, de influencia y de prestigio social, y están entregados a los caprichos de los adversarios poderosos.

«Estos perfiles sociojurídicos no deberían quedar difuminados por una apresurada utilización de la interpretación religiosa o espiritual». Y son precisamente estas condiciones las que les permiten esperar la ayuda de Dios y ser destinatarios primarios de su salvación. Los pobres tienen un derecho preferencial a la ayuda de Yahvé, por los privilegios que el Dios de Israel ha prometido a todos los desamparados, necesitados y oprimidos. Aquí parece haber una veta para una investigación más fecunda.

Los descubrimientos de Qumrán introdujeron una nueva fuente de información que iba a resultar muy importante. Y algunos estudiosos como J. Maier (1960) recurren nuevamente a los esquemas de Causse y Gelin para hablar de la religiosidad de los pobres que se puede descubrir en los escritos del mar Muerto.

II. La opción preferencial por los pobres

1. Premisas

Para considerar adecuadamente esta preferencia que Dios manifiesta por los pobres, habría que disipar primero ciertos equívocos que suelen plantearse en el plano teológico-bíblico.

El Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento se interesa por el aquí y el ahora, por este mundo y su historia en los que quiere desplegar su Reinado, su Soberanía. Frente al concepto burgués de una religión puramente privada y espiritual, hay que decir que la esperanza en la resurrección está íntimamente ligada con el cumplimiento de la voluntad de Dios en este mundo. La acción que Dios ha realizado en la historia, resucitando a Jesús de Nazaret, indica que para los primeros cristianos su Reinado escatológico ha comenzado. El paso del viejo al nuevo eón se da ya en la vida presente, especialmente en el bautismo.

Dios se interesa por las cosas materiales: libera a su pueblo, lo introduce en «una tierra en la que la leche y la miel corren como el agua» y donde comerán hasta saciarse. Toda esta mundanidad no se convierte en pura interioridad con la llegada del NT. Cristo recorre los pueblos curando a los enfermos, transforma el agua en vino, alimenta a las multitudes hambrientas.

Dios se interesa por la sociedad. La restricción liberal de la religión al solo individuo es ajena a la Biblia. Por supuesto que es siempre la persona, desde su corazón, la que cree o no cree. Pero sus mandamientos son para un pueblo, su Torá es un orden social, las promesas escatológicas de los profetas y el Sermón del monte se refieren a una comunidad renovada por la acción de Dios, las comunidades surgi-

das de la Pascua se identifican con la *ekklesia* o asamblea de Pueblo de Dios, y el mismo Apocalipsis sueña una ciudad que es toda ella Templo del Dios vivo y Esposa del Cordero.

Dios se interesa por el bienestar y la riqueza. Cuando hablamos de una espiritualidad de la pobreza o de la «Iglesia de los pobres», tenemos que evitar convertir estas fórmulas en pretexto para un romanticismo irresponsable, un espiritualismo descomprometido o una complicidad con situaciones injustas que podríamos cambiar. Con su clara referencia a la teología de la Creación y al mismo Creador, las promesas escatológicas enseñan a desear la integridad, la plenitud y la abundancia como componentes de la situación querida por Dios para sus hijos y prometidas para el futuro. En los profetas, esta plenitud brota de Jerusalén o confluye en ella. De modo que, cuando los magos de oriente le traen al Mesías la riqueza de las naciones lejanas, se están comenzando a cumplir las antiguas promesas.

Este interés de Dios desencadena en el mundo un verdadero drama. Tenemos la tendencia a interpretar las categorías histórico-salvíficas y dramáticas como conceptos individuales, intemporales y estáticos. Pero Dios ha actuado y actúa en la historia. Y nosotros le pedimos que «se cumpla su voluntad en la tierra como en el cielo», que su plan se realice eficazmente en este mundo. Su obra se desarrolla en el tiempo, por caminos concretos y en diversas etapas. Cuando Dios crea, cuando Dios salva, está actuando también contra el caos y contra el mal. Él actúa de modo dramático, y esa acción dramática de Dios está comenzando de nuevo a cada momento, con los pobres y en los pobres. Si asumimos esta opción, esta preferencia, lo hacemos para cumplir su voluntad.

2. La opción preferencial por los pobres en el Medio Oriente antiguo

Demos un segundo paso, ahora en el terreno histórico-bíblico, preguntándonos cuál era la actitud respecto de los pobres y de la pobreza en el medio cultural en que nació y creció Israel. Descubriremos enseguida que Israel no es el único pueblo de la antigüedad que cultiva y propugna una preocupación privilegiada por los pobres. Existe, pues, una OPP común a todo el Medio Oriente antiguo (desde aquí: MOA):

a. *En el MOA, el hombre rico era educado en la conciencia de su obligación de velar por los pobres.*

En las instrucciones y otros escritos sapienciales del antiguo Egipto aparecen expresiones que se repetirán como clichés: «Consuela al que llora, no aflijas a la viuda, no despojes a nadie de la herencia de su padre». Y cada egipcio tenía que intentar vivir lo que se prescribía en

el *Libro de los muertos*: «He dado pan al hambriento, he dado agua al sediento, ropas al desnudo y pasaje al que no tenía embarcación».

b. *Velar por los derechos del pobre es una obligación especial del rey.*

Los reyes de Mesopotamia, por ejemplo, se jactan de haber hecho brillar la justicia en el país. Así lo declara el *Código de Hammurabi*: «El poderoso no ha despojado al débil de sus derechos y el huérfano y la viuda han recibido lo que corresponde».

c. *Esta elevada ética del cuidado de los pobres tiene como base la convicción general de que los mismos dioses, en particular el dios Sol, tiene un amor especial por los pobres.*

En los *Consejos de Sabiduría*, un texto acádico dice: «Muéstrate amable con el débil, no abuses de los que han caído, no lo atropelles con tu fuerza. Porque el dios que protege a los humanos se enoja por esto. Desagrada al Sol, que lo vengará con desgracias».

d. *La mayoría de las afirmaciones del AT sobre los pobres pertenecen al contexto cultural del MOA, con frecuencia hasta en su misma formulación lingüística.*

1) Esta preocupación por los pobres aparece como principio educativo en los libros sapienciales y se fundamenta desde la vinculación que el pobre tiene con Yahvé: Prov 22,2-9.22-23; 23,10-11; 31,20-21; Job 29,12-17; 31,16-23, que llega casi a una identificación: Prov 14,31; 19,17. También en los Salmos encontramos esta misma ética subyacente: 41,2-4; 109,16-17; 112,9 (es probable que haya sido originalmente un Salmo real). Los profetas manifiestan aún más explícitamente la relación entre la actividad cultiva y la ética: Is 1,10-20; Ez 18,5-7.

2) El cuidado de los pobres se presenta como deber fundamental del rey: Jr 22,13-19; Prov 31,1-9; Job 29,22-25; Sal 72,1-4.12-14; Is 11,3-5.

Los diversos códigos legales reflejan idéntica preocupación. El más antiguo es el de Éx 20-23. Aunque en el estado literario actual y en los códigos más recientes hay ya demasiados elementos tomados de la teología del Éxodo y, por tanto, específicamente israelitas.

En los libros históricos (Sm y Re) encontramos recuerdos más primitivos de la actuación real de los profetas. Los profetas de corte ayudan al rey a gobernar o le critican su actuación en defensa de la ética tradicional. En 2 Sm 12, Natán no le reprocha solo un pecado contra la castidad, sino, sobre todo, un pecado contra el inmigrante (un «pobre»), que el rey tenía la obligación de proteger. La parábola tiene un sentido real y otro metafórico, pero en ambos se da por descontado que el rey tiene la obligación de actuar a favor del pobre; también de este soldado extranjero, que dependía en todo del rey.

En los escritos proféticos más antiguos, como Amós, hay una crítica a la opulencia del reino del Norte. Am 2,6-8, por ejemplo, está dentro de unidad retórica formada por los caps. 1-2, que lanza apóstrofes contra los pueblos vecinos y se va centrando en Israel para reprocharle también la injusticia social. No se remite a la tradición de los padres, ni da argumentos históricos, sino de simple justicia: un argumento universal.

La denuncia de Am 3,9-10 «no saben actuar rectamente (= la rectitud)» supone que se dirige –en ficción retórica– a las naciones vecinas y, por tanto, se funda en pautas de conducta aceptadas también por ellas como patrimonio común (cf. el uso de *nekôjâ* en Is 30,10; Prov 8,8-9; 24,26).

En estos textos «auténticos» de los profetas se arguye con motivos comunes al MOA. Si bien es cierto que extienden a todos los ciudadanos las exigencias que los textos del MOA le planteaban sobre todo al rey, en los textos «redaccionales» (en Am 2,9, por ejemplo) se introducen elementos típicamente israelitas que reflejan más bien el contexto en el que tuvo lugar la edición del libro.

3) La convicción de que Dios ayuda a los pobres también se refleja en muchos textos. Así en Prov 22,22-23; 23,10-11 se resume la misma enseñanza que aparece en la Sabiduría de Amenemope. Job 5,15-16 refiere una opinión tradicional en boca de uno de los amigos de Job. Dt 10,17-19 mezcla los motivos propiamente israelitas con motivos comunes al MOA, como la presentación de Dios en la cima del panteón. El Sal 82 nos muestra las diferencias que hay en la concepción que Israel tiene de la divinidad y cómo su mismo monoteísmo tiene origen en la conciencia de la preocupación que su Dios Yahvé tiene por los pobres.

Muchos Salmos, como 10,10-12; 146,6-9, son presentados como oraciones de pobres y combinan igualmente los motivos.

También en Israel los orantes acuden a Dios como salvador del pobre, ponen su venganza en manos de ese Dios y hacen uso metafórico del término «pobre», aplicándose por la conveniencia de presentarse como pobre delante del Señor, para ser escuchado. Así sucede ya con Jeremías (20,11-13).

e. *A la luz de las similitudes que hemos podido establecer entre el AT y su entorno, parecería que mucho de lo que hoy se denomina «opción de la Iglesia por los pobres» no es específicamente bíblica y, por lo tanto, tampoco es específicamente cristiana.*

Frente a estas enormes semejanzas entre el ámbito bíblico y el del MOA en lo que hace al *ethos* del cuidado del pobre, se han dado distintas posiciones entre los biblistas. Algunos simplemente ignoran el hecho. Otros lo silencian por miedo a disminuir las «glorias de la Biblia». Otros ven estos paralelos como «in-

tentos previos» que alcanzan pleno desarrollo en la Biblia (enfoque evolucionista). Otros descubren una originalidad en el hecho de que la Biblia considere también a los «extranjeros» entre los «pobres» o en que en Israel es Dios mismo quien se preocupa de ellos y no solo el rey, que lo hace en su nombre.

Sin embargo, tenemos que decir que mucho de lo que hoy se llama OPP no es original de la Biblia, ni, por tanto, específicamente cristiano. Se trata de la reacción de una ética humanitaria, que surge cuando la vida de una sociedad llega al punto en que se manifiestan crueles diferencias entre ricos y pobres, al punto de ponerlo todo en peligro.

No quiere decir que esta ética no esté movida por la acción de Dios. Se ve claro que toda OPP viene de Dios, es una opción de Dios antes de ser nuestra. Pero se puede dar antes y fuera de la Biblia, como concepto de «ley natural» en la que se puede seguir apoyando la DSI y que constituye un «terreno común» sobre el que se puede seguir dialogando y trabajando junto con todas las personas de buena voluntad. Es una buena «base».

Antiguamente la noción de justicia incluía la opción por los pobres. En nuestra cultura occidental, en cambio, tenemos una idea individualista de justicia. La concepción social de la justicia, tan común en el MOA se perdió. Sin embargo, no deberíamos pensar en la justicia sin incluir la OPP. Si hoy la trabajamos por recuperarla, en realidad estamos de nuevo al comienzo del proceso. Pero solo al comienzo.

Por eso mismo, tendríamos que ser más cuidadosos al decir que el compromiso en la lucha por los intereses de los pobres es la esencia del cristianismo. Ese compromiso es cristiano y Dios lo quiere, pero la esencia del cristianismo es más que eso. Lo específico saldrá a la luz una vez que admitamos todo esto como base y terreno común y reconozcamos la originalidad de la perspectiva bíblica.

Muchos textos bíblicos que suenan a MOA pueden estar diciéndonos algo más por haber sido asumidos en el contexto bíblico; pueden tener algo específico y no deducible de su medio ambiente oriental. Cuando alguien dice que «la pobreza es como la muerte; no puede ser eliminada...», se mantiene en plano del MOA, sin haber acogido la novedad que anuncia la Biblia.

¿Cuál es entonces el aporte «original» de la Biblia en este asunto de la «opción por los pobres»?

3. *Los límites de la opción preferencial por los pobres común en el Medio Oriente antiguo*

Los mismos documentos antiguos nos ponen frente a los límites que esta ética social presentaba, y la Biblia era consciente de esos límites:

a) Hay una gran incoherencia entre teoría y práctica: la realidad social de aquellos tiempos estaba muy lejos del ideal que se propone en los textos. Las cosas seguían tan mal como siempre para los pobres.

b) Manifiesta incapacidad para erradicar las causas de la pobreza: nunca se cuestiona el sistema que la produce. Esos dioses que se preocupan de los pobres, que inculcan a los reyes esta preocupación y a los que acuden los orantes son los mismos dioses que sostienen el sistema y sacralizan el orden establecido.

c) Termina fortaleciendo el mismo orden social que produce pobreza. Esta clase de preocupación por los pobres ayudaba a paliar las situaciones extremas y a nivelar un poco las escandalosas diferencias y esto evitaba posibles levantamientos y revoluciones en el reino. Así se mantenía el sistema y se oscurecía el verdadero problema.

d) Surge de la perspectiva de la clase dominante y como simple compasión «caritativa». No deja de ser una postura y una decisión de los que tienen y pueden, en favor de los nunca tendrán ni podrán.

e) Finalmente, trivializa la pobreza real al aplicar universalmente esa categoría a todos los orantes, como un aspecto natural y necesario de todas las criaturas...

III. La opción por los pobres propia del Dios de la Biblia

1. *El Éxodo: acción prototípica de Yahvé en favor de los pobres*

Lo específico aparece y tiene su clave en la teología propuesta por el relato canónico del Éxodo. El Credo israelita está construido sobre un esquema básico y un lenguaje que son comunes en el MOA, pero que cobran un sentido nuevo a la luz de esa acción prototípica que el Dios de Israel realizó en la historia de su pueblo en el momento de su éxodo de Egipto.

Hay como un esquema «arquetípico» o antropológico en la base de todos los textos del MOA, en las antiguas liturgias de lamentación y de acción de gracias, tanto en los Salmos como en los textos egipcios: a) gente que está en aprietos, b) gritan al Señor, c) el Señor escucha y ve, y d) el Señor interviene y salva. Pero ¿qué sucede cuando este esquema es aplicado dentro del contexto del relato del Éxodo? Aparecen notables novedades:

1) La acción compasiva de la divinidad se dirige en este caso a «una nación de en medio de otra nación» (Dt 4,34). No a un individuo aislado, ni a un pequeño grupo, ni a una nación entera.

2) La miseria que este grupo sufre es el resultado de la explotación económica y de la

degradación social; es de naturaleza estructural y está producida por la maldad humana (cf. Éx 1,9-10; 5,6-9).

3) La intervención de la divinidad no apunta a aliviar un poco los sufrimientos de este grupo, ni a transformar el sistema en el que viven, sino a *sacarlos* físicamente de la situación y *ponerlos fuera del sistema* que los oprime. Es una acción tan inaudita, que ni los mismos beneficiarios aciertan a entenderla (cf. Éx 14,10-12; Dt 4,34 y 9,22-24).

4) La intervención de la divinidad es obra exclusiva de Yahvé, imposible para los seres humanos. Es presentada como un auténtico milagro, realizado «en medio de un gran terror, señales y prodigios» (Dt 26,8), que rompe con todas las leyes de la naturaleza y vence sus fuerzas (Éx 14).

5) Con esta acción, Yahvé está creando algo nuevo: una sociedad nueva. Entre la salida de Egipto y la entrada en la tierra de Canaán, Israel ha sido transformado por la Alianza con Yahvé y ha recibido un nuevo orden social (Dt 6,25) que lo constituye en una sociedad distinta y contrastante con las demás sociedades de su tiempo: tiene su origen en la fiesta (Éx 3,12.18), el Señor habita en medio de ella, todos sus miembros son hermanos y no hay entre ellos ningún pobre (Dt 15,4). El centro del milagro está en el Sinaí.

6) Esta nueva sociedad que Yahvé ha creado a partir de los pobres hebreos encarna lo que toda sociedad humana anhela y se esfuerza por alcanzar, sin lograrlo nunca del todo, y desempeña una función testimonial y modelica para toda la humanidad (Dt 4,6-8). Su papel respecto de las demás naciones de la tierra equivale al que desempeñan las personas sagradas o la clase sacerdotal en el seno de las sociedades antiguas (Éx 19,4-6).

2. *El «Israel de los pobres»*

Si quisiéramos encontrar algún antecedente bíblico de la expresión «Iglesia de los pobres», tendríamos que remitirnos al profeta Sofonías. El libro parece tener un origen preexílico (aun cuando haya recibido su redacción definitiva en el tardío postexilio, como los demás), un poco antes de la reforma deuteronomica. Cuando Sofonías habla de los «pobres», se refiere a unos pobres reales, expresión de la situación de inequidad que caracterizó la primera época de Josías, durante la regencia.

La situación descrita es la de un Israel que ha claudicado de la misión que el Señor le había encomendado desde el origen mismo de su historia, cuando lo constituyó como una sociedad diferente en medio de los demás pueblos, con aquel proyecto social que constituía su orgullo y sabiduría (cf. 1,1-2,3). Israel ha perdido su identidad y perecerá como los de-

más pueblos con los que se ha asimilado. Cuando el fin parece inexorable, porque se perdió la última oportunidad (cf. 3,2-7), aparece también la certeza de que el proyecto del Señor continuará en un «resto» que sigue conservando los rasgos del Israel de los orígenes: «los pobres del país» (2,3).

Pero las cosas suceden de un modo sorprendente: «el día de Yahvé» no trae la destrucción que anunciaba (cf. 3,8), sino que provoca la conversión de los gentiles (cf. 3,9-10) y la purificación de Jerusalén (3,11). La historia de Israel comienza de nuevo a partir de este «pueblo pobre y humilde» (3,12) que podrá alegrarse con la presencia de Yahvé que reina en medio de él (cf. 3,14-15).

3. Una «Buena Noticia para los pobres» en el Deuteroisaiás

En los evangelios sinópticos, la venida de Jesús y del reino de Dios se anuncia como una «buena noticia para los pobres» (Lc 4,16-21; Mt 11,4-6; Lc 7,22-23). Pero ¿quiénes son esos «pobres» a los que se dirige el Evangelio? ¿Qué buena noticia se les anuncia? Dos preguntas a las que no se puede responder sin recuperar previamente la tradición –sobre todo profética– en la que los evangelistas quieren ubicar a Jesús y su mensaje. Para los oyentes, está llegando por fin aquello que durante tanto tiempo habían esperado, confiados en las promesas.

El término «evangelio» tal como se emplea en los sinópticos tiene su origen en la tradición del Deuteroisaiás. Este profeta del exilio ve cómo Israel, castigado por las potencias de turno –según el plan de Yahvé–, se ha convertido en la nación de los «pobres del Yahvé», un pueblo sufriendo con el que Dios se solidariza una vez más.

Aunque el término «pobre» aparece tan solo cinco veces en Is 40-55, hay muchos pasajes en los que se puede descubrir ese tema expresado en el lenguaje imaginativo del profeta, muchas veces condensado en torno a la imagen femenina de Sión (sobre todo en 49-55) o a la imagen masculina del Siervo (sobre todo en 40-49).

Hay algunas características de esta visión que hay que retener especialmente:

1) La salvación vendrá con una intervención de Yahvé que reviste las características de un «nuevo Éxodo» que llevará a los pobres de vuelta a su tierra.

2) Se trata de personas realmente pobres, tanto los que vivían deportados en Babilonia, como los que habían permanecido en Judá. Aun cuando algunos hayan podido alcanzar un buen pasar en lo económico, vivían todos entre extranjeros, en una situación de dependencia y de libertades restringidas.

3) No es sólo una pobreza de hecho, sino la que ha resultado de la culpa del mismo Israel. Dios rescata a los que son responsables del fracaso de su plan y, sin embargo, siguen siendo «sus pobres» (49,13).

4) Las promesas miran solo a la acción de Yahvé y todo lo que se promete tiene el carácter de un milagro.

5) Se trata del comienzo de una nueva sociedad caracterizada por la plenitud y la felicidad, donde ya no hay diferencia entre ricos y pobres. Se expresa en una Jerusalén renovada, en la que se puede convivir en paz y justicia, porque todos aprenderán la Torá del propio Yahvé» (cf. 54,13).

6) La diferencia con el primer Éxodo reside en que los destinatarios del acontecimiento no son simplemente personas pobres en medio de una sociedad hostil, sino el pueblo de Dios que había quedado reducido a una situación miserable por obra de las naciones. Es una nación única en la historia, marcada por su relación singular con Yahvé.

7) Ahora, el escenario es el mundo entero: todas las naciones junto con sus dioses son vistos como un único sistema injusto y opresivo y su víctima es el Siervo. Él escucha y habla como un discípulo de Yahvé (50,4-6) y, al mismo tiempo, se concentran en él todas las iniquidades del mundo (53,6.8). Su pobreza y su sufrimiento se relacionan con la persecución «a causa de la justicia».

8) El resultado es la transformación del mundo como tal. La nación que Yahvé se creó con sus pobres será testigo y luz para todas las naciones, será portador de su justicia (42,3-6; 49,6; 51,4-5; 55,4-5).

4. El «Evangelio para los pobres» en el resto del Antiguo Testamento

En la profecía tardía y en las sucesivas reelaboraciones de los libros proféticos, resuenan muchas veces las expresiones del Deuteroisaiás. Con frecuencia aparece también el motivo de la redención de los pobres. Así lo podemos ver en Jr 31,7-14; Ez 34; Zac 1,16-17; 9,9-10; Sof 3,18-20. Pero es sobre todo en Is 35 y en el Tercer Isaiás en donde encontramos su sucesión más directa.

El Tercer Isaiás centra su atención en la situación del pueblo que ha reconstruido su vida en Jerusalén. Pero todavía no se han visto cumplidas las promesas de justicia y de paz del Deuteroisaiás. El panorama es muy distinto. Aunque nuevamente reunido, Israel entero sigue siendo un pueblo de pobres y oprimidos (cf. Is 61,1-7) que se alimentan de una esperanza: las riquezas materiales y culturales de las naciones confluirán en Jerusalén (60,5-6.9.11.13.21), lugar donde nace una sociedad nueva y donde las relaciones mutuas serán tan justas y pacíficas que

harán superfluos a gobernantes y vigilantes (60,17-18). Esta transformación radical de la situación por obra del Señor es el trasfondo del *Magnificat* y de las Bienaventuranzas de Lucas.

El centro de todo este texto parece estar en el cap. 61, elegido por Jesús como clave para entender su identidad y su misión en Lc 4,18-21. La «liberación de los cautivos» (*derôr*) no es aquí algo que necesite ser restaurado periódicamente (Lv 25,10), sino un acto de soberanía que Yahvé Rey realiza de una vez y para siempre, al instaurar el «año de gracia» (*she-nat rāzôn lyhwh*) y restaurar la situación de igualdad (*nâqâm*).

Sin embargo, no vuelve a aparecer tan claramente que este cambio decisivo esté llevándose a cabo mediante los sufrimientos y la muerte del Siervo del Señor. Se abre entonces un tiempo de espera cuya experiencia se trasluce en los caps. 63-64. Tiempo en el que aparece nuevamente la yuxtaposición de pobreza y riqueza en el interior mismo del pueblo de «Israel» y que hace nuevamente necesarias las denuncias sociales de 56,9-12; 58,1-12 y 59,1-15, y dan lugar a un nuevo desarrollo de la teología del «resto».

Como todo el judaísmo postexílico, también los Salmos han recibido la influencia del pensamiento deuteronoisaiano y se presentan como la «oración de los pobres».

Si en algún momento las lamentaciones individuales pudieron ser una fuente inspiradora del Siervo sufriente –figura de Israel, en el Deuteronoisaias–, ahora que estos judíos pobres se vuelven a su Dios y lo reconocen como «el Dios que se compadece y rescata a sus pobres», la oración de lamentación individual se puede iluminar desde la perspectiva del Siervo de Yahvé. Los pobres que las rezan pueden verse como personificación de ese Israel, pueblo pobre de Yahvé, oprimido por naciones hostiles, que hace oír su voz en cada pobre que ora. Ese parece ser el sentido de algunos añadidos como el de los Sal 22 o 69.

5. *El Evangelio y los «pobres de Yahvé» en el NT*

Solo desde esta tradición bíblica se puede entender la persona y el mensaje de Jesús. Ese acontecimiento que se esperaba a partir de las profecías del Deuteronoisaias no se había cumplido aún. Es en Jesús en quien el Señor ha realizado su obra definitiva en favor de «sus pobres». Así, la respuesta de Jesús a los discípulos de Juan (Mt 11,4-6; Lc 7,22-23) alude a la realización de Is 29,18-19; 35,5-6; 42,18 y 61,1, que Juan debería reconocer en las obras de Jesús. De igual modo, su autopresentación en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-21) remite al cumplimiento de Is 61,1-2 y 58,6. Con Jesús ha llegado el fin de los tiempos.

Marcos resume la predicación inicial de Jesús con dos expresiones clave: «anunciar la Buena Noticia de Dios» y «el reinado de Dios está cerca». Esta es la Buena Noticia: Dios viene como Rey. En el texto de Is 52,7 se lo dice de varias formas paralelas: «anunciar la paz», «traer buena noticia», «anunciar salvación», «decir a Sión: ya Reina tu Dios»: cuatro formas de decir lo mismo. La «Buena Noticia» está identificada con ese grito de alegría de un pueblo que está oprimido, triste, aplastado por el pecado y por todas sus consecuencias, y que de pronto ve que todo eso cambia porque Dios viene a liberarlo y a perdonarlo.

Cuando Jesús comenzó a predicar, la situación no era muy distinta. Si bien los judíos estaban ya en su tierra, tenían su templo y podían rendir culto, estaban, sin embargo, dominados por los romanos, privados de muchas cosas elementales, exigidos por un sistema tributario que les convertía prácticamente en esclavos y sumidos en un endeudamiento insuperable, que empujaba a algunos a pasar a la clandestinidad y convertirse en «bandidos» para escapar de una situación sin salida. Seguía siendo Israel un pueblo empobrecido y oprimido. En esta situación, el ansia de la llegada del reino de Dios adquiría colores bien definidos.

La «novedad» del NT no reside en una suerte de espiritualización o interiorización de las perspectivas, sino en la certeza de que eso que hasta entonces era promesa, ahora se ha hecho realidad en Jesucristo. Lo que «todavía» falta para la plenitud del Reino no se debe a un retraso en la obra de Dios, sino a que la realización depende de la respuesta libre de los hombres a quienes se ofrece como un don.

Jesús sabe con toda seguridad que la promesa se ha cumplido, que la intervención definitiva de Dios esperada por todos es una realidad presente en él. Proclama con sus palabras y acciones que el dominio inexorable del Maligno ya se ha roto definitivamente, y que Dios hace sentir su soberanía en la historia de los que habían sido sus víctimas (Lc 11,20). Por eso considera privilegiados a los que pueden vivir este tiempo de salvación (Lc 10,23-24).

A estos «pobres de Yahvé» se dirige Jesús. Junto con el anuncio del Reino les trae las señales de que ese Reino ya está en acto en su propia persona y la llamada a integrar esa «nueva familia» de los que reconocen en él la actuación decisiva de los planes de Dios para Israel (Mc 3,35). Estos planes de Dios no miran solo a la restauración de Israel, sino a la transformación de toda la sociedad humana. Pero esta comienza en Jesús y en la comunidad de los discípulos de Jesús.

Aquí reconocemos la «parcialidad» y la «sacramentalidad» como características del actuar salvífico de Dios en el mundo. Hay que aceptar que Dios actúa de una manera especial en «una parte» de la humanidad y, al mis-

mo tiempo, que lo hace en beneficio de «todos» los hombres. En ese «pueblo santo», en esa comunidad nueva, está comenzando Dios a transformar el mundo. En las comunidades del NT aparece una nueva manera de administrar los bienes y de relacionarse con los demás. En ella ya no hay diferencias entre ricos y pobres, superiores e inferiores, no hay en ella ningún necesitado (Hch 4,32, cf. Dt 15,4). Y estas comunidades están llamadas a ser como «ciudad edificada sobre la montaña» (Mt 5,14) que atrae a las naciones hacia ella y muestra las nuevas condiciones de vida social que Dios hace posibles.

Jesús proclama «dichosos» a los pobres en quienes ya ha empezado a actuar el Espíritu, los pobres que perciben que el reino de Dios que comienza es para ellos. Pero la bienaventuranza de los pobres está inmediatamente seguida de la bienaventuranza de los que son perseguidos a causa de este nuevo estilo de vida (esta nueva «justicia»). Aparece la paradoja fundamental de este mesianismo: al mismo tiempo que se empieza a realizar el proyecto de Dios en la comunidad, en la que ya no hay pobreza ni violencia, esta pobreza y esta violencia vuelven bajo la forma de «persecución».

La preocupación por la salvación de los que no forman parte de la comunidad cristiana inspiró la parábola del juicio final de Mt 25,31-46 en su forma original. Si los cristianos se salvan por seguir a Jesús con todas las exigencias de este modo de vida, los paganos se salvan por la compasión que hayan tenido respecto de aquellos, «los más pequeños de mis hermanos». De estos pobres se trata, de esos que creen y esperan en el Dios de Jesucristo y son marginados y excluidos, de esos que abundan en nuestra América Latina cristiana y pobre, de esos que manifiestan el pecado de una sociedad que no ha cumplido su deber y no ha acogido su don.

Una ética de la solidaridad y una cultura de la compasión son una prioridad entre las tareas de la sociedad actual, tanto dentro de una nación como en el ámbito de las relaciones internacionales. Y aquí se puede hacer mucho en el plano del diálogo y del trabajo en común con todos los hombres y las mujeres de buena voluntad. Pero eso no anula nuestro compromiso específico: el plan que Dios tiene para transformar el mundo procede de modo sacramental, a través de una comunidad que es testigo y servidora de su proyecto. Y en esta comunidad solo se entra por la fe en Jesucristo y la aceptación de su camino.

BIBLIOGRAFÍA

Nos servimos sobre todo de los aportes de Norbert Lohfink, quien, por lo menos desde el año 1986, viene estudiando el tema y publicando los resultados en diversos artículos, mientras esperamos aún la aparición de su libro *Gott auf der Seite der Armen* («Dios del lado de los pobres»).

Cortese, E., «“Pobres” y “humildes” en los Salmos. No mezclemos los papeles», *Teología* 24 (Buenos Aires 1987) 95-106.

—, «Salmo 72: Ché Mesia? Per quali poveri?», *Liber Annus* 41 (1991) 41-60.

—, «E se il Salmo 73 lo recitano i poveri?», *RivBib* 43 (1995) 55-76.

Eq. Cahiers Evangile, *Oraciones del Antiguo Oriente*, Estella 1979.

Gélin, A., *Los pobres de Yahvé*, Barcelona 1970.

Hengel, M., *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo*, Bilbao 1983.

Kraus, H.-J., *Teología de los Salmos*, Salamanca 1985, sobre todo: «Los pobres», pp. 201-207.

Lévéque, J., *Sabiduría del Antiguo Egipto*, Estella 1985.

Lohfink, G., *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao 1986.

—, «¿Necesita Dios a la Iglesia? *Teología del Pueblo de Dios*, Madrid 1999.

Lohfink, N., «“Israel” in Jes. 49, 3», en *Wort, Lied, und Gottespruch* (Festschrift J. Ziegler), FzB 2 (1972) II, 217-229.

—, «Zefanja und das Israel der Armen», *Bibel und Kirche* (1984) 100-108.

—, «“Option für die Armen”. Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel», *Stimmen der Zeit* 203 (1985) 449-464.

—, «Von der “Anawim-Partei” zur “Kirche der Armen”. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der “Theologie der Befreiung”», *Biblica* 67 (1986) 153-176.

—, *Sogni sulla Chiesa*, Milán 1986, especialmente: «La volontà di Dio» (pp. 31-69) y «L'autentica società» (pp. 70-96).

—, *Le Nostre Grandi Parole*, Brescia 1986, especialmente: «Liberazione. Riflessioni veterotestamentarie sulla teologia della liberazione» (pp. 105-126) e «Il Popolo di Dio. Che cosa dice l'Antico Testamento su un'espressione centrale nei fuochi d'artificio verbali del Concilio» (pp. 127-144).

—, *Option for the Poor. The basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, Berkeley California 1986.

—, *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen*, SBS 143, Stuttgart 1990.

Napole, G., *Dios opta por los pobres. El testimonio de la Biblia*, Buenos Aires 1994.

Nardoni, E., *Los que buscan la justicia*, Verbo Divino, Estella 1998.

Sicre, J. L., *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984, especialmente: «Preocupación por la justicia en el Oriente Antiguo», pp. 19-47, y «La evolución socioeconómica de Israel», pp. 48-83.

El inmigrante en la Biblia

José Cervantes Gabarrón

En castellano, el término «emigrante» designa a toda persona que se ha marchado a otro lugar o país para vivir y trabajar en él. La palabra «inmigrante» implica un cambio de perspectiva respecto del «emigrante» y se refiere a toda persona que va desde su lugar de origen a otro lugar o país, generalmente también por motivos laborales y para tener una mejor calidad de vida. En el AT, la palabra *gêr* es la que mejor se corresponde con nuestros términos «emigrante» e «inmigrante». El término *gêr* aparece 92 veces en el AT (Éx 22,20) y su significado es «forastero», «peregrino», «emigrante», «huésped», «foráneo» (L. Alonso y V. Morla, 1994).

1. El extranjero y la virtud de la hospitalidad en la antigüedad

Es conocido el deber de hospitalidad hacia el forastero en el mundo antiguo. Los beduinos del desierto y los pueblos nómadas, los hebreos, los griegos y los romanos acreditan sus costumbres hospitalarias. Ateniéndose a razones humanitarias propias de la filantropía y al motivo religioso del temor a los dioses, en el mundo griego y romano se practicaba la hospitalidad. Ya desde la época de Homero, al extranjero y al mendigo se los consideraba enviados de Zeus, de modo que la hospitalidad se puede entender como una virtud social y religiosa.

En el AT son muchos los pasajes que presentan la hospitalidad con el forastero como un deber natural del israelita. La Biblia describe a los Patriarcas como pastores seminómadas, que se regían por el llamado «código del desierto», un código no escrito que tenía como uno de sus pilares básicos la hospitalidad con el forastero. En tal sentido se puede mencionar la ejemplar acogida brindada por Abraham, junto al encinar de Mambré, a tres individuos desconocidos, en quienes reconoce la presencia del Señor (Gn 18,1-16). Esta hospitalidad será recompensada con la promesa de Dios

que concederá un hijo a su esposa Sara en la vejez. La misma recompensa recibirá la mujer sunamita por la hospitalidad concedida al profeta Eliseo (2 Re 4,8-11), y Job da testimonio de su hospitalidad con el forastero como muestra de buena conducta (Job 31,31-32).

También se encuentran en la Biblia relatos que prueban la falta de hospitalidad. Particularmente representativo es el de los habitantes de Sodoma, que atentaron contra los huéspedes de Lot y provocaron la ruina de la ciudad (Gn 19,1-11). Lo mismo se puede decir del castigo de los benjaminitas por haber matado a la concubina del levita hospedado en casa del viejo efraimita de Guibeá (Jue 19,1-30).

La conciencia de haber vivido como extranjeros en otro tiempo y de saber que dicha situación puede volver a repetirse constituye el fundamento ético y religioso de la atención prestada al forastero y de la obligación de tratarlo dignamente. Por tanto, la hospitalidad con el forastero no es solamente un valor social fundamental en Israel, sino que también forma parte de su identidad desde sus orígenes. Las raíces seminómadas del pueblo hebreo, la historia errante de Abraham (Gn 12,1-10), de Isaac (Gn 26,1-6) y de Jacob (Gn 46,1-4), la experiencia de la emigración de los israelitas a Egipto que derivó en esclavitud y opresión (Éx 1,1-15,21) y la primera deportación a Asiria (2 Re 15,29; 17,6; 18,9-13) son los referentes históricos del que se considera comúnmente el credo histórico de Israel recogido en Dt 26, 5-10: *Mi padre era un arameo errante, que bajó a Egipto y residió allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa...* Es un texto compuesto en el s. VII a.C., durante el reinado de Josías, es decir, en una situación de recuperación y de esperanza de Judá, cuando era importante no olvidar la experiencia originaria del tiempo de la emigración y la servidumbre en tierra extranjera (R. Dillmann, 1994).

Con todo, el elemento más destacado del tratamiento del emigrante en la Biblia, y el que constituye la principal novedad de Israel

con respecto a los pueblos de su entorno cultural, es la presencia del inmigrante en los textos legales. La Biblia en sus tradiciones legales originarias –el Código de la Alianza del libro del Éxodo (Éx 20,22-23,19), el Código deuteronomico (Dt 12-26), el Dodecálogo Siquemita (Dt 27) y la Ley de Santidad del Levítico (Lv 17-26)– articula y desarrolla una legislación genuina sobre el inmigrante, que siempre se beneficia con medidas de protección social. En esas leyes se revela el proyecto de Dios sobre la convivencia humana justa y solidaria, y el inmigrante tiene todos y los mismos derechos que el nativo (Lv 19,33-34; Éx 22,20; Dt 10,19; Nm 15,15).

2. El inmigrante en el Código de la Alianza (Éx 20,22-23,19)

El Código de la Alianza (Éx 20,22-23,19), redactado probablemente en la época monárquica, hacia fines del s. VIII, recoge una colección legal de normas culturales, judiciales, sociales y económicas entre las que se incluyen las orientadas a la protección de los extranjeros. Con la dominación asiria de Damasco en 734 y la caída de Samaria en 722, desde el antiguo reino de Israel y desde Siria aflúan multitudes hacia Judá y Jerusalén, de modo que se triplicó su población. En esa nueva situación se plantearon problemas de convivencia entre los nativos y los forasteros, y por este motivo se elaboraron leyes que regulaban la convivencia y el comportamiento con los recién llegados.

Entre las leyes destinadas a proteger a los sectores más débiles de la población, figuran tres que tratan de los inmigrantes: Éx 22,20: *No oprimirás ni vejarás al inmigrante, porque inmigrantes fueron ustedes en el país de Egipto*; Éx 23,9: *No vejarás al emigrante; ustedes ya saben lo que es ser inmigrante, porque fueron inmigrantes en el país de Egipto*; Éx 23,12: *Seis días harás tus trabajos, y el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu sierva y el inmigrante*.

Como la prohibición de explotar a los huérfanos y a las viudas en Éx 22,21-23, estas prescripciones se ocupan de personas legalmente indefensas en la sociedad israelita. Esta indefensión afectaba particularmente a los extranjeros, que por no gozar de los mismos derechos que los israelitas constituían un sector de población muy expuesto a la opresión y a la explotación. La Ley responde a esta situación denigrante y propone como fundamentación de la misma la emigración a Egipto de los Patriarcas de Israel. La memoria de su pasado de sufrimiento es el espejo en que la sociedad israelita debe mirarse para encontrar en su propia identidad los fundamentos de una ética de igualdad, compasión y solidaridad.

En esta defensa se pueden destacar al menos dos aspectos. El primero es la exigencia de no abusar del inmigrante en cuanto trabajador, no sobrecargándolo con un trabajo excesivo y haciéndolo participar en el descanso sabático semanal (Éx 23,12). El segundo es la exigencia de no «vejar» al emigrante, norma que parece referirse a la administración de la justicia en los tribunales. Por tanto, en el trasfondo de los dos mandatos de Éx 22,20 hay dos casos distintos de injusticia: el de la injusticia que se puede infligir al inmigrante en su trabajo y el de la que puede sufrir en los tribunales (J. L. Sicre, 1984, 2001).

3. El emigrante en el Código deuteronomico (Dt 12-26)

En el Deuteronomio, especialmente en su núcleo originario, denominado el Código deuteronomico (Dt 12-26), hay una gran sección dedicada a la vida social del pueblo (Dt 19-25). En ella se formulan leyes casuísticas y apodícticas en defensa de los pobres, agrupados en la tríada de la pobreza: *el inmigrante, el huérfano y la viuda*. En lo que respecta al inmigrante, el reconocimiento legal de sus derechos se expresa en formulaciones de carácter positivo.

La prohibición de explotar al inmigrante se desarrolla en términos semejantes a los del Código de la Alianza. En Dt 24,14-15 se descarta toda posibilidad de explotación o abuso y se introducen elementos nuevos de tipo social, legal y religioso, que apuntan hacia la igualdad de derechos del extranjero y del nativo en Israel. Leamos el texto de Dt 24,14-18:

- 14 *No explotarás al jornalero pobre y necesitado, sea hermano tuyo o un inmigrante que reside en tu tierra, en tu ciudad.*
- 15 *Le darás cada día su salario, sin dejar que el sol se ponga sobre esta deuda; porque es pobre y necesita de su salario para vivir. Así él no clamará a Yahvé contra ti, y tú no te cargarás con un pecado.*
- 16 *No morirán los padres por culpa de los hijos ni los hijos por culpa de los padres. Cada cual morirá por su propio pecado.*
- 17 *No torcerás el derecho del inmigrante ni del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda.*
- 18 *Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te rescató de allí. Por eso yo te mando hoy cumplir esta ley.*

Los dos sentidos de opresión y vejación que hemos visto en Éx 22,20 se hacen explícitos en Dt 24,14-17. La explotación se refiere al ámbito laboral y la Ley reivindica el derecho a un salario justo, equiparado al del nativo, porque de la justa remuneración, pagada puntualmente y sin dilación alguna, dependen el sustento y la vida de los trabajadores pobres. Una razón teológica sirve de explicación suficiente:

Dios es el defensor del pobre y del emigrante, y por eso la apelación a Dios es un factor decisivo en la causa contra el explotador.

El v. 17 reconoce expresamente el derecho del emigrante, que no se puede violar ni torcer, exactamente igual que el de cualquier persona pobre (Éx 23,6). La concepción genérica del «derecho» del emigrante permite aplicarlo en primer lugar a los procesos judiciales, que son el ámbito propio del ejercicio del derecho y la justicia. Aquí aparece una vez más la tríada de la pobreza, pues el emigrante, junto al huérfano y a la viuda, integra el paradigma de los pobres y desamparados. Leamos Dt 24,19-22:

- 19 *Cuando siegues la mies en tu campo, si dejas en él olvidada una gavilla, no volverás a buscarla. Será para el emigrante, el huérfano y la viuda, a fin de que Yahvé tu Dios te bendiga en todas tus obras.*
- 20 *Cuando varees tus olivos, no harás rebusco. Lo que quede será para el emigrante, el huérfano y la viuda.*
- 21 *Cuando vendimies tu viña, no harás rebusco. Lo que quede será para el emigrante, el huérfano y la viuda.*
- 22 *Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto. Por eso yo te mando hoy cumplir esta ley.*

En estos versículos el inmigrante aparece como beneficiario de los bienes de la tierra. De acuerdo con el espíritu profundamente solidario del Dt con los marginados y los pobres, se reconoce su derecho a la rebusca después de la siega, de la vendimia y de la cosecha de los olivos, para obtener el grano, el vino y el aceite. En este mismo libro, pero fuera del Código deuteronomico, se vuelve a mencionar la tríada de la pobreza 27,19 y, con una formulación distinta, en 10,18 (texto que examinaremos más adelante).

4. El emigrante en el Dodecalogo Siquemita (Dt 27,15-26)

El conjunto de doce preceptos que contiene este pasaje del Deuteronomio forma parte de la liturgia de la Alianza que el pueblo de Israel, por orden de Moisés, debía celebrar a su llegada a la Tierra prometida. En Siquén, entre los montes Ebal y Garizín, con las doce tribus a los pies de los dos montes, el pueblo debía renovar la Alianza respondiendo «Amén» a cada uno de los preceptos recitados probablemente por los levitas.

El dodecalogo siquemita tiene especial importancia porque integra en un texto esencial de proclamación de la Alianza una normativa social que aborda aspectos nuevos no tratados en los decálogos de Éx 20,1-17; Dt 5,6-21, ni en el decálogo cultural y sacrificial de Éx 34,14-26. Los mandatos se presentan en forma de maldiciones, de modo que quien quebrante la volun-

tad de Dios manifestada en esas prohibiciones será maldito. Con respecto a la temática del inmigrante, hay que mencionar la incorporación de la tríada de la pobreza en la quinta maldición: *Maldito quien defraude en sus derechos al emigrante, al huérfano o a la viuda. Y todo el pueblo responderá: Amén* (Dt 27,19).

La afirmación del derecho de los pobres y oprimidos, representado en la tríada *emigrante, huérfano y viuda*, es parte fundamental de esta ley, que debía ser proclamada en una ceremonia cultual prescrita por Moisés, con la contrapartida de la maldición divina a quien la quebrantara. La mención del derecho del inmigrante en un contexto tan solemne es una muestra inequívoca de la trascendencia atribuida a este mandato, siguiendo en una fase probablemente postexílica la trayectoria legal iniciada en el Código de la Alianza (Éx 22,20-23).

5. El inmigrante en la Ley de Santidad (Lv 17-26)

La Ley de Santidad (Lv 17-26), denominada así desde Klostermann en 1887, es otro código legal israelita, perteneciente a la tradición sacerdotal del Pentateuco (P). El origen de esta ley podría remontarse a los primeros años del s. VI a.C., en los círculos sacerdotales del templo de Jerusalén; su redacción final, en cambio, puede fecharse en la última fase del destierro en Babilonia, en las postrimerías del s. VI a.C. En ella se reúnen materiales heterogéneos, que abarcan todos los aspectos de la vida israelita, incluida la presencia de extranjeros en la comunidad de Israel. Al final del exilio, gracias a la experiencia vivida, la escuela sacerdotal reafirmó y completó la legislación favorable a ellos, ya existente en las tradiciones legales anteriores. El tema fundamental de la Ley de Santidad se resume en el estribillo repetido con machacona insistencia: *Sean santos, porque yo, Yahvé, su Dios, soy santo* (Lv 19,2; 20,7.26; 21,6.8.15.23).

Si atendemos a las fórmulas introductorias de la Ley de Santidad, es preciso establecer una diferencia entre dos tipos distintos de leyes referidas al inmigrante: las que tienen como objetivo protegerlo y proveerlo de recursos conforme a un principio de solidaridad, y las orientadas a salvaguardar la santidad en la comunidad religiosa israelita. Las primeras son normas *exclusivamente* para la comunidad o para los sacerdotes; las segundas implican también a los emigrantes (J. E. Ramírez Kidd, 1999).

En las primeras, Moisés es el intermediario entre Dios y la comunidad israelita: los hijos de Israel (Lv 19,2; 18,2; 23,24.34; 20,2) y Aarón y los sacerdotes (Lv 21,1.17; 22,2). Cuando en estas leyes se menciona al inmigrante, se lo considera beneficiario de las medidas de pro-

tección y sujeto de derechos, ya que se trata de personas pobres y desfavorecidas, a las que los hijos de Israel tienen el deber de ayudar. Dichas leyes no contienen sanciones y concluyen con la fórmula teológica «*Yo soy Yahvé*».

La temática de las segundas leyes, en cambio, es la preservación de la santidad en la comunidad de Israel y atañen tanto al israelita como al inmigrante. Estas leyes tienen sanciones por su incumplimiento e incluyen fórmulas de castigo. En particular, se retoman prescripciones antiguas, que no incluían al emigrante, y lo mencionan expresamente a propósito de la blasfemia (Lv 24,16) y del asesinato (Lv 24,21-22).

Sin embargo, lo más notable desde el punto de vista jurídico es la constatación, en forma de ley, de que ya no hay diferencias en lo que atañe a los derechos del israelita y del extranjero: *Cuando un emigrante se establezca con ustedes en el país, no lo oprimirán. Será para ustedes como un nativo más: lo amarás como a ti mismo, porque emigrantes fueron ustedes en el país de Egipto. Yo, Yahvé* (Lv 19,33-34).

Esta prescripción es sin duda una primicia en ciernes de la igualdad de todas las personas según la declaración de los modernos derechos humanos. Es de notar, asimismo, que la legislación sacerdotal introduce un motivo teológico esencial para fundamentar la igualdad de derechos, porque no alude solamente al principio de reciprocidad derivado de la memoria histórica de un pasado emigrante de Israel en Egipto, sino que apela a la presencia siempre interpalante de Dios.

La Ley de Santidad exige la santidad a los sacerdotes, al santuario, al pueblo y a la misma tierra. Tal exigencia comprende la pureza ritual, pero insiste sobre todo en el respeto del prójimo, con dos motivaciones: *Temerás a tu Dios*, defensor del oprimido, y *Yo los saqué de Egipto para que dejaran de ser esclavos*. En este código legal se encuentra también el mandato *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Lv 19,18), en el que Jesús resume toda la Ley.

6. El carácter legal del término «inmigrante» (*gêr*) en el AT

Hasta ahora nos hemos acercado principalmente a los códigos legales del AT y hemos utilizado casi indistintamente el término «emigrante» en alternancia con «inmigrante» y a veces con «extranjero» y «forastero» para referirnos al término *gêr* del texto hebreo. Es importante advertir que ese término posee un carácter específicamente legal. Mientras que el verbo «residir» (*gûr*) se utiliza en textos no legales, principalmente narrativos, el sustantivo *gêr* predomina en los textos legales, con el sentido de «emigrado al extranjero» y/o de «inmigrante en Israel». En situaciones de necesidad y desgracia, muchas personas buscan un lugar

de refugio fuera de sus propias poblaciones de origen. En el AT, el verbo *gûr* se utiliza en la mayoría de los casos para los israelitas que van a residir fuera por un tiempo; el sustantivo *gêr*, en cambio, designa el *estatuto legal* garantizado a los extranjeros que, viviendo en la comunidad israelita, se rigen por sus normas internas. Las personas designadas con ese vocablo poseen derechos específicos: al descanso en el día de la expiación (Lv 16,29), a no ser oprimido (Éx 22,20), a participar en los frutos de las primicias (Dt 26,11), a utilizar las ciudades de asilo (Nm 35,15), a recibir la protección de la Ley (Dt 1,16), al descanso sabático (Dt 5,14), a comer la carne prohibida a los israelitas (Dt 14,21) y a comer el diezmo de las cosechas (Dt 14,29). Estos derechos se poseen con independencia de los motivos que han provocado la emigración.

En lo que respecta a la actitud hacia los extranjeros, la alteridad en Israel no implica necesariamente hostilidad. El AT conoce no solamente al *peregrinus/hostis*, sino también al *peregrinus/hospes*. Las experiencias del exilio hicieron a Israel consciente de «cómo se siente un *gêr*» (Éx 23,9), y el *gêr* se convirtió en un espejo de su propia historia. Esta actitud revela la comprensión por parte de Israel de su propia identidad. Por eso el mandamiento del amor al *gêr* se basa en la propia experiencia de Israel (Dt 10,19).

7. El amor al inmigrante: Dt 10,19

El texto de Dt 10,18 habla de un Dios que no hace acepción de personas, *que hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al inmigrante, a quien da pan y vestido*, e introduce el mandato motivado de Dt 10,19: *Amen al inmigrante porque emigrantes fueron ustedes en el país de Egipto*. Este precepto pertenece a la sección de Dt 10,12-11,7, que antecede al Código deuteronomico, y el texto de Dt 10,19 confirma la importancia que tiene para el autor el tema del amor. Así se pone de manifiesto la tendencia a pasar de medidas específicas para mejorar la condición del inmigrante (*gêr*) a un principio incondicional, que no está vinculado a ninguna circunstancia particular temporal o espacial.

Este precepto en forma de principio general, apodíctico, y sin relación directa a un problema específico o situación es único en el AT. El mandato del amor no es usual en el AT; solo aparece en Lv 19,18 y se refiere al amor al prójimo: *No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yahvé*. Tampoco es usual el amor de Yahvé a alguien distinto de Israel.

Dt 10,19 es un texto postexílico, que refleja la conciencia de los israelitas de ser ellos mismos *emigrantes*, una conciencia que creó una nueva sensibilidad hacia el *gêr* no judío. La

experiencia del exilio hizo a Israel más consciente de lo que significa ser inmigrante (Éx 23,9b), y el *gêr*, según hemos visto, se convirtió en espejo de su propia historia. Además, este precepto postexílico se dio cuando Israel ya no era simplemente un grupo étnico residente en Palestina, sino una comunidad religiosa con diversos centros en la diáspora (Alejandría, Babilonia, Antioquía). Puesto que la diáspora judía vivía como una minoría entre los paganos, las relaciones positivas permanentes hacia ellos eran condición para la supervivencia. En esta situación, la comunidad israelita se volvió cada vez más abierta a la convivencia intercultural.

8. Israel como emigrante: Sentido teológico de *gêr*

En Lv 25,23 la palabra *gêr* se emplea en sentido metafórico: *La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que ustedes son para mí como emigrantes y huéspedes*. El uso metafórico del término desempeñó un papel fundamental en la comprensión de Israel de su propia vocación y contribuyó a que se le atribuyera, junto con su significado social, una dimensión religiosa. Los israelitas no solo mantienen la memoria de sus antepasados como *gêrîm*, sino que entienden su propia existencia como *peregrinaje*. Así el término *gêr*, referido concretamente a Israel, sirve para justificar las leyes acerca del inmigrante (*gêr*) con la motivación *porque ustedes fueron emigrantes (gêrîm) en el país de Egipto*, o bien para fundamentar las súplicas de Israel *en cuanto a gêr*. En el primer caso, los israelitas son llamados a ser benefactores; en las plegarias, Israel se convierte en *gêr* delante de Dios y es tratado como beneficiario.

En los textos referidos a los antepasados que fueron emigrantes (*gêrîm*) en el país de Egipto, el término «emigrante» tiene un sentido *territorial*, distinto del que tiene en las oraciones del Sal 39,13 y de 1 Cr 29,15, donde el sentido es *religioso*. En Sal 39,13 leemos: *Escucha mi súplica, Yahvé, presta oído a mi grito, no te hagas sordo a mis lágrimas. Pues soy un emigrante junto a ti, un huésped como todos mis padres*. Los israelitas son *emigrantes* ante Dios y con Dios. Lo que aparece en Lv 25,23 como una afirmación de Dios (*para mí ustedes son como emigrantes*) vuelve a aparecer en la oración de la comunidad como una autodesignación: *Porque emigrantes (gêrîm) y huéspedes somos delante de ti, como todos nuestros padres; como sombras son nuestros días sobre la tierra y no hay esperanza* (1 Cr 29,15).

El fundamento sociológico de la metáfora de los israelitas como *gêrîm* puede buscarse en la situación política de Palestina durante el período postexílico. En Neh 9,36-37 tenemos un

testimonio de la frustración generada por esa situación: *Míranos hoy a nosotros esclavos, y en el país que habías dado a nuestros padres para gozar de sus frutos y bienes, mira que aquí en servidumbre nos sumimos. Sus muchos frutos son para los reyes, que por nuestros pecados tú nos impusiste, y que a capricho dominan nuestras personas, cuerpos y ganados. ¡En gran angustia nos hallamos!* La autodesignación de *emigrantes* pone a los israelitas bajo la protección directa de Dios y les permite depositar en Dios la esperanza que antes tenían puesta en la tierra. Esta absoluta dependencia de Dios los capacita para sobreponerse a las incertidumbres y al sentido de extranjería creado por el hecho de vivir en un país sometido al dominio extranjero (el imperio persa).

Estos dos usos del nombre *gêr* (por una parte, *individuo inmigrante en Israel*; por la otra, *Israel en cuanto emigrante*) son vistos en el telón de fondo de la historia. El estatuto de *gêr* como individuo encuentra su prototipo en la experiencia anterior de los israelitas como emigrantes en Egipto (Éx 23,9), que es la experiencia clave de su propia identidad. El estatuto de Israel en cuanto *gêr*, en cambio, encuentra su prototipo en la experiencia anterior de los Patriarcas, que vivieron como emigrantes en la tierra de Canaán y representan simbólicamente la experiencia de Israel peregrino. Ambos usos del nombre *gêr* son objeto de una progresiva teologización: el nombre *gêr*, que originariamente designaba a un forastero en el territorio de Israel, designa posteriormente a una persona en la comunidad religiosa judía (Is 14,1); y el nombre *gêr* referido a Israel, usado inicialmente con una dimensión espacial (la de los antepasados en el país de Egipto, Dt 10,19), se usa posteriormente en un sentido religioso: los israelitas se llaman a sí mismos «emigrantes delante de Dios» (1 Cr 19,15).

9. El emigrante en el Nuevo Testamento

No aparece en el NT ninguna palabra técnica equiparable a la categoría legal y social del «inmigrante» que hemos visto en el término técnico *gêr* de los textos legales del AT. En el NT los términos relacionados con el «emigrante» son *paroikos* y *parepidêmos*. El término *paroikos* aparece cuatro veces y significa «emigrante», «extranjero», «forastero», «peregrino» y «vecino» (Hch 7,6,29; Ef 2,19 y 1 Pe 2,11). El término *parepidêmos* aparece tres veces (Heb 11,13 y 1 Pe 1,1; 2,11) y se suele traducir como «advenedizo», «extranjero», «emigrante», «transeúnte» o «peregrino» (H. Bietenhard, 1980; W. Bauer, 1971; J. Schneider, 1954).

Sin embargo, la realidad social del emigrante (es decir, de quien vive fuera de su tie-

rra) no está ausente en el NT, especialmente en el mensaje de Jesús recogido en las tradiciones evangélicas y en la primera carta de Pedro, donde encontramos claves para la consideración del inmigrante desde una perspectiva social y teológica. Al menos dos textos merecen nuestra atención en los evangelios. Uno es el de las bienaventuranzas de Mateo (Mt 5,1-12), donde Jesús declara herederos de la tierra a aquellos que no disponen de tierra propia, los indigentes y los pobres. Otro es el final del discurso escatológico de Mateo (Mt 25,31-46), donde el forastero, simplemente por serlo, queda incorporado definitivamente a la fraternidad de los excluidos de la tierra con Jesús, el Hijo del Hombre, y recibirá en herencia el Reino.

10. Los indigentes en las Bienaventuranzas (Mt 5,3-12)

Después de concentrar nuestra atención en el valor jurídico del «*inmigrante*» en los textos legales del AT, conviene precisar que el lenguaje de las bienaventuranzas dista mucho de ser un género literario jurídico o legal. Sin embargo, en la versión mateana de las bienaventuranzas, la dicha anunciada por Jesús está vinculada a la realización satisfactoria de la justicia, la cual requiere la implantación y la promoción del derecho en la tierra según la perspectiva mesiánica y profética de Jesús de Nazaret.

La primera bienaventuranza orientada a los pobres es clave de interpretación de todas las restantes. Entre los sujetos pobres se ha de incluir siempre al inmigrante según la tradición del Código deuteronomico, donde la tríada de la pobreza «*emigrante, huérfano y viuda*» designaba claramente a los pobres en la miseria. Pero si nos fijamos en la tercera y la cuarta bienaventuranza, descubrimos en ellas connotaciones significativas respecto de la realidad del inmigrante. En Mt 5,6 los sujetos de la dicha son las personas que anhelan la justicia: *Dichosos los hambrientos y sedientos de la justicia, porque serán saciados*. El término griego correspondiente a la justicia es *dikaïosynê*, y forma parte del lenguaje específico de Mateo, donde lo encontramos siete de las ocho veces que aparece en los sinópticos.

La «justicia» (*dikaïosynê*) a la que se refiere Mt 5,6 es una realidad inexistente en el presente, pero prometida para el futuro. La justicia anhelada remite al estado de injusticia descrito en las dos bienaventuranzas precedentes y significa «la acción capaz de restablecer los derechos lesionados por la situación social injusta que padecen tanto los que sufren por opresión como los sometidos o desposeídos» (F. Camacho, 1986). Este modo de entender la justicia como acción restauradora de los dere-

chos conculcados de los oprimidos y de los sometidos es el que nos sirve de base para comprender los parámetros de la justicia social denotados en la predicación de Jesús según el evangelista Mateo. En este marco amplio de restablecimiento de la justicia tiene plena cabida toda reivindicación de los derechos del inmigrante, pues este forma parte tanto del grupo de los más pobres desde su inclusión en la tríada deuteronomica de la pobreza, como del grupo de los desposeídos de la tierra, llamados indiscutiblemente por Dios a poseerla.

La tercera bienaventuranza de Mt 5,5: *Dichosos los indigentes, porque ellos heredarán la tierra* presenta dificultades en la interpretación del sujeto, ya que el término griego *prais* ha sido traducido de diferentes maneras, desde los *mansos* hasta los *sometidos* a la voluntad de Dios, o los *humildes* que renuncian al poder, o los *oprimidos* por otros, o los *no violentos*. Dado el trasfondo veterotestamentario (cf. Sal 37,11) alusivo al *pobre* que se encuentra en una situación de indigencia, de humillante dependencia con respecto a otros y de confianza en Dios, el término griego adquiere también, en esta bienaventuranza, un sentido de involuntariedad. Por eso «se trata de individuos en estado forzoso de no violencia por causa de su condición social de indigentes» (F. Camacho, 1986) y podemos traducirlo por *indigentes*.

Si a esto le añadimos el carácter antitético del motivo de la dicha (*porque ellos heredarán la tierra*), los indigentes incluyen particularmente a todas las personas que carecen de una tierra donde vivir su libertad, la cual, según la promesa evangélica, les será restituida definitivamente. Por eso los inmigrantes, privados forzosamente del disfrute legítimo de su tierra debido a factores externos a ellos, económicos o políticos, por su situación de indigencia en el país en que viven y por su estado de sometimiento y dependencia en relación con los nativos, son beneficiarios de la bienaventuranza de los indigentes, llamados a heredar la tierra.

Ahora bien, la eliminación de las condiciones reales de sufrimiento, opresión e injusticia en que viven los indigentes, los desposeídos de la tierra y los inmigrantes será posible en el futuro gracias a las personas que entran en el dinamismo del reino de Dios en el presente, es decir, gracias los que son pobres a conciencia por amor a los empobrecidos del mundo y gracias a los perseguidos por su fidelidad a dicha opción (cf. Mt 5,3.10). De ahí que las bienaventuranzas, aun cuando no sean un código legal ni ético, sino la proclamación solemne de los principios del reinado de Dios, contienen la fuerza moral y espiritual capaz de suscitar y sostener en las personas la nueva mentalidad del amor a los otros, próximos o extraños, y capaz de generar y sustentar normas y leyes liberadoras de los pobres y oprimidos en una sociedad justa y fraterna.

11. El forastero en el Discurso Escatológico (Mt 25,31-46)

El amor al inmigrante está implícito en la acogida al *forastero* (*xenos*) en el contexto de juicio que supone la comparecencia universal de todas las naciones ante el Hijo del hombre en su venida gloriosa, según Mt 25,31-46. Los criterios de justicia que se tendrán en cuenta en el juicio final revelan, en primer lugar, la identificación plena de Jesús, el Señor glorificado, con todos los que viven situaciones de miseria por verse privados de los bienes y derechos humanos más fundamentales (Mt 25,35: *Tuve hambre y ustedes me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber, era forastero y me recibieron*). En segundo lugar, muestran que Jesús considera hermanos suyos a todas las personas con las que se identifica por haber sido víctimas de condiciones vitales de extrema dificultad en el ámbito de la salud y en el ámbito social (hambrientos, sedientos, desnudos, forasteros, enfermos y encarcelados) y las trata como hermanos por el mero hecho de ser víctimas, independientemente de su comportamiento personal (Mt 25,40: *Y respondiendo el rey les dirá: Les aseguro que cuanto hicieron a uno de estos, mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicieron*). Finalmente, indican que los comportamientos de atención y de amor a las víctimas son una exigencia universal que no tiene atenuantes ni excepciones en caso de incumplimiento, porque se trata de conductas que pertenecen al núcleo mismo de la Ley inscrita en el corazón de todo ser humano (cf. Heb 8,8-12; Jr 31,31-34).

El término griego *xenos*, que designa al forastero (Mt 25,35.38.43.44), se debe aplicar en este contexto especialmente al *emigrante-inmigrante*, ya que tanto este como el exiliado son víctimas sociales necesitadas de atención y de acogida, por verse forzosamente privados de la tierra que les vio nacer. Al igual que las bienaventuranzas, Mt 25,31-46 no es un texto legal, pero constituye la página más portentosa de la Biblia en la interpretación de la justicia. Es el único texto del NT que aduce una maldición dirigida al ser humano (Mt 25,41) por no prestar atención a los más necesitados (Mt 25,41-43: *Aléjense de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles. Pues tuve hambre y ustedes no me dieron de comer, tuve sed y no me dieron de beber, era forastero y no me recibieron, estaba desnudo y no me vistieron, enfermo y en la cárcel y no me visitaron*). Recordemos la maldición del dodecalogo siquemita dirigida a quienes violan los derechos del inmigrante, del huérfano y de la viuda (Dt 27,19). La maldición es una palabra que ejecuta una sentencia de castigo basada en la justicia. La radicalidad del primer evangelio en este punto es evidente. A partir de las bienaventuranzas y del final del discurso escatológico

del primer evangelio, la atención al inmigrante, como a todos los pobres, oprimidos y necesitados, no es solo cuestión de mera generosidad, sino una cuestión fundamental de justicia.

12. Extranjeros y emigrantes en la carta primera de Pedro (1 Pe 2,11)

En el gran horizonte de la fraternidad diseñada por Jesús se sitúa también la primera carta de Pedro, que invita a los cristianos, en cuanto *extranjeros y emigrantes* (1 Pe 2,11), a vivir en esa situación la nueva realidad de la fraternidad cristiana que va configurando en este mundo la familia y la casa de Dios encabezada por Jesús, hermano de todos los marginados.

El perfil social de los extranjeros y emigrantes destinatarios de la 1 Pe ha sido definido, sobre todo, por J. H. Elliott (1995). De su estudio se concluye que la carta es una circular que se refiere al conflicto social común al movimiento cristiano en las diversas regiones de Asia Menor. Los destinatarios de la carta pertenecían predominantemente al mundo rural y podrían identificarse como agricultores y campesinos. Unos procedían del paganismo y otros del judaísmo, aunque la carta insiste más en la hostilidad ambiental hacia los primeros (1 Pe 1,14-16.18-19; 2,10.11-12; 4,1-6.12-19). Entre los *emigrantes* se incluían a los esclavos, los siervos y la gran multitud de extranjeros sin pertenencia a ninguna clase social y sin patria ni hogar, y que carecían de derechos de ciudadanía en su patria anterior o allí donde residían anteriormente (J. H. Elliott, 1995). Su función económica se hallaba determinada por su condición jurídica y social. Puesto que tan solo a los ciudadanos de pleno derecho se les permitía poseer la tierra en propiedad, las oportunidades para el mantenimiento y la supervivencia se limitaban al cultivo de la tierra y no a la propiedad de la misma. Añade Elliott que esas personas de fuera «eran los objetivos primordiales y los chivos expiatorios de la sospecha social, y de la censura y animosidad de los ciudadanos».

En un contexto de hostilidad ambiental y de conflictividad social, la fe cristiana se presentaba como una experiencia de salvación desde una perspectiva tanto religiosa como social. El cristianismo representaba un lugar de acogida para las personas desplazadas y desfavorecidas. Era una sociedad alternativa y autosuficiente, donde las personas podían cultivar en común los valores y los ideales que tanto diferían de los vigentes en la sociedad de entonces. A esas personas, una vez convertidas, el cristianismo les proporcionaba los medios para soportar e incluso aceptar esa tensión. En todo caso, ellas constituían «una

forma implícita de protesta social organizada». Por eso los creyentes eran vistos como extraños desde la perspectiva social y religiosa, ya que se los veía como un peligro potencial para el orden público y el bienestar social. El carácter novedoso del mensaje cristiano generaba el desprecio por parte de los otros y despertaba al mismo tiempo curiosidad y extrañeza (1 Pe 2,15; 3,15), sospechas, habladurías e injurias (2,12; 3,13-14; 4,4.14-16). Se trataba sobre todo de malos tratos de carácter verbal. Este era el conflicto social no oficial en el que se veían envueltos los creyentes y constituía una fuente de sufrimiento, de tristeza y de temor en las comunidades cristianas.

Pero la estrategia sociorreligiosa de la carta no consistió en proporcionar maneras de eliminar o evitar la tensión social, sino de acentuar la lucha y presentarla como algo que podía producir frutos positivos. No se trataba de alentar la retirada o la fuga del mundo, para separar a los creyentes de la sociedad o alienarlos de la tierra. Ni se trató tampoco de instar a la asimilación o la adaptación cultural. Lo que se pretendía, en realidad, era estimular a los destinatarios a mantenerse firmes en el terreno, a soportar con perseverancia, a resistir y equiparse a sí mismos para llevar a cabo esa tarea, reafirmando en la unión distintiva que poseían con Dios y con Jesucristo, y que los unía a unos con otros, para ganar incluso a su causa a los de fuera (J. H. Elliott, 1995).

Conclusiones

Nuestra reflexión sobre el problema de los inmigrantes desde la perspectiva cristiana ha acudido a las fuentes de la revelación para descubrir en las tradiciones bíblicas los aportes específicos del cristianismo a la sociedad global e intercultural, donde los movimientos migratorios son una resultante más de las estructuras económicas injustas y de las políticas generadoras y promotoras de desigualdad entre los pueblos. A modo de conclusión destacamos:

1. *El carácter legal y la dimensión espiritual del término «emigrante»-«inmigrante» en la Biblia*

Los textos bíblicos manifiestan la presencia de dos tendencias fundamentales, que proporcionan las claves para una teología de la inmigración. Por una parte, el predominio del carácter legal y jurídico del término «inmigrante» sitúa el problema de la inmigración en el nivel de la justicia social y revela la existencia de un orden legal inspirado en la justicia y expresado en diversos códigos antiquísimos. Este orden legal fue recogido en las tradiciones legales del

Pentateuco y es una referencia histórica relevante para cualquier legislación moderna. Por otra parte, en la Biblia se percibe un proceso de teologización progresiva de la categoría del «emigrante», lo cual comporta una espiritualización del término tanto en la religiosidad israelita como en la comunidad cristiana primitiva. Esta dimensión religiosa se remonta al origen abrahámico de la fe, revela la identidad histórica profunda de judíos y cristianos y manifiesta la humildad, la provisionalidad y la dependencia del ser humano con respecto a Dios en el peregrinaje de su existencia.

2. *La justicia social de la Biblia declara a los inmigrantes beneficiarios de todos los derechos*

Desde los primeros textos de la legislación sobre el inmigrante en el Código de la Alianza (Éx 22,20; 23,9; 23,12), y en las posteriores tradiciones deuteronomicas (Dt 24,14-22; 27,19; 10,19) y sacerdotales (Lv 19,33-34; 23,22), en Israel se menciona al inmigrante como *beneficiario* de las leyes y de las medidas de protección social y como sujeto de *todos y los mismos derechos* que el nativo israelita (Lv 19,33-34; Éx 22,20; Nm 15,15), independientemente de su procedencia y de las causas de su emigración. Para la ley cuenta únicamente el estatuto legal del inmigrante como persona necesitada. Por eso no puede ser objeto de abuso, explotación o extorsión, y mucho menos se puede legitimar cualquier medida de exclusión o de persecución contra él. Por otra parte, desde la interpretación evangélica de la justicia y la identificación plena de Jesús de Nazaret con los pobres, los necesitados, los excluidos y los forasteros, el evangelio de Mateo consolida y lleva a su culminación el mandato deuteronomico del amor al inmigrante (Dt 10,19). Las bienaventuranzas (Mt 5,3-12) y el final del discurso escatológico (Mt 25,31-46) convierten a los inmigrantes, junto a todos los indigentes y oprimidos del mundo, y solo por el hecho de serlo, en herederos de la tierra y en beneficiarios con pleno derecho del reino de Dios.

3. *La memoria del sufrimiento como fundamento de los derechos del inmigrante*

Todas las leyes que en el AT protegen a los inmigrantes y defienden sus derechos humanos y sociales están dirigidas a la comunidad de los israelitas, que son los destinatarios únicos de las prescripciones legales. Las cláusulas motivacionales dan cuenta de las razones de tales normas, y los dos tipos de argumentación más frecuentes recurren a la *memoria histórica del sufrimiento* de Israel, evocando la experiencia de la emigración en Egipto o el su-

frimiento de la esclavitud en Egipto y diferenciando las dos etapas. La fórmula «porque + fuiste emigrante + en Egipto» (Éx 22,20; 23,9; Lv 19,34; Dt 10,19) fundamenta el contenido mismo de las leyes según el principio de reciprocidad, de manera que tanto la prohibición de oprimir al inmigrante como el amor hacia él se apoyan en el pasado histórico de Israel como emigrante. En cambio, la fórmula «recuerda + fuiste esclavo + en Egipto» (Dt 6,21; 16,12; 24,18.22) invoca el principio de la gratitud liberadora de Dios para reclamar el cumplimiento de toda ley en defensa de los pobres, representados en la tríada deuteronomica: «el inmigrante, el huérfano y la viuda». Convertir la memoria del sufrimiento y la tradición de los oprimidos en razón y argumento de las leyes que miran por el bien y la liberación de los pobres y de los inmigrantes es encontrar la razón humana más profunda del derecho y de la justicia.

4. La condición de emigrante como paradigma de la vida cristiana y como estrategia social en el horizonte de la fraternidad universal

El carácter religioso del término «emigrante», presente en el sentido metafórico de textos como Lv 25,23; Sal 39,13 y 1 Cr 29,15, resalta sobremanera la dimensión de la esperanza en Dios durante la diáspora judía postexílica, en las épocas helenística y romana. Esta experiencia de diáspora y de emigración es la realidad social dominante en las comunidades petrinas de Asia Menor, destinatarias de la primera carta de Pedro del NT. La condición jurídica y social de emigrantes sin patria ni hogar ofrece a los cristianos y cristianas de 1 Pe la oportunidad extraordinaria de dar testimonio de la esperanza puesta en Dios (1 Pe 1,3.11.21; 3,15), de mostrar ante los no creyentes comportamientos convincentes de respeto, de disponibilidad y de bondad, hasta el punto de provocar extrañeza y admiración en medio de la sociedad hostil en la que viven. Para ello cuentan con la fuerza del Espíritu que emana de la Pasión de Cristo (1 Pe 2,21-25; 3,18; 4,1). Cristo, en efecto, es la auténtica piedra de choque para los constructores de este mundo, pero es al mismo tiempo piedra angular (1 Pe 2,4-10) y clave en la construcción de la fraternidad humana universal, de la que es una realidad viva en el tiempo presente la fraternidad cristiana. Así la realidad social de los emigrantes de la diáspora y el talante espiritual correspondiente a la fe en Cristo hacen de la condición del emigrante un paradigma de la vida cristiana y, al mismo tiempo, una estrategia testimonial

marcada por el espíritu de resistencia en el sufrimiento por la justicia (1 Pe 2,18-20; 3,14), con la valentía propia de las personas libres (1 Pe 3,14; 2,16) y haciendo siempre el bien.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Schökel, L. y V. Morla, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 1994.
- Bauer, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, De Gruyter, Berlín-Nueva York 1971.
- Bietenhard, H., «Extranjero», en L. Coenen y otros (eds.) (1985), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1985, pp. 157-167.
- Blenkinsopp, J., «Deuteronomio», en R. E. Brown y otros (eds.), *Comentario Bíblico San Jerónimo. Tomo I. Antiguo Testamento I*, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 295-348.
- Bultmann, C., *Der Fremde im antiken Judentum. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff 'ger' und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1922.
- Camacho, F., *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mateo (5,3-10)*, Cristiandad, Madrid 1986.
- Craghan, J. F., «Éxodo», en W. R. Farmer (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 366-409.
- Dillmann, R., *Zukunft auch für Fremde. Biblische Aspekte eines aktuellen Themas*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1994.
- Elliott, J. H., *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella 1995.
- Feldmeier, R., *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der Antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*, Mohr, Tübingen 1992.
- Martin-Achard, R., «Gur: Residir como forastero», en E. Jenni y C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol. I, Madrid 1978, pp. 583-588.
- Martínez Díaz, J. A., «Visión cristiana de la inmigración», en *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales* 16 (2000) 355-380.
- Metz, J. B., «Das Christentum und die Fremden. Perspektiven einer multikulturellen Religion», en F. Balke (ed.), *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*, Fischer, Frankfurt am Main 1993, pp. 217-228.
- Ramírez Kidd, J. E., *Alterity and identity in Israel. The 'ger' in the Old Testament*, De Gruyter, Berlín 1999.
- Schreiner, J., «Gastfreundschaft im Zeugnis der Bibel», en *Trierer theologische Zeitschrift* 89 (1980) 50-60.
- Sicre Díaz, J. L., «Con los pobres de la tierra». *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984.
- , *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1992.
- , «La Torá y la preocupación por los pobres», en *Reseña Bíblica* 29 (2001) 5-12.

La Biblia en la construcción de una sociedad justa

Pablo R. Andiñach

La entrada de la humanidad en el tercer milenio se produce en el humillante y escandaloso contraste entre un desarrollo tecnológico inimaginable tan solo algunas décadas atrás y la masiva producción de pobreza y marginalidad. Día a día la ciencia resuelve casi todos los problemas materiales y a la vez ofrece alternativas de elevación y multiplicación de las posibilidades del ser humano y su inteligencia. La medicina logra efectos sorprendentes y las ciencias aplicadas a la vida cotidiana simplifican los esfuerzos y liberan tiempo para que sean aprovechados en el desarrollo personal y en las relaciones comunitarias. Por otro lado, las ciencias económicas planifican y ejecutan a través de las empresas y organismos internacionales la maximización de las ganancias por la reducción de puestos de trabajo, organizan el endeudamiento creciente y desmedido de los países débiles a favor de los poderosos, imponen la prescindencia del Estado respecto a los servicios esenciales como la salud, la educación, el medio ambiente, lo que conduce a la más cruel intemperie física y cultural a millones de personas. En este comienzo de siglo no hay ningún líder político con poder real en el ámbito internacional que plantee la necesidad fundamental de erradicar la pobreza. Y esto es llamativo porque ahora como nunca antes en la historia de la humanidad un líder o un pequeño grupo de ellos ha logrado concentrar en sus manos tanto poder como para hacer realidad aquellos ideales que los impulsan: ellos hacen y deshacen guerras, crean y destruyen países, imponen sistemas legislativos a los países débiles en beneficio de sus intereses, denuncian la corrupción ajena luego de alentarla y servirse de ella, desarrollan o hunden economías a su voluntad. Pueden hacer –y de hecho hacen– lo que quieren en casi cualquier parte del mundo. Con tanto poder y riqueza, ¿por qué no ganarse el elogio universal de ser los vencedores del flagelo mayor que enluta a la

humanidad como son el hambre y la pobreza con todas sus consecuencias?

Podríamos caracterizar esta era como la del deterioro de la vida. La vida ha perdido valor en todos sus frentes: personal, social, político, ambiental, cultural. Desde los centros de poder la vida es considerada una mercancía y por momentos demasiado cara como para adquirirla y preservarla. «No falta trabajo sino que sobra gente» parecen decir los economistas que dirigen los capitales internacionales. «Que el perro de unos pocos se coma las proteínas que se le niegan a los hijos de muchos puede ser una injusticia, pero esas son las leyes del mercado» repiten orgullosos de su dialéctica los intelectuales de la economía que predominan en prestigiosas universidades del Norte.

Sin embargo, esta situación no deja insensibles a millones de personas. Muchos son los que ven el presente y el futuro no lejano con preocupación e incluso con temor. Creyentes de todas las latitudes buscan nuevos paradigmas que los ayuden a encontrar salidas, a fundamentar sus proyectos y esperanzas, y a construir una sociedad con justicia. Creen que es posible hacerlo y que dentro de esa búsqueda la Biblia tiene mucho que aportar. De hecho ya lo está haciendo.

El texto y la realidad

La relación entre el texto bíblico y la realidad personal y social debe entenderse como dialógica. Así los distintos textos surgieron como palabras pertinentes en el contexto de determinadas condiciones sociales y personales, las que debemos considerar en sí mismas como irrepetibles. Pero hay ciertos elementos de la experiencia humana que trascienden los contextos en que se producen para convertirse en parte de lo que constituye lo humano. La rebeldía contra la injusticia es uno de esos elementos y nuestros textos bíblicos expresan en

abundancia ese modo de ser de la criatura humana. Como consecuencia de ello encontramos que los textos bíblicos –antiguos pero no anticuados– sintonizan con las experiencias de luchas por la justicia que se han dado y se dan en este tiempo. Y que pueden inspirar a aquellos que se rebelan contra un orden deshumanizante y violador de los derechos elementales de toda persona. Este modo dialogal de vincularse con la realidad otorga a la Biblia su valor permanente, esa densidad que se agotaría en una aplicación mecánica de sus historias o enseñanzas pero que renace una y otra vez en la interpretación y puesta en práctica de su mensaje en la vida de los creyentes.

Debe evitarse en la comprensión de esta relación caer en el concordismo. Este consiste en buscar situaciones paralelas o parecidas a las actuales para observar cómo actuó tal o cual personaje bíblico y proponer una acción similar en nuestro tiempo en conformidad con ese ejemplo. Esta forma de entender la relación entre texto y realidad actual plantea un serio problema, porque no siempre una situación bíblica es comparable a los planteos modernos y las respuestas del pasado no suelen ser adecuadas a las preguntas del presente. Eso mismo le pasó a Jesús cuando interpretaba las Escrituras para sus oyentes y estos en general no entendían las razones de sus conclusiones. Cuando en el Sermón del monte Jesús explica el sentido de ciertos mandamientos utilizando el esquema «Oyeron que fue dicho... pero yo les digo...» (Mt 5,21-48) no está creando una nueva colección de leyes sino interpretando las vigentes en el marco de una nueva situación social y religiosa. Siguiendo este camino se puede llegar a comprender la imperiosa necesidad de releer los textos a la luz de nuestros desafíos y problemas, buscando en ellos orientación más que fórmulas precisas para la acción. El lector debe hacer el esfuerzo de traducir esa orientación que viene del espíritu de los textos bíblicos (¡y del Espíritu!) en acciones concretas que hagan justicia a esos textos y conduzcan su vida en la dirección hacia la cual apuntan.

Vamos a describir cuatro aspectos del texto bíblico que contribuyen a ubicarlo como una fuente de inspiración para construir una práctica personal y social conducente a la tan necesaria búsqueda de la justicia para nuestro tiempo.

1. *La Biblia como inspiradora de los procesos de liberación*

Si hay un tiempo privilegiado en ambos testamentos ese es el tiempo de la Pascua. Para el AT los hechos sucedidos en aquella primera Pascua en Egipto dan fundamento a la principal línea teológica sobre la cual se construirán las demás corrientes de pensamiento. Es ese acontecimiento el que quiebra una era y funda

una nueva realidad en la historia de Israel que dará sentido a todo lo demás. Para el NT la Pascua es el tiempo en el cual el Cristo es entregado a muerte. Violenta como es la muerte en la cruz, en este caso se da en el contexto de un acto sacrificial que evoca aquel otro sacrificio en Egipto, cuando la sangre del cordero era la señal que marcaba la diferencia entre la vida y la muerte. En ambos casos la liberación de la esclavitud está en el centro de la escena.

Para el caso de la Biblia hebrea no hay libro que no tome posición sobre los eventos sucedidos cuando Dios llama a Moisés y le encarga conducir su pueblo a la libertad. Ser esclavos no era la vocación de los israelitas ni su destino divino. La narración deja en claro que es por voluntad del faraón que son esclavizados, un faraón que no conocía el origen de ese pueblo ni cómo había llegado a su país. Este desconocimiento del rey de Egipto no hace más que reflejar la realidad de los poderosos, que suelen no saber nada sobre la vida y el destino de sus oprimidos. La historia se escribe desde el podio del triunfo y en ella no hay lugar de honor para los débiles, sino que se los ubica en el papel de aquellos que deben su vida a la iniciativa de los dueños del mundo. En esa línea argumental se entiende que sea el llanto del pequeño Moisés el que conmueva el corazón de la princesa y la llevará a adoptarlo para criarlo en la corte y hacerlo uno de ellos.

Pero Dios tenía otros planes para Moisés y lo conduce al desierto para revelarle el proyecto de liberación que espera que él conduzca. Una vez frente al faraón y ante sucesivas negativas a dejar salir a los esclavos israelitas, se produce la última y fatal plaga por la que morirán los primogénitos de todos los egipcios. Y para distinguirlos, los israelitas deberán comer el cordero de la Pascua y marcar con su sangre el dintel y las jambas de la puerta. Esta sangre será la señal que liberará de la muerte a sus primogénitos. A partir de este hecho trágico el faraón deja salir hacia la libertad a los esclavos.

Si ya con esta narración el creyente de hoy tiene suficiente material como para pensar su propia opción por la justicia y la valoración de la vida, la Biblia aún nos reserva otra sorpresa. ¿Será casual que los evangelios coloquen la muerte de Jesús durante la fiesta pascual? ¿Puede considerarse un hecho eventual que la última cena del Señor se acerque a la cena pascual aunque no sea idéntica?

Todo el NT asume que la crucifixión y resurrección de Jesús suceden durante el tiempo de Pascua. El mismo evangelio se encarga de señalar que esto no es casualidad sino un signo que debe interpretarse adecuadamente. Jesús se reúne con sus discípulos para compartir la cena pascual en las vísperas de su arresto, aun cuando esta cena no concuerde en la forma con la que tradicionalmente se ofrecía. Todo se organiza para que los hechos centrales y fundan-

tes de lo que será luego la teología cristiana sucedan y se definan en contraste con esta fiesta. Al tiempo que el pueblo está celebrando la memoria de la liberación de Egipto, sus amigos lo abandonan o traicionan ante las autoridades.

La predicación de Jesús no produjo un enfrentamiento abierto con las fuerzas políticas sino al final de su ministerio. Antes de eso Jesús fue poniendo en evidencia diversas formas de esclavitud expresadas en el sometimiento a leyes religiosas maliciosamente manipuladas, los prejuicios hacia las mujeres, el desdén por los niños, la condena de los enfermos como pecadores, y otras que en su conjunto y acumulación le fueron granjeando el temor y la enemistad de las autoridades. Los grupos que estaban peleados entre sí se unían para oponerse al Señor. Cuando llega al tiempo de la Pascua se evidencian ya varias formas de esclavitud que aprisionan a quienes lo rodean, pero estas se terminan por concentrar en la siguiente: el miedo al cambio radical que Jesús les proclama y pide. Por eso huyen de él y lo dejan a merced de las autoridades religiosas y políticas.

Finalmente será crucificado por mano de los romanos y con el consentimiento de los líderes religiosos. El símbolo de su sangre vertida en la cruz evocará aquella sangre del cordero de Egipto que permitió preservar la vida en medio de la muerte. Como en aquel entonces, este nuevo sacrificio libera de la esclavitud a la que se veía sometido el pueblo.

Los dos hechos centrales de la teología bíblica muestran cuán radical es la vocación liberadora de Dios para su pueblo. Basta con caminar por nuestros países para ver cuánta necesidad hay de alcanzar metas de bienestar y respeto de la vida, a la vez que es difícil no evocar ante esta situación la opresión de los esclavos en Egipto o de los hombres y mujeres en tiempos de Jesús que vivían sometidos por leyes religiosas y políticas. Es evidente que las condiciones creadas por el mundo moderno no son asimilables a las del s. I, pero también es evidente que en estos casos la Biblia nos señala una meta que tendrá que materializarse en decisiones concretas. Estas surgirán de los contextos sociales donde el creyente ha de vivir su fe.

2. *La Biblia que desenmascara la realidad*

Uno de los aspectos más interesantes de la vida de fe es que se mira la sociedad y la historia con otros criterios que los del orden establecido. Los valores no son los mismos («los últimos serán los primeros...» Lc 13,30) y eso modifica la manera de entender toda la realidad. Desde el momento en que el designado rey es el más pequeño y casi olvidado hijo de Jesé (1 Sm 16,1-13) o que el verdadero mesías no tiene un lugar donde vivir (Mt 8,20), no podemos dejar de sentir que se está haciendo re-

ferencia a otra forma de entender la realidad y que a esta distinta manera de ver las cosas se arriba por el íntimo convencimiento de la fe.

También la Biblia nos ayuda en esta búsqueda. Tal vez quienes con más agudeza expresaron esta actitud fueron los profetas bíblicos, que no escatimaron palabras para decir lo que el Señor los impulsaba a declarar. Otra vertiente de sutiles desenmascaradores de dobles discursos fueron los autores de las obras llamadas de sabiduría. Con otra estrategia literaria, también ellos se las ingeniarón para dejar a la vista aquello que se quería ocultar. Un texto de Pablo nos orientará en el camino. Quienes hoy están en esta búsqueda no deben dejar de recorrer estas páginas.

Los profetas en buena medida entendieron su tarea como la de desenmascarar la hipocresía y la falsedad de las autoridades de su tiempo. A veces arremetían contra el rey, otras contra los sacerdotes. A veces lo hacían contra los falsos profetas, otras contra los pastores que traicionaban a su pueblo. En todos los casos su mensaje conlleva ese carácter iconoclasta, esa forma de presentar los hechos de modo que se ponga en evidencia el revés de la trama, el entrelineado del discurso. Los profetas son los rebeldes de la Biblia, que en un determinado momento sienten que Dios les da una misión y no escatiman energías para llevarla a cabo. Su discurso supo adaptarse a las distintas épocas. Así encontramos en el período de florecimiento económico de Israel el reclamo por el destino marginal de los pobres (Amós, Miqueas, Isaías 1-39, Oseas). La justicia es su principal reclamo, pero esto va junto al desenmascaramiento de la relación espuria entre el poder religioso y el político. Los profetas no pueden aceptar que mientras se adora a Dios en el templo se someta a humillación a los pobres. Pero van más lejos: les resulta inconcebible que, mientras unos tienen mucho y de sobra, otros se hundan en la miseria y deban endeudarse para poder sobrevivir, incluso perdiendo sus terrenos y finalmente sus vidas por ser entregadas a la esclavitud. Una lectura atenta de estos libros nos muestra que están criticando no la existencia de pobres sino el sistema que los genera. Los profetas no se engañan creyendo que la pobreza es fruto de la pereza o la falta de creatividad para desarrollarse económicamente. Denuncian con vehemencia que de lo que carecen los unos está acumulado en las arcas de los otros.

Sin la fogosidad del profeta, pero con la paciencia de quien tiene tiempo para meditar, los sabios del período postexílico también fueron testigos de injusticias y a su manera denunciaron el discurso oficial que pretendía ignorar los hechos. El libro del Eclesiastés expresa la angustia de quien ve las injusticias y siente que no tiene fuerzas para cambiar esa realidad. El horizonte se cierra sobre él y parece que ya no

hay esperanza; pero igual confía en que hay un tiempo para cada cosa en el plan de Dios. De ese modo transmite un mensaje de esperanza muy sutil, que exige de nuestro esfuerzo para captarlo y no quedar atrapados por su poesía densa y por momentos sumamente agobiante. Su preocupación última es cómo superar la angustia que lo inmoviliza y que por momentos le impide ver la acción de Dios en la historia.

Con su propia personalidad es también el caso del libro de Job. Este fue escrito para desmascarar la teología retributiva que prosperaba entre los círculos de eruditos exitosos que cómodamente convivían en el palacio y al calor del templo. Al autor lo rebela la frialdad con que se trata a aquellos que sufren, especialmente si ese sufrimiento no parece tener ningún sentido. Para los eruditos de su época eran personas condenadas por Dios a vivir en la angustia por sus pecados y no merecían más que el olvido o la compasión. Desde arriba, desde los buenos y exitosos, se juzgaba sin ponerse en el lugar del otro a aquel que llevaba una vida de penurias. En esa forma de ver las cosas escondían una insensibilidad profunda y una incapacidad de ver en el que sufre a un hermano o hermana que necesita de nuestra ayuda y comprensión. El autor espera ganar la simpatía del lector hacia Job, el hombre justo y honesto que vivió una vida de atroces sufrimientos, mientras que aquellos que lo denuncian ocultan su esencial falta de comprensión hacia el dolor ajeno.

El NT está lleno de casos similares. Evocaremos solo al apóstol Pablo cuando nos dice que «lo necio del mundo escogió Dios, para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo para avergonzar a lo fuerte, y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es...». En otras palabras, el apóstol está diciendo que aquellos que gobiernan el mundo y lo explican de acuerdo con sus intereses no son los elegidos por Dios para entender el mundo y delinear la vida tal como él la propone. Por el contrario, la verdad de Dios se construye al margen de la sabiduría interesada de los fuertes y poderosos, y se consolida en aquellos que ellos olvidan y desprecian.

El creyente de hoy en muchos casos encontrará que las explicaciones de la realidad suelen ocultar una insensibilidad que por momentos llega al cinismo y la crueldad. Quien repase las explicaciones técnicas de las inmorales condiciones en que se gestaron y aún continúan gestándose las deudas externas de los países pobres seguramente sentirá que estamos necesitando una nueva generación de profetas y sabios que digan a voz en cuello, en las calles o en la tranquilidad de un aula, que hay que mirar el reverso de la historia para entender su verdadera trama. Como aquellos hombres, pero con palabras nuevas, es imprescindible organizar la esperanza y darle forma en los pueblos. La tarea de decir aquello que no gusta o de poner en evidencia

los dobles discursos es tan necesaria hoy como lo fue en tiempos de Isaías.

3. *Justicia de Dios y justicia humana*

En tiempos antiguos la justicia divina y la humana iban de la mano porque el ser humano se había apropiado de Dios. Así el monarca era no solo el representante de Dios, sino también el ejecutor de sus deseos, los que normalmente coincidían con sus propios intereses. De modo que, cuando el rey sentenciaba justicia, su decisión era asumida como la decisión divina. Si alguien osaba dudar de esa vinculación allí estaba el mismo rey y su ejército para hacer respetar el orden jurídico llamado divino.

Esta relación fue cuestionada ya en aquellos tiempos y muchos textos de la época muestran que no todos aceptaban que los deseos de los poderosos debían entenderse como coincidentes con los de Dios. En el caso de la Biblia, es claro que la promulgación de las leyes en el Sinaí (Éx 19,1- Nm 10,11) conlleva la intención de establecer un cuerpo legal dado por Dios para que lo administren los seres humanos. Pero desde el momento en que estas leyes son dadas han de someterse también a ellas los reyes y los poderosos, aunque la historia posterior muestra que hicieron todos los esfuerzos posibles para domesticarlas y ponerlas a su servicio. Sin embargo, podemos decir que a partir del establecimiento de este cuerpo legal objetivo queda establecido que la justicia de Dios se aplica a todos y que el rey, juez o sacerdote deben administrarla, pero que no son sus propietarios ni sus intérpretes exclusivos. Dios se reserva la última palabra en este campo.

El Decálogo (Éx 20,1-21; Dt 5,6-21), el llamado Código de la Alianza (Éx 20,22-23-33) y el resto de las leyes que la narración ubica como promulgadas en el Sinaí muestran una firme confianza en la posibilidad de hacer justicia. Al promulgarlas y darlas al pueblo, expresan la idea de que es posible organizar una sociedad que se rija por leyes justas y susceptibles de ser cumplidas. En el otro extremo de esta posición encontramos la literatura apocalíptica, surgida al calor de fuertes frustraciones sociales o en el contexto de invasiones que diezmaron a Israel, o de persecuciones que condujeron a la muerte a miles de creyentes. Esta literatura descree de la posibilidad de la justicia humana en el momento presente y proclama la justicia divina como último recurso para entender el sentido de la historia. Si los poderosos no pueden ser juzgados y si los pobres y perseguidos deberán seguir sufriendo opresión y escarnio pues no se prevé la posibilidad de la justicia dentro del marco de la realidad social, política y jurídica, entonces no queda otro espacio que el tiempo final y definitivo en el cual solo Dios tiene poder para delinear la realidad. No es que se des-

crea de que Dios tenga el poder en el aquí y ahora, sino que se asume que en el presente no se entiende en plenitud el modo de obrar de Dios y que hay que esperar para llegar a comprender su plan en forma definitiva. No es ajeno a esto que en algunas formas de la literatura apocalíptica se asuma que todavía estamos en un tiempo donde continúa la lucha entre Dios y su adversario, sea caracterizado como Satanás, la bestia o el pecado humano.

De todos modos, la apocalíptica presente en la Biblia presupone siempre el triunfo final de Dios o de Cristo, aunque haya un tiempo de incertidumbre para los creyentes. Es así en los textos de Joel (esp. 4,9-14), donde la convocatoria a una supuesta batalla tiene un vencedor ya determinado, y lo mismo encontramos en el NT en los casos de Mt 23-25 y de Mc 13, donde el tiempo de confusión previo al final no es una puja entre fuerzas iguales sino las primicias del triunfo de Cristo.

El creyente de hoy debe buscar entre estos dos modelos una fórmula que le permita definir su posición frente a un dilema que se le presenta como ineludible: por una parte, la esperanza de construir la justicia plena por manos humanas; por la otra, la desesperanza que lleva a no ver otra salida que el juicio final para que los transgresores de las normas de convivencia reciban el castigo correspondiente. A lo que debe agregarse que el castigo del culpable no repara la injusticia ya cometida ni alivia el dolor sufrido, por lo que la búsqueda debe darse más en el plano de la prevención de las desigualdades que en el del castigo. En este sentido es importante señalar que el AT supone que los actos de Dios son justos y obran para evitar la injusticia incluso en los casos en que esta podría ser cometida por el mismo Israel. Dios actúa no solo contra sus enemigos y contra aquellos que oprimen a su pueblo, sino que también dirige sus planes para frenar o aun castigar a Israel en la medida en que no cumple con las promesas acordadas desde antaño. Hay una suerte de acción preventiva si entendemos los actos de Dios como aquellos que evitan que la injusticia llegue a cumplirse.

La relación entre justicia de Dios y justicia humana puede verse también en un texto fundamental como es el Apocalipsis de Juan. Hacia el final anuncia la irrupción de un cielo y tierra nuevos y la nueva Jerusalén, la ciudad donde Dios ha de juzgar y gobernar plenamente al mundo. Allí se describe esta nueva realidad como aquella donde no habrá «lágrima de los ojos de ellos, y ya no habrá muerte, ni habrá llanto, ni clamor ni dolor, porque las primeras cosas pasaron» (Ap 21,4). La intención del texto es describir la realidad tal como Dios la quiere, pero para ello recurre a imágenes del presente histórico. Las lágrimas y la muerte no son figuras ajenas a la experiencia humana, sino que, por el contrario, se las utiliza porque expresan bien lo

que están viviendo esos creyentes. De modo que la ausencia de muerte y dolor es una expectativa deseada pero no cumplida en la realidad cotidiana, más aún, negada sistemáticamente. En consecuencia, el texto apocalíptico está anunciando el mundo que vendrá –del cual no tiene una experiencia concreta– por contraste con el actual, tal como lo padece y al que no puede cambiar en lo inmediato. No se anhela una justicia escatológica por vocación, sino porque la justicia humana queda postergada de tal manera que no se ve otra alternativa posible. La salida pertenece al más allá, pero el referente inmediato es siempre la vida en el aquí y ahora, en el lugar que eligió Dios para que vivamos su plan.

4. *El compromiso personal con el plan de Dios*

La Biblia cuenta la historia de hombres y mujeres que asumieron un compromiso frontal con el plan de Dios. En muchos casos este compromiso fue asumido luego de ser rechazado explícitamente. Moisés antepone cuatro razones para no asumir el liderazgo del pueblo (Éx 3,11-17), Jeremías no se siente capacitado para la misión (Jr 1,6), Jonás huye en la dirección opuesta al lugar al que Dios lo envía (Jon 1,2-3). El NT tiene una dinámica más compleja para esta resistencia expresándose más en actos de incredulidad y rechazo de aquellos que ya están dentro del grupo de seguidores: ven un fantasma en lugar del Señor y dudan de él (Mt 14,26-30); Pedro lo niega tres veces (Mc 14,66-72); las multitudes no terminan de asumir el ministerio (Lc 14,25-33). La experiencia del apóstol Pablo es otro ejemplo de resistencia al plan de Dios. Pablo era un perseguidor de aquellos a los que luego se iba a unir para expandir la fe que los convocaba.

En otros ejemplos los personajes ejercen su misión silenciosamente, casi sin darse cuenta de que están trabajando para Dios. Las parteras que salvaban a los niños hebreos (Éx 1) cumplieron un papel central en la preservación de la vida y el fortalecimiento del pueblo de Israel en Egipto. Rajab la prostituta posibilitó la conquista de Jericó y así los israelitas dejaron el desierto para comenzar a ocupar la Tierra prometida (Jos 2). Ciro el Persa ordena reconstruir el templo de Jerusalén, sin saber que está siendo un instrumento de Dios para que su plan se lleve a cabo (Esd 1,1). El NT tiene también su propia forma de mostrar a los hombres y mujeres de Dios. Estos son los que oyéndolo siguen a Jesús (Mt 4,19-25), los que lo aclaman al entrar en la ciudad (Mt 21,1-11), los que lo buscan (Jn 6,22-24), aquellos que se unían en torno a la fe (Hch 2,43-47). Se podrían multiplicar los ejemplos. Lo que es evidente es que las narraciones bíblicas nos muestran a personas que asumen el compromiso de vivir de acuerdo con la propuesta de Dios, más allá de sus propias limitaciones, deseos y claridad sobre la tarea a realizar. Y que es-

tos eran hombres y mujeres comunes, con dudas y debilidades, capaces de grandes sacrificios, pero también proclives a huir atemorizados ante un desafío. Personas no exentas de las faltas que podemos encontrar en nosotros mismos cuando nos miramos con algo de objetividad.

La pregunta entonces que nos hacemos es: ¿Cómo puede el creyente de hoy sumarse a la misión de Dios en forma efectiva, y cuál puede ser el papel de la Biblia en ese proyecto? La respuesta a esta pregunta es muy personal y no hay recetas que puedan abarcarla. Cada creyente tendrá que encontrar su propio camino, el que el Señor haya puesto delante de él. Pero sí es posible señalar algunos puntos que ayudan a reflexionar sobre esto y a delinear alternativas posibles. Vamos a señalar tres aspectos que consideramos centrales.

El *primero* tiene que ver con la aproximación final a los textos. Luego de haberlos estudiado y analizado con detenimiento, es necesario recordar que los textos bíblicos son producto, no del esfuerzo por describir la historia ni por transmitir una determinada ciencia o sabiduría, sino que son testimonios desde la mirada de la fe a la historia del pueblo de Israel o a la de la naciente Iglesia cristiana. Son los ojos del que busca más allá de la superficie lo verdaderamente importante en la historia, aquellos sentidos ocultos a simple vista o a veces tan cerca de uno que los pasamos de largo. En el caso de los textos esto supone el esfuerzo de superar la anécdota narrada para captar la dirección del mensaje, la orientación que nos muestra el rumbo da más que el hecho en sí mismo. Por eso esta lectura es una mirada desde una fe que hace esfuerzos por superar los límites estrechos de la lectura habitual. Esta mirada debe situarse siempre en la vereda de enfrente y ha de descolocar a los que esperan una mera repetición de fórmulas recibidas.

El *segundo* aspecto es producto de comprobar que casi no hay texto en la Biblia que no haya sido producido por una comunidad. Casi no hay autores individuales, y cuando los hay estos se dirigen a una comunidad, de modo que escriben teniendo como referente un lector grupal. Con esto se nos está señalando que la lectura privilegiada es la que se hace en grupo o en referencia a un grupo. En cierto sentido se ha exagerado un poco cuando se dice que Dios *me* habla a través de las Escrituras. El énfasis, por el contrario, debería ponerse en Dios *nos* habla por ellas. Esto tiene consecuencias hermenéuticas importantes desde el momento que toda lectura supone un ámbito receptor, un lugar desde donde se lee. A la vez esta lectura no anula el encuentro personal con la Palabra sino que le da un marco referencial para que se haga más profunda. En este punto es necesario insistir –tal como lo hicimos en el anterior– en que no siempre la comunidad de referencia desde la que se lee responde a la que el propio texto exige. La Biblia es Palabra de

Dios para todos, pero es un texto que se entiende mejor cuando se lo lee desde el lugar de los marginados, de los pobres, de los que son acallados, de las víctimas. Curiosamente, las buenas noticias a los pobres no deberían ser malas noticias a los ricos si estos son creyentes y ansían que las injusticias se acaben y que las riquezas de la creación sean disfrutadas por todos. Sus páginas son una invitación a repensar las opciones, los caminos, las metas.

El *tercer* aspecto a comentar es el de aprender al leer el texto bíblico en el contexto de la realidad que vivimos. Esto no es un menoscabo de sus potencialidades, pues fue escrito como un texto fuertemente contextual. Por el contrario, es una forma de permitir extraerle un sabor que de otro modo puede quedar oculto bajo un manto de solemnidad. La Biblia fue escrita para ser leída en medio del trajinar de la vida, en sus luchas o en su tiempo de sosiego, entre las lágrimas o en la plenitud del gozo. Nada más ajeno a ella que el pensamiento esterilizado de las manchas y los claroscuros de la vida. Este contexto puede ser social o personal, puede ser político o cultural, pero es el ingrediente sin el cual la lectura peligra en tornarse un caminar en círculos, arribando luego de muchos esfuerzos al mismo lugar en que nos encontrábamos al comenzar y con las manos casi vacías. Este leer el texto desde ningún lugar no deja de ser una falacia desde el momento en que siempre se lee a partir de determinadas coordenadas sociales, culturales, políticas. De lo que se trata es de hacerlas conscientes para que más que quedar presas de ellas podamos adultamente elegir el lugar desde donde vamos a comprender las Escrituras.

Leer la Biblia desde la fe, en el marco de una comunidad y con referencia al contexto en que Dios nos ha puesto, no nos asegurará que nuestras interpretaciones sean las correctas –¿eso quién puede asegurarlo?–, pero sin duda enriquecerá nuestra comprensión del plan del Señor y nos invitará a estar dispuestos a dejarnos llevar por él. Descubriremos que el mensaje puede conducirnos a lugares que quizá nunca imaginamos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bovatti, P., *Ristabilire la giustizia* (Analecta Biblica 110), Roma 1986.
- Epszstein, L., *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible* (Études Annexes de la Bible de Jerusalem), Cerf, París 1983.
- Jaramillo Rivas, P., *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas* (Institución San Jerónimo. Tesis y Monografías 26), Verbo Divino, Estella 1997.
- Nardoni, E., *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Verbo Divino, Estella 1997.
- Sicre, J. L., *El clamor de los profetas a favor de la justicia*, SM, Madrid 1988.

Globalización y Sagrada Escritura

Un enfoque desde el Evangelio

Ricardo Jiménez González

...y toda lengua proclame para gloria de Dios Padre: Jesucristo es el Señor (Flp 2,11)

La globalización: un fenómeno complejo

La palabra «globalización» se ha puesto de moda. Usada en forma frecuente en los medios de comunicación así como por los diversos autores que hablan de ella, no siempre se definen y precisan muy bien sus contenidos y sus límites. A veces suele identificarse solo como un proceso económico de alcances mundiales dentro del esquema capitalista del mercado. Otros extienden su influencia a la cultura, la política y a la misma sociedad. Tampoco existe unanimidad en la designación, puesto que algunos hablan de «mundialización»¹ y hasta existen los «escépticos» que niegan su existencia aduciendo que solo se trata de un discurso vacío².

Si precisar su significado es bastante difícil, resulta aún más problemático señalar sus comienzos y marcar su evolución. Mientras que para la mayoría se trata de cambios que nacen pasada la mitad del s. XX, especialmente luego de la caída del Muro de Berlín, para otros «el dilema no es nuevo»³ y habría que situarlo en la última década del s. XV, al verificarse el aumento en la productividad del trabajo y un nuevo orden económico mundial.

Sea lo que fuere, y aunque las opiniones están profundamente divididas, lo cierto es que se trata de un proceso complejo e inexorable cuyas consecuencias se dejan advertir muy fuertemente en América Latina. Si bien la globalización no se agota en lo económico, es precisamente a partir de la unificación de los mercados mundiales, sobre todo por el avance tecnológico en las comunicaciones y en la informática, lo que provoca una serie de interrelaciones entre los países y, dentro de ellos, entre los factores de la producción que movilizan

ingentes energías y con ellas se difunden los valores, pero también los contravalores, de todo un sistema global que afecta a la sociedad en su conjunto.

Así, por ejemplo, se ha definido la globalización «como un fenómeno de interrelación por sectores, factores o realidades, en el que se ven involucrados dos o más actores a nivel internacional, conformando una problemática o un sistema común y compartido»⁴. Por su parte Aguer ha dicho de la globalización que «se trata de un proceso de interconexión financiera, económica, social, política y cultural, acelerado por la facilidad de las comunicaciones y especialmente por la incorporación institucional de tecnologías de información y comunicación»⁵.

R. Petrella dice: «La globalización es el creciente proceso homogeneizador a escala planetaria, potenciado por las innovaciones científico-tecnológicas, que afecta a todos los actores (Estado-nación, organizaciones internacionales no gubernamentales, empresas transnacionales) y a todos los factores (político, económico, social, cultural, etc.) presentes en el sistema internacional, generando consecuencias ambivalentes: integración e incluso uniformidad, pero también conflicto por la exclusión y resistencias de los particularismos locales que enfrenta»⁶. En esta visión de la globalización se dejan entrever algunos conceptos que es necesario analizar con más detenimiento.

Luces y sombras de la globalización⁷

a) En primer lugar, el complejo sistema de relaciones internacionales se ha visto afectado por el fenómeno de la globalización. El «Estado de bienestar» que gestionaba el bien común de los ciudadanos a través de la prestación de servicios básicos, como la educación, la salud, la

seguridad y otros, se ha visto debilitado por presiones externas e internas. Los sistemas decisionales de los países soberanos entran en crisis por la mundialización de los flujos financieros y de las grandes corporaciones. Allí donde el Estado estaba presente en actividades económicas estratégicas tuvo que dejar paso a la empresa privada. Por otro lado, sufre el ataque de localismos, muchas veces violentos. A este nuevo modelo, con un Estado-nación debilitado y fragmentado, se lo ha denominado neoliberalismo capitalista de mercado. No debe llamar la atención, pues, que las organizaciones económicas transnacionales sean hoy más grandes y poderosas que los mismos Estados.

Por una parte, este proceso tiene sus ventajas, como la mayor eficiencia en la gestión de la empresa privada frente a la pública, la internacionalización del conocimiento y de las tecnologías que sustentan el desarrollo, el acceso a nuevos bienes y servicios; pero, por la otra, grandes sectores de la sociedad en América Latina han sido excluidos de la participación en estos beneficios. Lo expresa muy bien Juan Pablo II: «La globalización, que ha transformado profundamente los sistemas económicos creando posibilidades de crecimiento inesperadas, ha hecho también que muchos se hayan quedado al borde del camino: el desempleo en los países más desarrollados y la miseria en una gran parte de los países del hemisferio sur siguen manteniendo a millones de mujeres y hombres al margen del progreso y del bienestar»⁸.

Las sucesivas crisis de la deuda externa, el comercio desigual, el incremento de las tasas de interés (vía medición del riesgo-país), las políticas proteccionistas en los países del llamado Primer Mundo, la fuga de divisas, los créditos condicionados a la adquisición de productos o servicios producidos exclusivamente en el país que otorga el crédito, son otras tantas consecuencias de este «fundamentalismo» de mercado que hipoteca gravemente el futuro de los pueblos de América Latina⁹. Como dice Robert Solow, premio Nobel de Economía: «¡Ah, sí, la globalización! Es una maravillosa excusa para muchas cosas»¹⁰.

b) En segundo lugar, este proceso ligado a una nueva concepción del sistema financiero y económico internacional y que Aldo Ferrer denomina «Tercer Orden Mundial»¹¹ es ambivalente y extremadamente dualista. Frente a las reformas estructurales en las economías de América Latina con el consiguiente incremento de la productividad, la estabilidad cambiaría, el alejamiento del fantasma de la inflación, se han generado como contrapartida otros fantasmas: la recesión y como producto de ella el desempleo crónico y estructural que genera la exclusión social. «La emergencia de una sociedad postindustrial y de servicios, así como los requerimientos de niveles crecientes

de educación y capacitación para acceder a empleos, van ahora de la mano de un triple desanclaje: crecimiento sin empleo, sin distribución del ingreso y con ahondamiento de las desigualdades o configuración de una sociedad dual o de dos velocidades»¹².

Pero la exclusión social de gran parte de la población de América Latina, que provoca la pobreza y la marginalidad (y donde la mayoría de los pobres son niños), no debe analizarse solamente desde el punto de vista de la falta de ingresos que no supera el umbral de las necesidades básicas insatisfechas. La globalización no solo «excluye» sino que ha creado un mecanismo perverso para mantener y acrecentar la tasa de ganancia de las empresas: el desempleo sistemático o estructural. «...mientras se repite el estribillo oficial, prioridad a la creación de puestos de trabajo, las empresas (generalmente muy rentables) que despiden masivamente mejoran su cotización en la Bolsa *justamente por ello*, en tanto sus directivos proclaman que su modo de gestión preferido es la reducción de los costos laborales, o sea los despidos en masa. Cada día hay una lista de ejemplos.»¹³

Por estos motivos, la pobreza que generan los mecanismos excluyentes propios del fenómeno globalizador debe interpretarse fundamentalmente como «privación de capacidades». Dice el premio Nobel de economía 1998, Amartya Sen: «La pobreza puede identificarse de forma razonable con la privación de capacidades; el enfoque centra la atención en las privaciones que son *intrínsecamente* importantes (a diferencia de la renta baja, que solo es *instrumentalmente* importante)»¹⁴. Identifica entre estas capacidades básicas el acceso a la educación, a la salud y sobre todo a un empleo permanente, sin las cuales se ve gravemente afectada la libertad de la persona. «Existen abundantes pruebas de que el paro produce muchos efectos trascendentales, además de la pérdida de renta; entre ellos se encuentran los daños psicológicos, la pérdida de motivación para trabajar, de cualificaciones y de confianza en uno mismo, el aumento de las enfermedades y de la morbilidad (e incluso de las tasas de mortalidad), la perturbación de las relaciones familiares y de la vida social, el aumento de la exclusión social y el empeoramiento de las tensiones sociales y de las asimetrías entre los sexos»¹⁵.

c) En tercer lugar, hay «crisis de sentido e identidad en lo cultural». Si bien es cierto que el avance en las telecomunicaciones y en los medios audiovisuales de masa promueven una cultura más abierta y mayor poder de elección, haciendo del mundo «una aldea global», no es menos cierto que la manipulación de la información ha generado una especie de uniformidad de pensamiento, «el pensamiento único», transformando el proceso de la globalización en una ideología. Hay quienes ven en

esto el diseño de una estrategia mundial coordinada y fomentada por organizaciones ligadas al poder mundial¹⁶.

«Una ideología es un conjunto de proposiciones cuya función es la de legitimar una determinada posición y/o proponer pautas de acción o no-acción basada en una particular deformación de dicha realidad. Llegados aquí, creo que conviene distinguir entre lo que sería *globalización*, es decir, ese proceso de economía sin fronteras, y lo que sería *globalismo*, es decir, una ideología que subraya en exceso dicho proceso sin sacar consecuencias de los aspectos que lo complementan, a saber, las fronteras en la economía o de los aspectos que mejor la explican, a saber, quiénes ganan y quiénes pierden gracias al proceso de globalización.»¹⁷ Esta ideología sustentada en el esquema neoliberal favorece el desarrollo de un individualismo postmoderno, acentuado por el consumismo (*el homo consumptor*) y caracterizado por la pérdida del sentido de solidaridad. Podría decirse que la respuesta siempre presente a los cuestionamientos de la globalización es «TINA: There Is No Alternative».

«La experiencia nos dice que esa ideología y las políticas económicas y culturales que inspira, provocan o agudizan nefastas consecuencias sociales deshumanizantes, como son el desempleo estructural y la expulsión del sistema (económico, político, educativo...) global, de grandes mayorías de hombres y mujeres, y aún de países y regiones enteras del planeta (como África negra). Entonces, más que de verdadera universalización habría que hablar de la globalización de la exclusión.»¹⁸

Las paradojas de la globalización también han provocado su impacto en la cultura y en lo cultural. El exceso de información, el bombardeo de imágenes, la banalización y trivialización de los valores fundamentales que ha generado dan lugar a un nuevo imaginario, marcado por la incertidumbre, el temor y la acriticidad. «La lógica misma de la globalización, con la economía como fuerza motriz, exige una homogeneización de la cultura, de la producción, y de la vida. La globalización parece admitir la diversidad cultural siempre y cuando entre dentro y al servicio de la subcultura dominante que la globalización está intentando crear en todo el mundo. Como resultado de ello, las culturas diversas de pueblos y naciones se están convirtiendo cada vez más en piezas de museo. Por otro lado, el proceso mismo de homogeneización cultural inherente a la globalización ha llevado al renacimiento y reafirmación de identidades culturales, étnicas y religiosas. El resultado final es un mundo donde los conflictos y la fragmentación aumentan.»¹⁹

La erosión de los valores tradicionales y la transformación de las creencias han desplazado el imaginario urbano hacia nuevas formas

de desencanto, hedonismo y relativismo. La dinámica de la globalización ha creado el «hombre light», la cultura del zapping y la búsqueda de la satisfacción inmediata. A esta homogeneización cultural Benjamin Barber llama la «cultura McWorld»²⁰.

Me parece oportuno finalizar esta sección con una síntesis de todo lo visto más arriba, transcribiendo las *características de la globalización* según las describe el P. Iriarte:

«1. Desarrollo y expansión de las nuevas tecnologías de comunicación, de interacción y de acumulación del capital.

2. Transnacionalización de la economía y formación de grandes bloques y mercados comunes, con anulación de barreras aduaneras y circulación libre de todos los productos a nivel mundial.

3. En el campo del conocimiento, valoración de la ciencia aplicada, como principal factor de desarrollo (sociedad del conocimiento).

4. La problemática ecológica percibida, no ya como desafío local, sino como problema transnacional.

5. El concepto de soberanía de los países ha ido perdiendo peso. Hay un reconocimiento, cada vez mayor, de la interdependencia de los países y una fuerte tendencia para aceptar la hegemonía de las naciones con tecnologías más avanzadas.

6. Estamos entrando en la cultura de lo efímero. Los cambios llegan cada vez con más rapidez. El ejemplo más impactante, a nivel popular, es el de la informática»²¹.

La globalización de la solidaridad

¿Qué hacer frente a esta situación? ¿Habrá que satanizar la globalización? Por otra parte, no pueden desconocerse los aportes concretos y positivos que esta dinámica mundial ha traído consigo. Solo un análisis sereno, un discernimiento detenido y profundo pueden acercarnos algunas respuestas, aunque sean provisionarias.

Por lo pronto, lo primero que habría que tener en claro es considerar la globalización como un medio y no como un fin en sí misma. Es un potente medio por el cual las fuerzas económicas, tecnológicas y culturales con sus flujos de riqueza, de progreso y de nuevos conocimientos tienen la oportunidad de llegar a todos los rincones de la tierra, impensable en tiempos pasados por las barreras arancelarias y aduaneras, además de las ideológicas. Con esta mirada, la globalización puede convertirse en una oportunidad para explorar *otra humanidad*, siempre que esta interdependencia se transforme en solidaridad deseada²².

Superar el *pensamiento único*, tejer redes de conciencia y acción social, en especial en las comunidades más dinámicas de América

Latina, pueden ser caminos hacia metas y objetivos alcanzables y no menos urgentes como la erradicación de la pobreza extrema, el combate a la mortalidad y morbilidad evitables, sobre todo la infantil, el acceso a la educación básica, a la salud, a la vivienda digna y a un trabajo estable. De la *exclusión a la cooperación*. «¿Cuál es el costo de la erradicación de la pobreza? Solo alrededor del 1% del ingreso mundial y no más del 2% al 3% del ingreso nacional en todos los países, salvo los más pobres. Por no ser inevitable, la pobreza debe ser relegada a la historia, junto con la esclavitud, el colonialismo y la guerra nuclear.»²³

«Los defensores del orden neoliberal afirman que, en último término, generarán muchos más ganadores que perdedores porque el crecimiento económico proveerá un día lo suficiente para todos y a todos incluirá en sus recompensas. Todos seremos beneficiarios. Esta afirmación aparece constantemente en los textos, desde los del Fondo Monetario Internacional hasta los de la Cámara Internacional de Comercio, y sirve de justificación a políticas duras, a despidos y al sufrimiento humano en general que se corregirán en algún radiante futuro. Esta afirmación es mentira. La política del s. XXI no se ocupará del reparto del pastel, como ocurrió en la era del Estado del bienestar posterior a la segunda guerra mundial; ni siquiera se ocupará de quién pueda dar órdenes a quién. La política girará en torno a la empresa de enorme gravedad de seguir vivo.»²⁴

Es claro, entonces, que la solución a los numerosos y graves problemas que la globalización plantea al mundo moderno no puede llegar por los caminos tradicionales. Los países más poderosos de la tierra debieran replantearse no solo la cuantía de la ayuda a las regiones más necesitadas, sino la naturaleza misma de aquella ayuda. Se impone una revisión urgente de los sistemas financieros, hoy predominantes, que privilegian la especulación con su secuencia de transacciones virtuales a la efectiva generación de bienes y servicios al alcance de todos los sectores, especialmente los más desprotegidos. El *fundamentalismo de mercado* al servicio de una *economía de casino* debería evolucionar hacia modelos de desarrollo fundados en el siguiente principio: invertir en *capacidades humanas* es apostar al futuro de un mundo más justo y más humano. Se trata en definitiva de revalorizar la *centralidad de la vida humana*.

«Cuanto más global es el mercado, tanto más debe equilibrarse mediante una cultura global de la solidaridad, atenta a las necesidades de los más débiles.»²⁵ Precisamente el Papa ha sido una de las voces más fuertes para señalar las consecuencias negativas de la globalización, al tiempo que la considera como *un signo de los tiempos* que es necesario discernir en toda su profundidad²⁶. Insiste el San-

to Padre en que una vocación particular de la Iglesia en América Latina es contribuir *a crear una verdadera cultura globalizada de la solidaridad*. Y el especial servicio que la Iglesia puede prestar a la comunidad latinoamericana es presentando su visión moral de esta problemática que «se apoya en las tres piedras angulares fundamentales de la dignidad humana, la solidaridad y la subsidiariedad»²⁷.

¿No será el momento de descubrir a partir de la fuerza de la fe de la Iglesia de América Latina nuevas utopías motivadoras de la dignidad del hombre, superadoras de una mera visión economicista de la historia? Utopías como las que ha cantado Pedro Casaldáliga:

«la noche de los pobres está en vela
y el dueño de la tierra ha decretado
abrir todos los surcos y graneros
porque el eón del lucro ya ha pasado»²⁸.

«Den al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios» (Mt 22,21)²⁹

Si la Palabra de Dios debe iluminar toda la existencia humana, la reflexión bíblica no puede estar ausente ante realidades como las descritas más arriba.

Como es de suponer, el término *globalización* no existe en la Biblia. Sin embargo, en la historia del Pueblo de Dios (y de la redacción de los libros sagrados) se dan múltiples situaciones que se asemejan esencialmente con los problemas y desafíos que plantea la globalización. Releer estos textos a la luz de las nuevas realidades constituye no solo un ejercicio de fidelidad a la tradición bíblica, sino una necesidad apremiante para las comunidades cristianas de América Latina.

Así, por ejemplo, en el AT encontramos textos sumamente interesantes para estas relecturas y actualizaciones de la Palabra de Dios, como el de *Dt 30,15-20*, que plantea el recto discernimiento ante la ambigüedad de la existencia humana: la vida y la felicidad, la muerte y la desdicha, dependen de la aceptación o el rechazo a los mandamientos del Señor. Este texto, que se encuentra dentro del último discurso de Moisés, fue escrito probablemente en la época del exilio y muestra que la Palabra de Dios siempre es liberadora y da la vida: *Elige la vida, y vivirás, tú y tus descendientes...* (Dt 30,19).

En esta misma línea, el *Sal 1* contrapone la conducta de los justos a la de los malvados con una serie de imágenes que estructuran la teología de los dos caminos: *¡Feliz el hombre... que se complace en la ley del Señor y la medita de día y de noche!; ...porque el Señor conoce el camino de los justos, pero el camino de los malvados termina mal* (Sal 1,1-2.6).

En *1 Sm 8* se advierte la tensión que provoca una de las transformaciones sociales más impresionantes en la historia de Israel: el paso

de la organización tribal a la monarquía. El texto conserva las huellas de diferentes estratos y fuentes, pero lo que nos interesa destacar aquí es el clamor popular por tener un rey para *ser igual a las otras naciones* (cf. 1 Sm 8,20), a pesar de la advertencia de Samuel de los derechos del rey sobre el pueblo (cf. 1 Sm 8,10-18). ¿Por qué Israel quiere pasar del modelo de sociedad tribal, en cierto sentido inédito, más igualitario y fraterno, a un modelo político *globalizado*? Las causas son múltiples y complejas, pero la presencia de pueblos vecinos (en especial, los filisteos), en guerra permanente con Israel, con tecnologías y sistemas de guerra más modernos, llevó a un grupo de dirigentes a pensar que la instauración de la monarquía (como en las otras naciones) permitiría responder más eficazmente a las situaciones nuevas que la realidad planteaba. Esta elección no fue gratuita para el pueblo de Israel, como la historia posterior se encargó de demostrar: *(el rey) exigirá el diezmo de los rebaños, y ustedes mismos serán sus esclavos* (1 Sm 8,17). ¿Era razón suficiente la invasión de los filisteos para que el pueblo pidiera un rey? ¿Estaba el sistema tribal en condiciones de afrontar y superar estas dificultades? La respuesta no es sencilla. Algunos exégetas (entre ellos, Carlos Mesters³⁰) opinan que el libro de Samuel deja claro que no era necesaria esta transformación, aunque reconoce que la sucesión de Samuel generó una serie de problemas y que la fuerza de los hechos pudieron más que el prestigio del último juez y primer profeta. *Quaestio disputata*.

Debería continuar con los textos que se refieren al reinado de Salomón (1 Reyes, especialmente los caps. 10 y 11); el ciclo de Elías (con particular detenimiento en 1 Re 18,20-40); la actividad profética de Jeremías y Amós; los aportes extranjeros a los libros sapienciales (como los caps. 23 y 24 de Proverbios). O tal vez analizar las situaciones subyacentes en los libros de Esdras y Nehemías (la pureza de la raza y disolución de matrimonios mixtos que evidencian una cerrada oposición a todo lo que viene de fuera) y las reacciones consecuentes en Rut y Jonás; y quizá, por último, la época de los Macabeos con su violenta expresión nacionalista frente a la helenización israelita. Pero no es este el lugar. Quiero detener la mirada en el NT, y dentro de este, en un texto del evangelio de Mateo.

El impuesto debido a la autoridad en Mt 22,15-22 (y sus paralelos en Mc 12,13-17 y Lc 20,20-26) constituye, en mi opinión, un texto paradigmático para la cuestión que aquí se debate.

Tanto Mateo como Marcos y Lucas colocan este relato durante la actividad de Jesús en Jerusalén, muy próxima a su pasión, y en el ambiente de una creciente disputa con las autoridades religiosas de Israel. En el contexto de la última sección narrativa de Mateo, los sumos

sacerdotes y los fariseos quieren tenderle a Jesús una trampa, luego de tres parábolas, particularmente duras (como las de los dos hijos, los viñadores homicidas y el banquete nupcial, cf. Mt 21,28-22,14), donde les reprocha su infidelidad y su falsa religiosidad. Luego de deliberar (los fariseos), deciden enviar a algunos de sus discípulos junto con unos herodianos. Marcos y Lucas parecen sugerir que el envío proviene directamente de los sumos sacerdotes, los escribas y ancianos. Lucas, agrega que se trataba de espías que fingían ser hombres de bien (cf. Lc 20,20).

Los fariseos constituían un grupo de prestigio y amplia popularidad entre el pueblo. Eran respetados y reconocidos, y no pocas veces, como denuncia el evangelio, hacían una ostentación sin pudor de ese *status* (cf. Mt 23,5-7). Inflúan de manera decisiva en la forma de vivir de los judíos, debido a las interpretaciones que efectuaban de la Ley y a las prescripciones que imponían a sus conciudadanos (613 preceptos en tiempos de Jesús), que ellos mismos raramente cumplían en su totalidad (cf. Mt 23,4).

Los herodianos, por su parte, son menos conocidos. Se supone que eran judíos partidarios del rey Herodes Antipas y por lo tanto aliados y colaboradores de los ocupantes romanos, por razones políticas y económicas. Recuérdese que Palestina era una provincia del Imperio romano conquistada en el año 63 a.C. En tiempos de Jesús, Judea estaba gobernada directamente por Roma a través de un gobernador (cf. Mt 27,2), mientras que Herodes Antipas era tetrarca de Galilea (cf. Lc 23,6-7).

«La mención de los herodianos junto a los fariseos resulta sorprendente (cf. Mc 3,6).»³¹ En efecto, ambos grupos estaban enfrentados en razón de sus posturas frente al imperio. Para los fariseos la presencia de los romanos constituía una afrenta a su fe, porque la tierra de Israel pertenecía a Yahvé, y ningún rey extranjero podía disputarle esta soberanía. Por eso esperaban que la llegada del Mesías pusiera las cosas en su lugar. Rechazaban, por lo tanto, el pago del tributo a Roma. Los herodianos, en cambio, seguramente aceptaban pagar los impuestos al Imperio.

La recaudación de impuestos para el imperio estaba *privatizada*. La practicaban habitantes del propio lugar, que ejecutaban esa tarea (por demás odiosa para sus hermanos de raza) a cambio de la participación en esa recaudación. En Palestina se llamaban *publicanos* (cf. Mt 9,9-13; Lc 5,27-28) y eran considerados pecadores públicos y traidores a la patria³².

«El tributo que se pagaba al César era un denario por año y estaban obligados todos los varones entre 14 y 65 años de edad y todas las mujeres entre 12 y 65 años de edad.»³³ Un denario equivalía aproximadamente al valor de una jornada de trabajo (cf. Mt 20,2).

Está claro que los fariseos y herodianos querían tenderle a Jesús una trampa mortal. Luego de algunas palabras halagadoras, que suenan irónicas pero que en realidad son verdaderas respecto de Jesús, lanzan la pregunta-trampa: *¿Está permitido pagar el impuesto al César o no?* (Mt 15,17). Jesús se enfrenta a un serio dilema: «decir sí al pago del impuesto anual per cápita, y perder con ello el respeto y el respaldo de la gente que lo considera un profeta, o decir no, y ser acusado ante las autoridades romanas de incitar a la insurrección»³⁴.

El evangelio dice que Jesús no fue ingenuo. Conociendo su malicia, les reprochó su hipocresía (cf. Mt 22,18), y, utilizando el modo de argumentar de los fariseos, pide que le presenten la moneda utilizada en el pago del impuesto. *Ellos le presentaron un denario* (Mt 22,19b). ¿De qué denario se trataba? «Aunque el denario ordinario usado en Palestina no llevaba ninguna imagen por consideración a los judíos piadosos (Éx 20,4), el empleado para el impuesto per cápita tenía que ser la moneda romana, con la imagen y la inscripción del emperador.»³⁵ Comenta Levoratti que «esta moneda era doblemente odiosa para los judíos piadosos. Ante todo, porque llevaba grabada la efigie del César y por lo tanto violaba la prohibición de fabricar imágenes. Además, porque el pueblo judío estaba sometido al dominio de Roma, y el tributo pagado al César, más allá de su valor puramente material, era un signo humillante de la opresión bajo un yugo extranjero»³⁶.

Ingeniosamente, Jesús les pregunta a quién pertenece esa moneda. *Le respondieron: «Al César»*. Jesús les dijo: *«Den al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios»* (Mt 22,21). Jesús supera el falso dilema y hace que la situación se vuelque en contra de sus adversarios, que se ven desairados. Mateo manifiesta que ellos quedaron admirados (cf. Mt 22,22). Lucas, por su parte, señala que *tuvieron que callarse* (cf. Lc 20,26). Pero Jesús va más allá y establece un criterio de relación con el orden temporal. La moneda con la imagen del César hay que devolvérsela al emperador; pero este no es dueño del hombre, que es imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,27) y por tanto le pertenece solo a Él. El evangelio confirma un concepto fundamental de la antropología bíblica: Dios ha creado al hombre –varón y mujer, iguales en dignidad– con quien puede relacionarse y dialogar. Por eso es posible el respeto y la colaboración en el orden temporal, pero con independencia crítica. En otras palabras, Jesús afirma la *centralidad de la vida humana*. «El César no tiene derecho a exigir lo que le pertenece a Dios, cosas como lealtad, amor y obediencia sin límite.»³⁷

La segunda parte de la respuesta de Jesús es decisiva. Coloca la cuestión de la libertad y la dignidad del hombre en el concierto de toda la tradición veterotestamentaria. Hay que de-

volver el hombre a Dios, es decir, que la vida humana no puede ser objeto de manipulación, ni política, ni económica, ni religiosa. El orden temporal puede ser aceptado en la medida en que está orientado al bien común y respeta la soberanía de Dios sobre los seres humanos. Esto último es lo absoluto, todo lo demás se vuelve relativo. «De ahí que si el Estado llegara alguna vez a reclamar algo de lo que pertenece en exclusividad a Dios, no quedaría otra alternativa que obedecer a Dios antes que a los hombres (Hch 5,29).»³⁸

La relectura de estos textos, en la vida de las comunidades de América Latina, encuentra muchos puntos de contacto entre el episodio del evangelio y las situaciones provocadas por la *globalización*.

También hoy las comunidades se enfrentan con una trampa, que a veces plantea una cuestión de vida o muerte: la tiranía del mercado, que deja a millones de personas excluidas de sus derechos más básicos, como una vivienda digna, un empleo permanente, el acceso a la salud y a la educación; en definitiva, las excluye de su dignidad de personas. Es el *mysterium iniquitatis*.

El mercado, en la era de la globalización, impone reglas que hay que obedecer para no quedar fuera de un supuesto dinamismo del bienestar. Aun así, nunca puede absolutizarse hasta convertirse en un dios; el *fundamentalismo de mercado*, este fenómeno que la globalización ha extendido, si no a todo el mundo, a gran parte de él, constituye hoy la forma más común de *idolatría*, y hay que decirlo con todas las letras: *está condenado por el evangelio*.

¡Al mercado lo que es del mercado, pero a Dios lo que es de Dios! La tensión no es fácil de resolver, ni es sencillo llegar al discernimiento que permita encontrar salidas concretas a este dilema. También aquí resuenan las palabras del evangelio: *En el mundo tendrán que sufrir; pero tengan valor: yo he vencido al mundo* (Jn 16,33b). La cuestión central no es preguntarse si la *globalización* debe existir o no, sino si esta violenta la dignidad de las personas y, en tal caso, cuáles serían los mecanismos de transformación que los cristianos deberíamos poner en práctica.

Esta globalización necesita redención, afirma Jon Sobrino. Y esta redención/salvación tiene que generarse a partir de las víctimas de la globalización. «La salvación supone promesa y, correlativamente, esperanza, pero lo más específico es que nace de lo débil y pequeño: una anciana estéril, el diminuto pueblo de Israel, la pequeña Belén, (una joven virgen), un judío marginal... Lo débil y pequeño está en el centro del dinamismo de la salvación.»³⁹ *...Dios eligió lo que el mundo tiene por necio, para confundir a los sabios; lo que el mundo tiene por débil, para confundir a los fuertes; lo que es vil y despreciable y lo que no vale nada, para aniquilar a lo que vale* (1 Cor 2,27-28).

Pero el dilema debe ser superado sin caer en la trampa que tiende. *Ustedes tienen por padre al demonio y quieren cumplir los deseos de su padre. Desde el comienzo él fue homicida y no tiene nada que ver con la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando miente, habla conforme a lo que es, porque es mentiroso y padre de la mentira* (Jn 8,44). Los efectos negativos de la globalización, como expresión del mal, nunca se presentan como tales, sino bajo la faceta del progreso y del bienestar. *...fingían ser hombres de bien...* (Lc 20,20). Por eso hay que reafirmar una y otra vez la *centralidad de la vida humana*, frente a los mecanismos de exclusión. De manera que «en estos tiempos en que el mercado es el dios al que se rinde pleitesía y hablar de justicia y fraternidad suena trasnochado, los cristianos debemos enarbolar este texto (Mt 22,15-22) como criterio de respeto al ser humano frente a las nuevas fuentes de poder: Al mercado, denle lo que es del mercado; pero las personas humanas, esas solo le pertenecen a Dios»⁴⁰.

Para la fe bíblica no es una cuestión nueva: «La tensión tremenda entre conservar la propia identidad, por un lado, y la integración con las naciones y culturas del mundo, por otro, provocó en la historia bíblica corrientes y políticas distintas y hasta contradictorias.»⁴¹ Mientras tanto, las comunidades cristianas de América Latina oran sin cesar con el salmista:

*¿Hasta cuándo me tendrás olvidado, Señor?
¿Eternamente?
¿Hasta cuándo me ocultarás tu rostro?
¿Hasta cuándo mi alma estará acongojada
y habrá pesar en mi corazón, día tras día?
¿Hasta cuándo mi enemigo prevalecerá sobre mí?
¡Mírame, respóndeme, Señor, Dios mío!
ilumina mis ojos,
para que no caiga en el sueño de la muerte,
para que mi enemigo no pueda decir: «Lo he vencido»,
ni mi adversario se alegre de mi fracaso.
Yo confío en tu misericordia:
que mi corazón se alegre porque me salvaste.
¡Cantaré al Señor porque me ha favorecido!
(Sal 13,2-6).*

NOTAS

1. Tortosa, J. M.^a, «Viejas y nuevas fronteras: Los mecanismos de exclusión», en AA.VV., Foro «Ignacio Ellacuría», *La globalización y sus excluidos*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 51-69.
2. Giddens, A., *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid 2000, pp. 19-31.
3. Ferrer, A., *Historia de la globalización. Orígenes del orden económico mundial*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1996, pp. 11-16.
4. Erramouspe de Pilnik, G., «Algunas cuestiones acerca de la globalización», en AA.VV., *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, San Pablo, Buenos Aires 1999, p. 41. Cf. también Cesare

Frassinetti, *La globalización vista desde los últimos*, Sal Terrae, Santander 2001.

5. Monseñor Aguer, H., *Intervención en la Asamblea Plenaria de la Comisión Pontificia para América Latina*, Roma, 22 de marzo de 2001.

6. Petrella, R., «Los límites de la competitividad. Cómo se debe gestionar la aldea global», Universidad Nacional de Quilmes, Sudamericana, Buenos Aires 1996, citado en AA.VV., *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, San Pablo, Buenos Aires 1999, p. 14.

7. En lo que sigue dependo fundamentalmente del estupendo análisis del Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia, en AA.VV., *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, San Pablo, Buenos Aires 1999, pp. 13-38.

8. Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede*, Vaticano, 10 de enero de 2000.

9. Iriarte, G., O.M.I., *La deuda externa es inmoral*, Guadalupe, Buenos Aires 1999, pp. 7-14.

10. Citado por Monseñor Aguer, H., *Intervención en la Asamblea Plenaria de la Comisión Pontificia para América Latina*, Roma, 22 de marzo de 2001.

11. Ferrer, A., *Historia de la globalización II. La Revolución industrial y el Segundo Orden Mundial*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2000, p. 9.

12. Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia, *op. cit.*, p. 15.

13. Forrester, V., *Una extraña dictadura*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2000, p. 9.

14. Sen, A., *Desarrollo y libertad*, Planeta, Buenos Aires 2000, p. 114.

15. Sen, A., *op. cit.*, p. 122.

16. Salbuchi, A., *El cerebro del mundo. La cara oculta de la globalización*, Ediciones del Copista, Córdoba 2000, pp. 35-68.

17. Tortosa, J.M.^a, *op. cit.*, p. 61.

18. Scannone, J. C., S.J., «La globalización como hecho e ideología», en AA.VV., *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, San Pablo, Buenos Aires 1999, p. 260.

19. Sobrino, J. y Wilfred, F. (eds.), *La globalización y sus víctimas*, Concilium 293 (2001) 685.

20. Citado por Héctor Aguer en su *Intervención en la Asamblea Plenaria de la Comisión Pontificia para América Latina*, Roma, 22 de marzo de 2001.

21. Iriarte, G., O.M.I., *Neoliberalismo, post-modernidad, globalización*, Guadalupe, Buenos Aires 1999, pp. 55-56.

22. Informe Delors, *La educación encierra un tesoro*, Santillana, UNESCO, Madrid 1996, p. 51, citado por García Roca, J., «Globalización económica y solidaridad humana», en AA.VV., Foro «Ignacio Ellacuría», *La globalización y sus excluidos*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 95-126.

23. PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 1997*, Mundi Prensa, 1997, p. 131, citado por García Roca, J., *op. cit.*, p. 117.

24. George, S., *Informe Lugano*, Barcelona 2001, p. 236s, citado por Alegre, X., «El pecado del mundo: el maligno es mentiroso, encubridor y asesino», *Concilium* 293 (2001) 733.

25. Juan Pablo II, *Discurso a los participantes de la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales*, n° 6, L'Observatore Romano del 2 de mayo de 1997, p. 2, citado por Scannone, J. C. S.J., *op. cit.*, p. 285.

26. Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica Postsinodal: Ecclesia in America*, n° 20, San Pablo, Buenos Aires 1999, pp. 28-29.

27. Juan Pablo II, *op. cit.*, n° 55, p. 74.

28. Casaldáliga, P., *Sonetos neobíblicos precisamente*, Nueva Utopía, Madrid 1996, p. 35, citado por García Roca, J., *op. cit.*, p. 126.

29. Las citas bíblicas están tomadas de *El Libro del Pueblo de Dios*, Fundación Palabra de Vida, Paulinas, Madrid 1980.

30. Mesters, C. y Equipo Bíblico CRB, *Lectura profética de la historia*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 47ss.

31. Levoratti, A., *Evangelio según San Mateo*, Guadalupe, Buenos Aires 1999, p. 316. Para lo central de la exégesis del texto de Mateo, sigo esta obra.

32. Cf. Maciel, C. y Lugo, R., *Las trampas del poder. Reflexiones sobre el poder en la Biblia*, Dabar, México 1994, p. 132.

33. Oyín Abogunrin, S., «Lucas», en William R. Farmer; Armando J. Levoratti, Sean McEvenue y David L. Dungan (eds.), *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Verbo Divino, Estella 1999, p. 1294.

34. Leske, A., «Mateo», en William R. Farmer; Armando J. Levoratti, Sean McEvenue y David L. Dungan (ed.), *op. cit.*, p. 1195.

35. Leske, A., «Mateo», *op. cit.*, p. 1195.

36. Levoratti, A., *op. cit.*, p. 317.

37. Howard, V. y Peabody, D. B., «Marcos», en William R. Farmer; Armando J. Levoratti, Sean McEvenue y David L. Dungan (eds.), *op. cit.*, p. 1235.

38. Levoratti, A., *op. cit.*, p. 318.

39. Sobrino, J., *Redención de la globalización. Las víctimas*, *Concilium* 293 (2001) 803.

40. Maciel, C. y Lugo, R., *op. cit.*, p. 137.

41. Benetti, S., *Política, poder y corrupción en la Biblia*, San Pablo, Buenos Aires 1996, p. 424.

Justicia y trabajo en la Biblia

† Enrique Nardoni

El término «justicia» en este artículo no designa solamente la justicia que da a cada uno lo que le corresponde según sus méritos. Incluye también y de un modo especial la justicia liberadora que restaura la persona oprimida a la condición que le corresponde según la dignidad que Dios le ha asignado. El interés de estas páginas es estudiar en la Biblia las directivas y prácticas en favor de los pobres, la crítica de los abusos ejercidos sobre los débiles, la defensa de los oprimidos y la visión de un mundo de justicia y paz.

El término «trabajo», por otra parte, abarca tanto el trabajo profesional como el manual, el intelectual y el físico. El interés principal de este estudio sobre el trabajo en el mundo bíblico está en el impulso al trabajo que Dios ha puesto en la naturaleza humana, las dificultades que el trabajador ha experimentado a lo largo de su historia y el derecho del trabajador como persona humana.

Los dos términos, «justicia» y «trabajo», están íntimamente relacionados, porque se trata del trabajo que proviene de la persona humana que tiene derecho a percibir el fruto de su esfuerzo y a vivir con dignidad. Pero, aunque tengan elementos comunes, tienen también dimensiones propias que merecen ser destacadas. Por eso tratamos los dos temas en partes separadas.

I. Justicia en la Biblia

Justicia en Mesopotamia y Egipto

La preocupación por la justicia en favor de los pobres no nació en Israel, sino que se remonta a las antiguas culturas del Cercano Oriente: Mesopotamia y Egipto. Particularmente importantes a este respecto son el vocabulario y el concepto empleados en la antigua Mesopotamia porque los mismos o los derivados de ellos se encuentran en la Biblia hebrea.

Así, los términos hebreos *mišpāt*, *sedeq* y *mišōr* («justicia», «rectitud» y «equidad») son palabras que los antiguos israelitas tomaron de los semitas del noroeste. Estos a su vez las habían derivado de los antiguos vocablos mesopotámicos *kittum* y *mišarum* («justicia» y «equidad»). Asimismo, los antiguos conceptos mesopotámicos asociados con estas palabras han continuado en los términos hebreos mencionados. En la antigua Mesopotamia, el concepto de justicia estaba vinculado con el orden establecido por el poder divino. Hacer justicia a una persona significaba no solo darle lo que le correspondía por sus méritos, sino también devolverle al rango que la voluntad divina le había otorgado en la sociedad. Por tanto, además de la justicia conmutativa o distributiva, había una justicia liberadora o restauradora. La justicia liberadora se manifestaba en la preocupación del rey por los pobres, las viudas y los huérfanos, así como en los edictos de amnistía (*mišarum* y *andurārum*) que periódicamente promulgaba el monarca, mediante los cuales quedaban canceladas las deudas u obligaciones, se restituían los bienes confiscados y se manumitía a los esclavos. Los antiguos mesopotámicos tenían una base religiosa que cimentaba su preocupación por los desamparados y oprimidos. Esta base estaba expresada en el mito de Atrahasis, según el cual la humanidad había sido creada para reemplazar a los dioses inferiores en su servicio a las deidades superiores. En esta concepción, era esencial que todos los miembros de la comunidad fueran activos en el servicio divino. Le correspondía al rey hacer posible que todos los miembros estuvieran en condiciones de hacer un trabajo eficiente al respecto.

En el antiguo Egipto, el concepto de justicia estaba incluido dentro de la amplia gama semántica del término *maat*, que suele traducirse por verdad-justicia. *Maat* expresaba un concepto constitutivo del pensamiento egipcio. Orden, armonía y cohesión eran sus elementos esenciales. El gobernante debía actuar de

acuerdo con las exigencias de la *maat* manteniendo o renovando el orden del mundo y de la sociedad. Practicar la *maat* significaba poner en acción la honestidad, la justicia y la benevolencia incluyendo la protección a los necesitados, como eran, por ejemplo, la viuda, el huérfano, el hambriento y el desnudo. A partir del primer período intermedio del antiguo Egipto (2150-1700 a.C.) se desarrolló, dentro de la dimensión ética de la *maat*, la conciencia de la dignidad del individuo como imagen divina y se acrecentó la preocupación por el pobre, el huérfano y la viuda. La concepción egipcia de justicia influyó en el antiguo Israel particularmente a través de la literatura sapiencial. Importantes atributos de la *maat* se reflejan en la sabiduría hebrea.

Justicia en el Éxodo y la Alianza

El antiguo Israel exaltó la justicia liberadora ejercida por Dios hacia su pueblo y la usó como modelo para la conducta humana en las relaciones sociales, políticas y económicas. La justicia salvadora de Dios había liberado a Israel de la esclavitud de Egipto conforme a las promesas dadas a los antepasados (Éx 6,6-8; 12,12). Esa acción liberadora se convirtió en paradigma de salvación; un precedente que aseguró la presencia del Creador en la historia en favor de su pueblo. A esa acción liberadora, que podemos llamar prototípica, se refieren el segundo Isaías y el Salmista cuando piden a Dios que libere a Israel de la cautividad en Babilonia. Le piden a Dios que haga activa una vez más la acción salvadora con que creó a su pueblo (Is 51,9-11; Sal 74,11-13).

Cuando Israel, liberado de la esclavitud egipcia, pasó a ser el pueblo de la Alianza, y recibió las condiciones para vivir como pueblo libre al servicio de Dios, se urgió a los israelitas que imitaran la acción liberadora y compasiva de Dios en sus relaciones mutuas. Así, el concepto de justicia liberadora se aplicó a las relaciones humanas. Esto se ve en los códigos que documentan las condiciones de la Alianza de Dios con Israel. Así, el Código de la Alianza (Éx 20,22-23,19), además de exigir, en forma general, justicia y equidad con el pobre, detalla casos en que se debe practicar una justicia liberadora: la liberación del esclavo israelita después de seis años de servicio (Éx 21,2-11); la práctica de préstamo a los pobres sin cobrar interés (Éx 22,25), y el compartir sin cargo los productos del campo y de la huerta en el año sabático (Éx 23,11). El Código de la Alianza fundamenta el deber de ayudar al pobre, a la viuda y al huérfano, en la compasión que Dios manifestó a Israel cuando era extranjero en Egipto (Éx 22,21; 23,9).

El Deuteronomio, por su parte, al hablar de la liberación del esclavo israelita después de

seis años de servicio, añade que el dueño no debe despedirlo con las manos vacías (Dt 15,13-14). El Deuteronomio muestra un gran sentido humanitario con respecto a los necesitados, entre los cuales se cuentan el pobre, la viuda, el huérfano, el extranjero residente y el levita. Establece normas, especiales sobre algunos rubros, como son los préstamos sin interés (Dt 23,19-20), la cancelación de deudas cada siete años (Dt 15,1-6), el diezmo nacional cada tres años a beneficio de los necesitados (Dt 14,28-29; 26,12-15), el no ser minucioso en la recolección de la cosecha para que quede algo para el pobre (Dt 14,19-21) y el compartir los frutos de la tierra en cada cosecha del año (Dt 16,11-21). El Deuteronomio exige de los jueces que juzguen al pueblo con justicia, y que no sean parciales ni acepten soborno (Dt 16,18-19). A ellos se dirige en forma enfática: *¡Justicia, solo justicia, debes buscar!* (16,20). A este respecto incluye una maldición: *¡Maldito quien defraude de sus derechos al emigrante, al huérfano o a la viuda!* (Dt 27,19). El código de Santidad (Lv 17-26), a su vez, exhorta a imitar la santidad de Dios tanto en los actos de culto como en el comportamiento social, particularmente con respecto al pobre (19,10,15), al sordo y al ciego (19,14), al anciano desvalido (19,32), al jornalero (19,13) y al extranjero residente (19,10,33-34). No admite que un israelita sea esclavo de otro israelita (25,39) y establece como ideal la ley del jubileo que incluye la restitución de la tierra a su dueño original cada cincuenta años, si no se hizo antes (25,8-24).

Justicia en los profetas

Los profetas fueron la conciencia social de la nación en nombre de Yahvé, el Dios de la Alianza. Su intervención en la vida social adquirió una mayor relevancia a partir del s. VIII a.C., cuando se agudizaron las diferencias entre las clases sociales. Eran los defensores de los pobres y de los oprimidos. Bien conocidas a este respecto son las acusaciones de Amós y Oseas contra Samaría. Amós, en nombre del Señor, amonestó duramente a los ricos de Samaría porque «vendían al inocente por monedas y al pobre por un par de sandalias» (Am 2,6) y criticó sus actos de culto por estar desconectados de la ética: *Detesto y rehúso sus fiestas... Que fluya como agua la justicia (mišpāt) y la equidad (šēdāqā) como arroyo perenne* (Am 5,21,24). En nombre del Señor, Oseas también se querelló contra Israel diciendo *que no hay fidelidad ni lealtad ni conocimiento de Dios en el país, sino juramento y mentira, asesinato y robo, adulterio y libertinaje, homicidio tras homicidio* (Os 4,1-2). Oseas asoció el concepto de justicia con el de bondad: *Practiquen bondad (jēsed) y justicia*

(*mišpāt*)» (Os 12,7), dando así a la justicia una dimensión salvadora. En Jerusalén, Isaías se hizo eco de las críticas de los profetas del norte, Amós y Oseas, y reprendió a los ricos de la ciudad diciendo: «Cesen de obrar mal, aprendan a obrar bien; busquen la justicia (*mišpāt*), rescaten al oprimido; defiendan al huérfano; protejan a la viuda» (Is 1,17).

Jeremías, a su vez, reactivó la crítica profética contra los actos de culto desconectados de los deberes éticos y retomó el tema de la querrela (*riḇ*) del Señor contra su pueblo. En su discurso contra el templo, predijo la eventual destrucción de Jerusalén a causa, particularmente, de las injusticias sociales cometidas por sus habitantes. Dejó, sin embargo, abierta la posibilidad del perdón poniendo condiciones. Dios los puede perdonar; el profeta dijo: *si ustedes enmiendan su conducta y sus acciones, si juzgan rectamente los pleitos, si no explotan al emigrante, al huérfano y a la viuda, si no derraman sangre inocente en este lugar...* (Jr 7,5-6). Pero como no se cumplieron las condiciones, la justicia punitiva de Dios entró en acción. Pero el castigo no es la última palabra en la historia porque, según Jeremías, Dios dice: *Yo el Señor actúo con bondad (jésed), justicia (mišpāt) y equidad (šedāqā) en la tierra y me complazco en ello* (Jr 9,23). Así, luego que Judá hubo recibido el castigo, Dios tomó la iniciativa de mostrarle su justicia salvadora liberándolo de la opresión de sus enemigos. Así, el segundo Isaías profiere oráculos de salvación en que «justicia», por el juego del paralelismo, equivale a «liberación»: *¡Que las nubes dejen caer la liberación (sedeq) como rocío! ¡Que la tierra se abra y produzca la salvación (yēša') y crezca junto con ella la equidad (šedāqā)!* (Is 45,8). El mismo concepto de justicia liberadora anima la misión del tercer Isaías (Is 61,1-2), encaminada a inspirar la observancia de las obligaciones éticas para con los afligidos. En respuesta al pesimismo creado por una sociedad corrupta, los profetas anuncian una acción divina que transformará el corazón de cada miembro del pueblo elegido y le infundirá un nuevo espíritu para que pueda realizarse el ideal de justicia y de paz (Jr 31,31-34; Ez 11,19; 36,25-27).

Para los profetas, en el centro del proceso histórico hay una fuerza y una voluntad que no pueden ser manipuladas ni sobornadas. Por eso el discurso profético rechaza la domesticación de la historia por un poder pretendidamente absoluto. Si bien no deja de reconocer con profundo realismo que el poder tiene una enorme importancia, insiste en que no es el factor definitivo en lo que respecta al significado último y al resultado final del proceso humano (cf. Is 40,23-24; 41,2-4). Para los profetas, el mundo no se rige únicamente por las pautas de la explotación y la opresión. En el curso de los acontecimientos hay que contar

también con la sorpresa y la novedad que tienen su origen en Dios y que terminan por infundir vida nueva a los procesos humanos. Así, los mismos profetas que anuncian el irrevocable juicio de Dios por las infidelidades de Israel tienen la audacia de imaginar un comienzo totalmente nuevo. El Dios de la «alteridad» lucha por hacer nuevas todas las cosas (Is 43,18-18; cf. Ap 21,5).

Justicia en los Salmos

Los Salmos contienen más referencias a los pobres y a los oprimidos que cualquier otro libro de la Biblia. Las referencias se encuentran particularmente en los salmos de petición y lamento. Estos, por un lado, describen vivamente el sufrimiento de los que sienten la injusticia por parte de sus adversarios y, por otro, expresan efusivamente la confianza de los pobres y oprimidos en la justicia salvadora de Dios.

En el pasado se sostuvo que los pobres de los Salmos fueron grupos piadosos que, compuestos por gente de cualquier condición social, se distinguían por su espíritu de desprendimiento y su absoluta confianza en Dios. Esta tesis ha perdido crédito. Hoy en día se sostiene más bien que los pobres de los Salmos eran personas realmente desprovistas de recursos socioeconómicos y explotadas u oprimidas por los poderosos de la sociedad. Los pobres eran llamados «justos» por su profunda e inquebrantable confianza en Dios, el defensor de los afligidos y oprimidos. Aunque no tuvieran recursos materiales para defenderse a sí mismos de la explotación y opresión de los poderosos, tenían sin embargo los recursos espirituales de su confianza en el Señor. A él solían invocar diciendo: *Tú defiendes al débil del poderoso, al débil y pobre del explotador* (Sal 35,10). Se alentaban a sí mismos diciendo: *Encomienda tu camino al Señor, confía en él, y él actuará; hará que tu reivindicación (sidqekā) brille como el amanecer, tu derecho (mišpātekā), como el mediodía* (Sal 37,5). Como en los profetas (Os 12,7; Miq 6,8; Jr 9,23), así en los Salmos el concepto de justicia está asociado con el de bondad, fidelidad y compasión hacia el pobre (Sal 33,4-5; 37,29; 89,15; 101,1). En este concepto, hacer justicia al pobre es restituirlo a la posición que le corresponde en la sociedad según la voluntad divina.

La pobreza en los Salmos no es una virtud, sino una situación socioeconómica de la cual la persona debe ser liberada. Los autores de los Salmos confían en que Dios intervendrá en el futuro de una forma radical y definitiva en favor de los oprimidos. Están tan seguros de la intervención divina que ya alaban al Señor por su victoria liberadora, su justicia salvadora: [El Señor] *hace justicia a los oprimidos, da pan a*

los hambrientos, liberta a los cautivos, abre los ojos a los ciegos, levanta a los postrados, ama a los justos, guarda a los emigrantes, sustenta al huérfano y a la viuda y lleva a la ruina el camino de los malvados (Sal 146,7-9).

Justicia en los libros sapienciales

El libro de los Proverbios es una colección de dichos de renombrados sabios del antiguo Israel. Estos consideran que toda sociedad vive el contraste entre la riqueza y la pobreza. Comprueban lo que sucede en realidad sin comprometerse con una explicación única. Por un lado, no atribuyen la diferencia de clases sociales al Creador. Por otro lado, no piensan que la pobreza se deba solo a la injusticia humana. Critican ciertamente la explotación del pobre por el rico (v. gr., Prov 11,1; 15,25.27; 16,11; 22,22.28), e invitan a los jueces a defender a los indefensos (31,8-9). Pero también insisten en que hay gente que ha caído en la pobreza por propia responsabilidad: por su pereza y desidia (v. gr., Prov 6,6-11; 19,15.24; 20,4; 24,30-34) o por sus vicios (v. gr., Prov 21,17; 23,20-21). Critican la injusticia, pero no tienen un programa de crítica mordaz y apasionada de tipo profético.

Los sabios del libro de los Proverbios son pragmáticos, toman el mundo como es y quieren ayudar a sus oyentes a vivir y prosperar en su medio: inculcan responsabilidad y eficiencia para evitar la pobreza, e invitan a ayudar al pobre porque la generosidad será premiada por Dios. Los sabios de los Proverbios pertenecen a esferas más bien altas de la sociedad y enseñan a personas de clase media para arriba a tener éxito en el mundo real en que viven. En general, se puede decir que estos sabios complementan la enseñanza de los profetas: amplían la visión sobre las causas de la pobreza e, insistiendo en la necesidad de la educación de la persona como ser responsable, indican una forma concreta de lograr la transformación del individuo que los profetas consideraron esencial para que haya justicia en la sociedad humana.

El autor de Job, por otro lado, retoma la crítica profética. En medio de su dolor, describe la situación infrahumana de la gente pobre para que la sociedad ponga atención en algo en lo que no quiere ni siquiera pensar: *Andan enjutos de hambre y necesidad, royendo la estepa... comiendo raíces de retama, expulsados de los poblados, a gritos, como ladrones, habitando en barrancos espantosos, en grutas y cuevas, aullando entre la maleza, apretándose entre los matorrales: ¡chusma vil, prole infame, arrojada del país a latigazos!* (Job 30,1-3.8).

El Eclesiastés, por su parte, critica la corrupción de la administración pública diciendo: *No te sorprendas si en una provincia el po-*

bre es oprimido, y el derecho y la justicia son conculcados, porque a un alto funcionario lo encubre otro más alto, y otros más altos encubren a estos dos (Ecl 5,7). Pero el Eclesiastés asegura que la impunidad acabará y que *de todo Dios pedirá cuenta* (11,9).

El Sirácida, a su vez, retoma la crítica de Job diciendo: «Así como el asno salvaje es presa para el león, así el pobre es pasto para el rico» (Eclo 13,19). También se hace eco de la crítica de los profetas contra el culto desconectado de las obligaciones de la justicia social (Eclo 34,19-20). Como el libro de los Proverbios, el Sirácida insiste en la responsabilidad personal y en la importancia de la educación y el trabajo disciplinado. Exalta la práctica de la limosna: «El agua apaga el fuego que arde, y el dar limosna consigue el perdón de los pecados» (3,30), y al mismo tiempo aconseja al dueño mantener una conducta exigente para con los esclavos (33,25-32). El Sirácida es criticado en nuestros días por sus comentarios desmedidos y chauvinistas contra la mujer (v. gr., 25,16-26; 42,14). En esto, su pensamiento está condicionado por la cultura de su tiempo.

El libro de la Sabiduría introduce un nuevo ingrediente en la cuestión de la justicia para con los pobres y los oprimidos. Expresa su firme esperanza de que los justos oprimidos serán recompensados con la inmortalidad de los ángeles y desde el cielo guiarán a los seres humanos para que construyan una sociedad mejor (Sab 3,7-8). El autor habla de la inagotable luz de la Ley de Dios que los judíos tienen para transmitir al mundo (Sab 18,4). Extraña que no aplique su poder para la transformación de la sociedad humana.

Justicia en los libros apocalípticos

Los libros apocalípticos (como Daniel, 1 Henoc y 4 Esdras) coinciden en alentar a la comunidad oprimida y en reavivar la fe y la esperanza en un mundo renovado. Los escritores apocalípticos no ven que sea posible cambiar la sociedad actual, porque consideran que esta sociedad está totalmente copada por las fuerzas del mal. Están convencidos de la necesidad de la intervención de la justicia de Dios que cambie radicalmente el mundo presente. Aseguran una pronta acción de la justicia de Dios que castigará a los opresores y reivindicará a los oprimidos. Repiten esta certeza para cada generación.

La repetición periódica del anuncio de la llegada inmediata del reino de Dios, en ocasión de persecuciones sucesivas sin fin (Hen[et] 45-46; Dn 7,23-27; 12,11; 4 Esd 9,1-6; Ap 3,11; 16,15; 22,7.20), manifiesta que lo esencial del anuncio apocalíptico no es la inmediatez de la destrucción de este mundo, sino la seguridad de que Dios está presente en la historia y tie-

ne bajo su dominio todos los acontecimientos; lo esencial es la certeza de que Dios llamará a juicio a todos los actores humanos de este mundo injusto y creará un mundo de justicia. La insistencia en la intervención inmediata de la justicia divina es para urgir a los fieles a ser leales a Dios y a perseverar firmes hasta la muerte. La historia está bajo el juicio de Dios y no desembocará en un mundo malvado, sino en una tierra dominada por la justicia y la paz.

Los escritores apocalípticos no son místicos apolíticos. No se interesan solo por la salvación del individuo en un mundo trascendente. Su visión inmediata es la salvación en forma comunitaria en una tierra renovada, en una nueva Jerusalén (Dn 2,44-45; 7; 27; 9,24). En esta visión, la muerte de cada individuo será superada por la resurrección gloriosa (Dn 12,1-3). Como norma interpretativa, la perspectiva apocalíptica debe complementarse con la profética y la sapiencial. Su negatividad con respecto a la sociedad humana debe ser corregida con la perspectiva positiva de los profetas que trabajaban en la sociedad para convertirla, y con la de los sabios que vivían en diálogo con el mundo; estos sacaban sus conocimientos de la experiencia humana en comunidad y veían la sociedad como el lugar propio del desarrollo de la persona humana.

Justicia en el Nuevo Testamento

El NT pone de relieve la justicia salvadora de Dios que libera al ser humano de los poderes de este mundo (el pecado en toda su dimensión y la muerte como resultado) y lo transfiere a la esfera de lo divino. Pero, aun posponiendo la completa redención para la vida futura, no se desentiende del mundo presente. Hace hincapié en la creación de una nueva comunidad que anticipa los valores del mundo escatológico. Jesús de Nazaret instruye a los discípulos a dirigirse a Dios como padre (Mt 6,9 // Lc 11,2). Sugiere con ello la relación íntima entre los discípulos y Dios, y establece la base de la hermandad en la comunidad cristiana. Cuando los discípulos oran al Padre nutren el espíritu de hermandad fundada en que todos ellos –libres o esclavos, sin discriminación alguna– tienen la misma dignidad de hijos de Dios.

Jesús de Nazaret dice que «nada de lo que entra de fuera puede hacer impuro al ser humano. Lo que sale del corazón es lo que lo hace impuro» (Mc 7,15). Al decir esto, jerarquiza lo que contamina realmente a la persona, dando prioridad a lo que proviene de la decisión personal sobre lo que viene de fuera. Da la importancia principal al corazón como centro de la responsabilidad ética y fuente de amor.

Jesús pone en práctica estos principios cuando come con los pecadores (Lc 7,34) o cura a la hemorroísa liberándola de la impureza legal, integrándola a su familia natural y declarándola «hija» en la familia del reino de Dios (Mc 5,34). En el trato con los enemigos, se declara contra la violencia (Mt 5,43-48 // Lc 6,27-28.32-36). En la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32), da las pautas de una sociedad basada en los pilares del amor y la compasión. En la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37), enseña que el bien se debe hacer sin discriminación, dando prioridad a la compasión frente a la necesidad del otro por sobre las leyes rituales y la distinción de clase, nacionalidad o religión. En las bienaventuranzas (Mt 5,3-6 // Lc 6,20-23), anuncia el cambio social que Dios obrará en el reino consumado. Es un anuncio que declara que Dios está en favor de los pobres y oprimidos, y pide a sus discípulos que sigan su ejemplo.

Este concepto de una nueva comunidad que anticipa los valores del mundo escatológico se ve desarrollado en los escritos de los evangelistas. En el evangelio de Marcos, Jesús es el portavoz y agente del evangelio del reino de Dios; es el Mesías crucificado que sirve a su pueblo hasta dar su vida por él. Ofrece el perdón y rehabilita a las personas para que participen en su reino (Mc 2,1-12). Rompe las vallas creadas por las leyes de la pureza legal. Defectos físicos y casos de impureza legal no sirven de criterio para excluir de la comunidad. Lo que obstaculiza la participación en la comunidad es la maldad que sale del corazón humano (Mc 7,1-22). Jesús, en Marcos, extiende el ejercicio de su justicia liberadora al mundo pagano (Mc 7,24-30). En la curación del endemoniado geraseno, da una muestra de la acción del reino de Dios que viene a liberar a los oprimidos por los demonios. Estos incluyen en su simbolismo los poderes políticos abusivos (Mc 5,1-20). Con los que creen en él, Jesús forma una comunidad de hermanos y hermanas (Mc 3,34-35) y los que la gobiernan son servidores de todos (Mc 10,45). Jesús, en Marcos, exalta la dignidad de la mujer. A este propósito, el evangelista nos ha legado un monumento perenne que exalta a la mujer anónima, el primer profeta cristiano, que hace la unción simbólica de Jesús. Su memoria estará presente dondequiera sea proclamado el evangelio (Mc 14,9).

En Mateo, Jesús no solo anuncia el cambio social que Dios obrará en el reino consumado, sino también el premio que recibirán los que ahora practican la justicia social (Mt 5,3-12). Él mismo se identifica con los pobres, agobiados y oprimidos. Lo dice claramente al hablar del juicio universal en que los seres humanos serán juzgados de acuerdo con su conducta con respecto a los pobres y los oprimidos, con los cuales él mismo se identifica (Mt 25,31-46).

En Mateo, Jesús se caracteriza por su compasión y exhorta a ser compasivo con los demás (Mt 5,7; 9,13; 12,7). Esta exhortación tiene su punto culminante en la parábola del servidor despiadado: «Yo te perdoné toda tu deuda porque me lo rogaste. ¿No debiste tú también tener compasión de tu compañero, del mismo modo como yo tuve compasión de ti?» (Mt 18,32-33). El evangelio de Mateo, escrito en las últimas décadas del s. I, en un país dominado por el poder imperial romano, presenta a Jesús como el verdadero «Dios con nosotros» (Mt 1,21-23) en oposición a la propaganda imperial que proclamaba al emperador como el «dios presente» o «la epifanía de Dios». Jesús es la verdadera luz que anuncia la liberación de los pueblos dominados por las tinieblas de la opresión (Mt 4,12-17).

En Lucas, Jesús anuncia que viene a evangelizar a los pobres y a liberarlos de sus males. Por pobres entiende a todo marginado por la sociedad, sea por su falta de recursos económicos como por sus defectos físicos o sus enfermedades (Lc 4,18-19; 6,20-22; 14,13,21). Asimismo, exhorta a ayudar al necesitado sin discriminación, como el buen samaritano atiende a un judío malherido (Lc 10,29-35), y urge a los ricos a compartir su bienestar con los pobres para que el pobre Lázaro pueda compartir la mesa abundantemente servida del rico (Lc 16,19-31). El evangelio de Lucas nos ha legado el maravilloso ejemplo de Zaqueo, que, transformado por la presencia de Jesús, hace una redistribución de sus bienes diciendo: «Mira, Señor, voy a dar a los pobres la mitad de todo lo que tengo; y si le he robado algo a alguien, le devolveré cuatro veces más» (Lc 19,8).

El evangelio de Juan, por su parte, pone de relieve la importancia del amor al prójimo al decir que el *Logos* (la Palabra) se hizo carne (Jn 1,14). Esta es una afirmación chocante y afrentosa para el ambiente de la cultura grecorromana, en que el concepto de «*logos*» (equivalente a espíritu) se relacionaba con los hombres libres de las clases gobernantes y la «carne» (la materia) se identificaba con las clases inferiores, los esclavos y las mujeres. En la afirmación joánica, el *Logos* se abaja al débil; se hace solidario con el subyugado y el oprimido para darle libertad y dignidad. La conducta del *Logos* se ejemplifica en el relato de Jesús que lava los pies a sus discípulos y se hace así paradigma para los cristianos: «Yo les he dado un ejemplo para que ustedes hagan lo mismo que yo les he hecho» (Jn 13,15).

En la teología paulina, la justicia salvadora de Dios relativiza las diferencias de raza, sexo, posición social, nacionalidad y cultura, en el sentido de que no son factores importantes para controlar el ingreso o la permanencia en la comunidad cristiana. Como dice Pablo: «Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre es-

clavo o libre, entre varón o mujer, porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús» (Gál 6,15). Hay por cierto diferentes funciones en la comunidad como que es un cuerpo orgánico en Cristo, pero todas ellas sirven para el bien de la comunidad (1 Cor 12,4-30).

La eliminación de barreras que separan y discriminan es parte del orden establecido por la nueva creación que Cristo lleva a cabo (Gál 6,15). La nueva creación efectúa de modo sublime lo que la primera creación intentó para la humanidad. En la nueva creación, la justicia divina se manifiesta no solo en la defensa de los oprimidos, sino también en la restauración de su dignidad como seres que comparten de igual modo la imagen de Dios que se refleja en Cristo. Todos los miembros de la comunidad cristiana son por igual hijos de Dios y hermanos y hermanas de Cristo. Pero las relaciones de los cristianos no se restringen al ámbito de la comunidad cristiana. Los cristianos pertenecen también a círculos más amplios como son los de la sociedad en que viven y trabajan. Así, Pablo exhortó a cumplir con los deberes que el Estado impone a sus miembros (Rom 13,1-7). Esos deberes incluyen la obligación de pagar los impuestos. Evidentemente, habla de deberes no contradictorios con los imperativos esenciales del cristianismo. Con respecto a la esclavitud, Pablo no dio un manifiesto público contra su institución, aunque estableció bases para su abolición. En la práctica, aconsejó a los esclavos a aceptar la manumisión que sus amos les podían ofrecer según la costumbre romana (1 Cor 7,21) y, por otra parte, exhortó a Filemón a manumitir a su esclavo Onésimo. Los primeros cristianos aceptaron los códigos de deberes familiares vigentes en la sociedad grecorromana (Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Tim 2,8-15; Tit 2,1-10; 1 Pe 2,11-3,12). Pero los modificaron infundiéndoles motivaciones cristianas que suavizaban el trato de los superiores con respecto a los inferiores e insistían en la reciprocidad de las relaciones. Entre las razones que los cristianos tuvieron para aceptar dichos códigos están, por una parte, el fortalecimiento de las relaciones recíprocas en la familia con el fin de asegurar la cohesión del grupo cristiano frente a un ambiente hostil y, por otra parte, el dar al mundo un ejemplo de ejercicio de virtudes que eran parte de los ideales de la cultura grecorromana.

Pese a que el total establecimiento de la justicia y la completa destrucción de la injusticia no parecen posibles en la historia, los cristianos están llamados a alimentar la utopía de un mundo mejor. Están llamados a mantener la convicción de que el Creador está presente en nuestra historia y de que se preocupa del mundo presente. Los cristianos poseen la fuerza del Espíritu que los impulsa a trabajar por una sociedad de paz y solidaridad. Tienen la responsabilidad de construir una anticipación vi-

sible de la justicia y la paz que la realización del reino de Dios traerá consigo. Como dice el Concilio Vaticano II, en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo, *Gaudium et spes* («Alegría y esperanza»), 39: «Lejos de disminuir nuestra preocupación por desarrollar este mundo, la esperanza de un nuevo mundo debe servirnos de acicate para ello, porque es aquí donde se desarrolla el cuerpo de una nueva familia, prefigurando de algún modo la nueva era que ha de venir. Por esta razón, aunque debemos poner cuidado en distinguir con claridad el progreso terreno del crecimiento del reino de Cristo, tal progreso es de vital importancia para el reino de Dios, en la medida en que puede contribuir a un mejor orden en la sociedad humana».

II. El trabajo en la Biblia

El trabajo del ser humano como imagen de Dios

El tema del trabajo aparece ya en el primer capítulo de la Biblia (Gn 1,1-2,4a). Para apreciar mejor el sentido del relato hay que tener en cuenta que este capítulo fue concebido por autores de la escuela sacerdotal durante el exilio babilónico con el fin de agregarlo a la colección de las tradiciones que formaron el Pentateuco, cuya edición final se logró después del exilio. Dichos autores fueron testigos de los días difíciles del exilio y debieron responder al desafío cultural religioso del poder babilónico y al mismo tiempo ofrecer ideales y motivaciones que alentaran a su pueblo en la reconstrucción de la comunidad postexílica.

Este relato de la creación hace que el Pentateuco abra su primera página hablando del trabajo de Dios en la creación. Con ello dignifica el trabajo dándole categoría divina. De este trabajo sale el ser humano creado a imagen de Dios e investido, en virtud de esa imagen, de la misión de continuar el trabajo divino en la creación: deberá poblar la tierra, cultivarla y extraer de ella los recursos para crear la cultura y la civilización. La *imago Dei* implica ante todo la responsabilidad colectiva, compartida con Dios, de prolongar en tiempo la obra de la creación. «Dominar», en este contexto, significa «hacerse cargo», «ser responsable».

En la ejecución de esta tarea, el trabajador no solo transforma los recursos de la tierra, sino que también desarrolla sus propias facultades, y toma conciencia progresivamente de su dignidad personal y de su responsabilidad en el marco de la comunidad humana. El esquema de la creación en siete días, por su parte, sirve para organizar el tiempo de la actividad productiva en un ritmo de trabajo y descanso, a semejanza de la actividad divina.

La concepción del trabajo y de la dignidad humana, en el primer capítulo del Génesis, propone un ideal que las personas de fe deben esforzarse por realizar en la tierra. Este ideal contiene a su vez una protesta política silenciosa contra todo soberano que domina y explota a sus semejantes como si él fuera la única imagen de Dios en el mundo. Así se apuntaba contra la ideología con que la cultura mesopotámica, en nombre de los dioses, justificaba la opresión de los trabajadores. Según esa ideología, los humanos debían soportar el trabajo duro e intermitente porque habían sido creados para aliviar el trabajo agobiante de los dioses subalternos (ver el mito de *Atrahasis* [ANET 104-106, 512-514]).

Esta protesta se mantiene vigente aún hoy en día, porque la ideología mesopotámica encuentra algo así como su avatar gigante en las ideologías y praxis económicas de nuestro tiempo, en que el trabajador es explotado a beneficio de los poderosos. En esta explotación, el ser humano es tratado como un mero instrumento de producción, como una simple mercancía.

El trabajo como impulso de la bendición divina

En las antiguas culturas del Cercano Oriente los mitos cosmogónicos solían estar mezclados con elementos de historia de la civilización, y los escritores de la corriente sacerdotal que dieron la forma final al libro del Génesis se hicieron eco de aquellas tradiciones. Así resulta que los primeros capítulos del Génesis presentan a la humanidad actuando bajo el impulso de la bendición divina, y lanzándose a conquistar y poblar la tierra creando con su trabajo la técnica y la civilización. De esta manera, la humanidad pasó de la simple recolección de frutos de la naturaleza a la domesticación de animales, a la vida pastoril y agrícola y luego a la vida urbana (Gn 4,17.20-22; 10,1-31). Impulsados por la bendición divina, los humanos, además de su labor pastoril y agrícola, observaron el orden del universo, fijaron el calendario para la labor del campo y la distribución de sus fiestas durante el año (Gn 1,14-18); crearon instrumentos para realizar sus habilidades artísticas (Gn 4,21); desarrollaron la metalurgia extrayendo minerales de la tierra (Job 28,1-60); forjaron utensilios de bronce y hierro (Gn 4,22); construyeron ciudades y crearon reinos e imperios (Gn 4,17; 10,1-31; 11,3-4). De la edad de piedra pasaron a la del bronce y a la del hierro. De las cuevas pasaron a las villas y a las ciudades.

En el impulso a la creatividad que la bendición divina ha implantado en el corazón humano, el lector moderno de la Biblia puede ver y apreciar el factor que ha llevado al avance de la

civilización y de la técnica, pasando de la Revolución industrial a la era de la electrónica. Pero la experiencia de los desequilibrios ecológicos y económicos producidos por las fuerzas que manipulan el desarrollo tecnológico engendran también un inevitable temor. Ese temor es la consecuencia necesaria de la situación en que se encuentra la humanidad, abocada a una posible autodestrucción por su incapacidad para coexistir con los manejos de las tecnocracias que dirigen la producción agroindustrial y la fabricación de armamentos¹.

Trabajo y sabiduría

En los círculos sapienciales del antiguo Israel se asoció el don de la sabiduría con la bendición divina que implantó en la humanidad la tendencia al desarrollo y a la conquista. Con esta asociación, se exaltó la bendición divina en determinadas personas. Los libros de los Reyes, por ejemplo, afirman que el rey Salomón fue bendecido con una sabiduría tal que le permitió ejecutar obras sin precedentes, como la nueva organización administrativa de la nación en doce gobernaciones para asegurar e incrementar las provisiones de la casa real (1 Re 4,7-20), el establecimiento de un sistema eficiente para la recaudación de los impuestos en todo el imperio (1 Re 5,1-5) y la habilidad de mantener un extenso comercio exterior envidiablemente próspero (1 Re 10,11-29). En un lenguaje hiperbólico, estos libros dicen que, «en riqueza y sabiduría, el rey Salomón superó a todos los reyes de la tierra» (10,23). Los autores de los libros de los Reyes parecen deleitarse de modo especial en el despliegue de la mano de obra efectuada en las grandes construcciones del rey Salomón; casi dos centenares de miles de obreros de Israel, Tiro y Sidón participaron en la construcción del templo y del palacio llamado Bosque del Líbano (1 Re 5,15-32; 7,1-2). Este maravilloso despliegue de mano de obra puesto en marcha por la sabiduría del rey no impidió que los profetas criticaran los abusos de la monarquía al esclavizar la población para su propio provecho, como si el rey fuera el único humano creado a imagen de Dios (1 Sm 8,11-18).

Trabajo, violencia y falta de trabajo

En su afán de conquista y dominio, el ser humano ha logrado grandes realizaciones, pero muchas veces el trabajo ha estado dominado por la violencia y por una prepotente voluntad de dominio. Así lo ejemplifican el relato de Caín y Abel (Gn 4,1-16), la actitud agresiva de Lamec (Gn 4,23-24) y la violencia generalizada que fue causa del diluvio (Gn 6,5.11-12). En la euforia por el éxito de sus

realizaciones, la soberbia humana llegó a desafiar la soberanía de Dios, como lo expresa paradigmáticamente el relato de la Torre de Babel (Gn 11,1-9).

Por otra parte, la Biblia muestra cómo la prosperidad de unos despierta la violenta ambición de otros. A la vista de las buenas cosechas, las tribus del desierto invaden las tierras de cultivo (v. gr., Jue 6,4-5) y las riquezas acumuladas por el esfuerzo de las naciones vecinas inducen a los reyes a declararles la guerra (v. gr., 1 Re 11,1; 2 Re 20,14-18).

Otros grupos, afectados por el hambre, se ven obligados a emigrar pacíficamente en busca de trabajo y de pan, como lo hicieron los antepasados de Israel que emigraron a Egipto desde el país de Canaán (Gn 12,10; 42,1; 47,4). Así lo hicieron también muchos de los llamados extranjeros residentes o inmigrantes en el Código de la Alianza (Éx 22,21; 23,9), en el Deuteronomio (Dt 10,19; 14,29; 24,17) y en el código de Santidad (Lv 19,33-34), como es el caso atestiguado en el libro Rut: a causa del hambre producida por una fuerte sequía, Elimélec dejó Belén de Judá y emigró con su familia al país de Moab (Rut 1,1-2). Estos casos de emigración, por falta de trabajo o desempleo en el país, siguen existiendo en nuestros días a escala mundial y con un índice muy alto.

Los poderosos, el trabajo de los pobres y la crítica profética

La acción de los poderosos frente a los débiles ha tendido a ser opresiva. Su afán de conquista y dominio los ha llevado a abusar del trabajo de los pobres. Bastan algunos ejemplos para el caso. Así, el faraón abusó de los israelitas sometiéndolos a trabajo forzado (Éx 1,11;2,11) y José aprovechó el hambre de los egipcios para comprar todas sus tierras y hacerlos esclavos del faraón (Gn 47,20-22). El rey Salomón sometió a esclavitud a los habitantes no israelitas de Canaán (1 Re 9,20-21). En el s. VIII a.C., los poderosos en Israel vendían a los pobres como esclavos (Am 2,6) y se apropiaban de las casas y de los campos de sus conciudadanos, creándose así una inmensa multitud de empobrecidos que no tenía sitio donde vivir (Is 5,8). Al final del s. VI y comienzos del V a.C., Jeremías condenaba la explotación del emigrante, del huérfano y de la viuda y clamaba contra el homicidio como medio de poder (Jr 7,5-6; 22,3). El rey Joaquín construyó sus lujosas mansiones a expensa del pueblo sin pagar a los obreros (Jr 22,13).

Trabajo, satisfacción y disgusto

El trabajo es una actividad ambivalente. Para unos está lleno de satisfacciones y trae con-

sigo la realización de la persona. Para otros, en cambio, es motivo de aflicción. Ejemplos de los que encontraron satisfacción en el trabajo son Besalel y sus compañeros, que desplegaron sus habilidades de alta artesanía en la construcción del tabernáculo, como *dibujantes y bordadores en púrpura violácea, roja y escarlata, y en lino*, y ganaron el aprecio y reconocimiento de la comunidad (Éx 38,22-23). Moisés se llenó de satisfacción al ver la obra del tabernáculo realizada de acuerdo con la orden de Dios (Éx 39,43), y los agricultores celebraban exultantes los frutos de su trabajo, principalmente en los siete días de la Fiesta de los Tabernáculos (Dt 16,13-15).

Pero así como para unos el trabajo es motivo de grandes satisfacciones, para otros es causa de disgusto y aflicción, porque son explotados y oprimidos con trabajos forzados o mal remunerados. Refiriéndose a ellos, Job dice: *Cosechan mieses en un campo que no es suyo* (24,6), *cargan gavillas y pasan hambre... pisan en el lagar la uva y padecen sed* (24,11). En la misma línea de crítica, el profeta Amós contraponen las celebraciones jubilosas y lujuriosas de los ricos (6,4-8; 5,21-23) con la aflicción de gran parte de la población que era explotada, despojada y oprimida (4,1; 5,12-13) o «vendida por un par de sandalias» (2,6).

Trabajo y ecología

El abuso no se limitó a los semejantes; se extendió también a la naturaleza, violentando el orden y la armonía que Dios ha impreso en el mundo. Los autores bíblicos consideran que la ruptura de la relación del ser humano con Dios implica una ruptura con la naturaleza; de allí que el Génesis diga que el pecado de Adán y Eva ha hecho mezquina la tierra y arduo y penoso el trabajo (Gn 3,17-19). Asimismo, explican el diluvio como resultado de la violencia que el ser humano ejerció sobre la tierra: todo quedó tan corrompido que se hicieron necesarios una destrucción purificadora y un recomienzo de la vida sobre la tierra (Gn 6,11-13; 9,1-11). Pero lo más terrible es que la violencia se ha vuelto un mal endémico. Así, el profeta Oseas pudo decir en su tiempo que *aquí no hay lealtad entre la gente, ni fidelidad ni conocimiento de Dios... por eso, el país está de luto; se quedan sin fuerzas los que viven en él; y con los animales salvajes y las aves mueren también los peces del mar* (Os 4,1.3; ver también Is 24,4-6).

Siguiendo el espíritu de esta crítica bíblica, en nuestro tiempo se levantan voces que advierten el abuso alarmante de la naturaleza por la economía moderna que exalta el valor del trabajo humano en desmedro de la naturaleza al considerarla como mero depósito de

material bruto que el ser humano puede usar a su gusto y placer. Así, la naturaleza no es nada más que un montón de piezas que pueden usarse o desecharse, combinarse o cambiarse. No se considera que la biosfera que cubre la tierra es un conjunto organizado y que tiene una complejidad armónica que crea el ambiente necesario para que el ser humano pueda vivir y desarrollarse.

Dios ha creado el universo con sabiduría. Lo ha plasmado imprimiéndole orden y armonía, y ha establecido entre las cosas una relación de dependencia de unas con otras (Gn 1,1-31; Sal 104,10-24; Sab 7,22; 8,1). Como dice el salmista en un lenguaje religioso poético: *Desde tu morada riegas los montes y la tierra se sacia de tu acción fecunda; haces brotar hierba para el ganado y plantas para el uso de la gente... ¡Cuántas son tus obras, Señor, y todas las hiciste con sabiduría, la tierra está llena de tus criaturas!* (Sal 104,13-14.24).

Los vestigios de la sabiduría divina han quedado impresos en el orden del mundo e invitan a reflexionar para impedir que un manejo irresponsable de los recursos naturales siga produciendo daños irreparables (Prov 3,13-26; 8,1-36). En sus dos respuestas a Job, Dios describe la obra de su creación sin mencionar al ser humano, para que este aprecie el valor que la naturaleza tiene en sí misma (Job 38-41). Los profetas persisten en su crítica contra los abusos de todo orden. Pero, aunque profieran oráculos de destrucción, al final albergan la esperanza de un futuro mejor, producido por la intervención de Dios que enderezará y fortalecerá la actividad responsable del ser humano sobre la tierra. Así se creará nueva tierra, donde se purifiquen los avances del progreso humano, de modo que no habrá más violencia ni sufrimiento ni gemidos. El trabajo humano creará un mundo próspero y armónico. Entonces «construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán sus frutos, no construirán para que otro habite, ni plantarán para que otro coma» (Is 65,21-22). Los profetas profieren tales oráculos de esperanza para estimular a los responsables de la sociedad y a todo el pueblo a trabajar por un mundo donde no haya violencia y la tierra produzca el fruto deseado.

Trabajo estructurado

En el antiguo Israel, el trabajo que mantenía la nación estaba organizado en diversas categorías según los diferentes estratos sociales. Estaba, por un lado, el trabajo de los miembros libres de las familias que se dedicaban a la agricultura o la vida pastoril, a la artesanía o el comercio, o bien a las tareas de administración y gobierno. Entre ellos estaban los obreros que trabajaban a contrato por un

salario convenido (Lv 19,13; Dt 24,14). Por otro lado, se hallaban los israelitas sometidos temporáneamente a esclavitud por insolvencia (Éx 21,2-11; Dt 15,12-18), y los extranjeros que como prisioneros de guerra habían sido sometidos a esclavitud perpetua (Dt 20,10-18) o los esclavos extranjeros comprados en el mercado internacional (Lv 25,44-45). Ocasionalmente los mismos israelitas libres eran sometidos a trabajo forzado (1 Re 5,13).

En su elogio del escriba, el Sirácida distingue el trabajo profesional del trabajo manual (Eclo 38,24-34). En el ámbito del trabajo profesional, concentra su atención en la tarea del maestro o escriba, importante para la educación de las nuevas generaciones. En un nivel semejante, habla del trabajo del comerciante, del administrador y del gobernante (Eclo 10,1-3; 42,5). En el ámbito del trabajo manual, menciona a agricultores, artesanos, tejedores, herreros y alfareros. Dice al respecto que, aunque inferior al trabajo del escriba, sin el trabajo manual no sería posible la vida en sociedad, nadie viviría, ni nadie viajaría. La estructura de la sociedad depende de ellos (Eclo 38,24-34). En la sociedad de que habla el Sirácida estaba también el esclavo, cuyo dueño tenía la responsabilidad de hacerlo trabajar (Eclo 33,26-33). La literatura sapiencial en general alaba y exalta el valor del trabajo. Un ejemplo de ello es el encomio de la mujer hacendosa (Prov 31,10-31). En cambio, critica duramente al perezoso; lo confronta con la laboriosidad de las hormigas (Prov 6,6-11); la cosecha del holgazán son las espinas (Prov 24,30) y lo que le espera es el hambre (Prov 19,15).

Factores que impiden el trabajo

La holgazanería y los vicios no son las causas únicas que apartan al ser humano del trabajo o dilapidan sus frutos. Hay también otras causas que dejan al ser humano sin trabajo o lo incapacitan para trabajar o malogran el fruto de su esfuerzo. Entre ellas están las enfermedades. Las leyes levíticas hablan de diversas enfermedades de la piel, que las traducciones reducen erróneamente a la lepra. Estas enfermedades separaban al enfermo de la comunidad y lo obligaban a vivir distanciado del poblado hasta que se curara (ver Lv 13-14); mientras tanto el enfermo no podía participar en la vida de la familia y de la sociedad. Además, fiebres, infecciones y gran variedad de enfermedades, cuyos nombres precisos no se dan en los escritos bíblicos, dejaban temporalmente a la gente postrada sin poder trabajar (v. gr., Nm 11,33; Dt 28,22; Sal 6,2-5; 38,3-8; 41,3; 88,3-12). Asimismo, había personas incapacitadas por sus defectos físicos; entre ellas descollaban los ciegos y los inválidos (v. gr., Lv 21,18-19; 2 Sm 5,6,8; Jr 31,8; Job 29,15). Los autores bíblicos hablan mucho de la

«pestilencia» que a veces azotaba a comunidades enteras (v. gr., 2 Sm 24,15; Am 4,10; Hab 3,5). Además de las enfermedades, la gente muchas veces debía soportar las sequías que malograban la cosecha e imposibilitaban la siembra, creando así el hambre en el país (v. gr., 1 Re 18,1; Jr 38,2; Ag 1,10). Aun en tiempo de buenos sembrados las plagas podían carcomer la cebada y el trigo (Dt 28,22) o el granizo destruirlos (Sal 78,47-48; Ag 2,17; Eclo 39,29) o las langostas consumirlos (Jl 1,1-2,11; Jr 46,23; Am 7,1-2). En tiempo de los Jueces, los israelitas sufrieron las frecuentes incursiones de los madianitas, amalecitas y gente del desierto que destruían sembrados y arrasaban con el ganado (Jue 6,3-6). Los efectos de estas incursiones se repitieron luego cada vez que ejércitos enemigos invadían el país. Los que sufrían más en todas estas circunstancias eran los agricultores, cuyos únicos recursos eran los frutos que podían sacar de sus pequeñas parcelas de tierra. Cosechas malogradas significaban al final la pérdida de sus tierras por no poder pagar las deudas contraídas por la compra de semillas y no poder solventar los gastos de necesidades familiares. Se volvían esclavos o clientes de un patrón poderoso o simples jornaleros en espera de trabajo.

Las fiestas del trabajo

En el antiguo Israel, el trabajo de la tierra era de capital importancia para la vida de la nación y los buenos resultados de las cosechas eran motivos de grandes celebraciones. Desde tiempos inmemoriales tres grandes fiestas, llamadas fiestas de peregrinación, estaban asociadas a las diversas etapas de la recolección de los frutos de la tierra. La más importante entre ellas, según Flavio Josefo (*Ant.*, 8, 4, 1), era la Fiesta de los Tabernáculos, en que se celebraba la recolección de todos los frutos de las cosechas de la era y del lagar (Éx 23,15-16; Dt 16,13). Con referencia a ella, el Deuteronomio dice: *Festearás porque el Señor, tu Dios, ha bendecido tus cosechas y tu trabajo* (Dt 16,15).

También eran fiestas del trabajo las otras dos fiestas de peregrinación: la Fiesta de los Panes Ácidos (comienzo de la cosecha de la cebada) y la fiesta de la Siega (la cosecha del trigo), llamada la Fiesta de las Semanas o Pentecostés. De las tres Fiestas de peregrinación el Deuteronomio dice: *No se presentarán al Señor con las manos vacías. Ofrecerán cada uno su don según la bendición que les hay dado el Señor* (Dt 16,16-17).

Con el paso del tiempo, estas fiestas se conectaron con acontecimientos de la historia religiosa de Israel: Ácidos con la Pascua como liberación de la esclavitud de Egipto, Pentecostés con el pacto sinaítico y Tabernáculos con las tiendas de campaña de Israel en el desierto. Sin embargo, también mantuvieron su

sentido primitivo de fiestas agrícolas de agradecimiento al Señor por los frutos del campo a lo largo del año.

El trabajo del culto divino

Además del trabajo ordinario, hay en la Biblia una tarea que se la denomina con la palabra hebrea *ʾăbôdâ* y el verbo *ʾăbad*. Con estos términos se designa el trabajo del servicio divino practicado en el culto ritual, que incluía el ofrecimiento de sacrificios de animales en el templo (v. gr., Éx 3,12; 10,26; 13,5; Nm 3,7; Jos 22,27; 2 Re 21,3; 1 Cr 9,28). Este trabajo de servicio se distingue del trabajo común que el ser humano ejerce durante la semana (v. gr., Éx 23,12; 31,15; Lv 13,3; Dt 5,13), como también del trabajo de servidumbre que hace el esclavo (Éx 1,11; Dt 5,15; 6,21).

El servicio cultural tiene una importancia central para la comunidad de la Alianza. El mandamiento que llama a la comunidad a ejercerlo tiene un desarrollo particular y está ubicado en el centro del Decálogo (Éx 20,8-11). Está colocado en la intersección de los mandamientos de amar a Dios con los mandamientos que se refieren a los deberes con respecto al prójimo (Éx 20,1-17). El culto no solo relaciona el ser humano con Dios; lo compromete también en la relación con los demás. Ubicado en el centro de los mandamientos, el servicio cultural es identificado con la obligación de observar el sábado, haciendo de ella el modelo de toda obligación cultural.

La razón está en que el precepto sabático es una imitación del descanso divino después de los seis días de la creación. Dios santificó el descanso del día séptimo para que el ser humano hiciera una pausa en su labor cotidiana y dedicara ese día al Señor. El sábado es un santuario en el tiempo.

La tradición sacerdotal del Pentateuco encuentra en la institución del tabernáculo y de su ritual sacrificial el lugar y la forma de cómo cumplir con la obligación cultural ejemplificada en el sábado. El tabernáculo hace concreto en el espacio el tiempo sagrado del sábado. La narración de la institución del tabernáculo en el libro del Éxodo tiene conexiones notorias con la institución del sábado. Dicha narración conecta la preparación y la erección del tabernáculo con el día séptimo de la creación. Así, las instrucciones para la construcción del tabernáculo comienzan a darse el día séptimo después de seis días de preparación para entrar en la nube (Éx 24,16). Las instrucciones para la construcción del tabernáculo contienen, a su vez, siete alocuciones de Dios a Moisés iniciadas con la frase: *El Señor dijo a Moisés* (25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12). La séptima alocución (Éx 31,12-17) trata de la ley del sábado, a semejanza del relato de la creación en cuyo sép-

timo día Dios estableció y consagró el día sábado. Además, la ejecución de las instrucciones (Éx 35-40) comienza con establecer la obligación del sábado (35,2-3). Luego, en el proceso de la ejecución, se repite varias veces la frase: *Como el Señor lo había mandado a Moisés*. Lo notable es que en la instalación del tabernáculo (40,16-33) la frase es repetida siete veces. Y en la séptima vez el relato agrega que *así acabó la obra Moisés* (40,33) haciendo eco a la afirmación del Gn 2,2 de que *en el séptimo día Dios acabó su obra*. De inmediato, se dice que «la nube cubrió el tabernáculo y la gloria del Señor llenó el santuario» (40,34). La conexión entre el descanso de Dios en el séptimo día de la creación con el posarse de la nube sobre el tabernáculo define una función esencial de este último: hace del tabernáculo el lugar donde se concreta el descanso del Creador. En este sentido, el tabernáculo es la anticipación prototípica del templo de Jerusalén del cual el salmista dice que es el lugar permanente que el Señor ha elegido para su descanso (Sal 132,8.14). Por otra parte, la nube que se posa sobre el tabernáculo es la nube de la presencia divina que en el Sinaí concluyó la Alianza con su pueblo, le dio sus preceptos e instituyó el lugar del culto y el sacerdocio aarónico (Éx 25,1-31,18; 35,1-40,38). La nube se traslada del monte Sinaí al tabernáculo como anticipo de residencia en el templo del monte Sión. En el tabernáculo, y luego en el templo, está el Señor de la Alianza para bendecir a su pueblo y recibir sus homenajes (Sal 132,14-16). Allí, los sacerdotes y levitas ejercían su ministerio y vivían del trabajo del altar. Su subsistencia dependía principalmente de las partes de las ofrendas de los fieles que les eran asignadas por ley (Nm 18,8-32; Dt 18,1-15; 1 Sm 2,12-17), y de la participación en los beneficios de las colectas que se organizaban para el templo (2 Re 12,5-17; 22,3-7). Además de los sacerdotes y levitas había un numeroso personal subalterno que vivía también de los ingresos del templo (1 Cr 25,1-31; 26,1-19).

El servicio cultural del templo, aunque daba posibilidades de vida a mucha gente asociada al templo, no era un trabajo que produjera directamente frutos materiales. Pero daba bienes más profundos. Avivaba en los participantes la conciencia de que pertenecían a un mundo que Dios ha creado con un designio de orden, sabiduría y justicia. Hacía participar en el ritmo ordenado del mundo. Elevaba al ser humano por sobre un mundo corrompido que lo agobia y oprime. Confería sentido a la vida humana dándole conciencia de dignidad como imagen de Dios. El culto ofrecía la posibilidad de la rehabilitación espiritual y la fuerza para comenzar una nueva vida. Nutría el sentido de pertenencia a la comunidad y fortalecía la unión entre los creyentes. Llamaba a manifestar la santidad moral en la conducta

con los demás. Fortalecía la comunidad fiel y la ayudaba a construir un mundo más a tono con los objetivos de Dios en el cosmos.

El trabajo en tiempos de Jesús de Nazaret

En el tiempo de Jesús, las posibilidades de trabajo en Palestina estaban repartidas en la zona urbana y la rural. La población urbana comprendía, por una lado, una pequeña elite instruida que controlaba las operaciones del culto y de gobierno, y, por otro lado, el gran grupo de iletrados que proveía la mercadería y el servicio que a la elite de la ciudad necesitaba. Entre estos estaban los artesanos y los esclavos que servían a la clase alta. La mayor parte de la población de la nación, un noventa por ciento, era rural; vivía en pequeños poblados, dedicados principalmente a la agricultura. Muchos de ellos no tenían tierra propia y trabajaban las tierras arrendadas de los grandes terratenientes. Un ejemplo de ello se encuentra en la parábola de los viñadores perversos (Mt 21,33-34 par.). Otros eran jornaleros que esperaban las cosechas para trabajar como se ve en la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16); solían estar en las plazas y en las encrucijadas de las calles esperando a alguien que les diera trabajo (Mt 22,9-10 par.).

En las bienaventuranzas, Jesús se refiere a ese gran conjunto de gente pobre, sin tierra, sin trabajo y hambrienta (Mt 5,3-5; Lc 6,20-21). Lo hace no solo para llamar la atención sobre la realidad social, sino, sobre todo, para anunciar el cambio que traería la venida del reino de Dios. En su anuncio de la venida inminente del reino escatológico y su anticipación en sus acciones simbólicas, Jesús no pretendió tomar el liderazgo político del país. Con su enseñanza, sin embargo, dio directivas para una nueva configuración de la sociedad, enseñando las exigencias del reino de Dios sobre los individuos y la comunidad.

El trabajo por el evangelio

San Pablo describe su tarea apostólica como un trabajo. Es un trabajo que el Señor ha confiado a Pablo y a Apolo (1 Cor 3,5) de modo que los dos son compañeros de trabajo al servicio de Dios (3,9). Pablo dice a los corintios que ellos son el fruto de su trabajo (*ergon mou*, 1 Cor 9,1). Ha hecho en ellos el trabajo de un sembrador, sembrando semillas espirituales (1 Cor 9,11; 3,6). Por su trabajo tiene el derecho, aunque ha decidido no usarlo, de que la comunidad lo mantenga (1 Cor 9, 6). Su derecho es semejante al derecho del agricultor que espera su parte en la cosecha (1 Cor 9,11). Es semejante al soldado que recibe su salario (1 Cor 9,7). Como los que trabajan al servicio del tem-

plo tienen derecho a vivir del templo (1 Cor 9,13), así el predicador del evangelio tiene derecho de vivir del evangelio (1 Cor 9,14). Pablo usa el concepto de trabajo también para designar la tarea apostólica de sus compañeros de apostolado, llamándolos «colaboradores» (*synergoi*: Rom 16,3.9.21; 1 Cor 3,9; Flp 2,25; 4,3).

Pablo destaca que su trabajo apostólico es una labor dura y penosa. Para poner de relieve esta dimensión usa el verbo griego *kopiaō*. A los gálatas, en particular, les recuerda que su trabajo apostólico entre ellos fue duro y teme haber «trabajado (*kekopiaka*) en vano» (Gál 4,11) En cambio, espera que su trabajo entre los filipenses haya sido eficaz, y que, cuando Cristo venga, él pueda comprobar que «no he corrido ni trabajado (*ekopiasa*) en vano» (Flp 2,16). También a los corintios les describe las luchas y penalidades de su labor apostólica (1 Cor 4,9-13), y en su saludo a la comunidad cristiana de Roma alaba los esfuerzos en el ejercicio del trabajo apostólico de personas como María, Trifena y Trifosa (Rom 16,6.12). Asimismo, encomia a dirigentes de la comunidad por dedicarse a la labor dura de la predicación del evangelio (1 Cor 16,16; 1 Tes 5,12).

El trabajo y los primeros cristianos en el Imperio romano

Las primeras comunidades cristianas estaban constituidas por libres y esclavos. El trabajo que los cristianos desempeñaban en la sociedad dependía de su condición social. La mayor parte de los que eran libres no pertenecían a las clases altas (1 Cor 1,26). Los pocos cristianos de clase social acomodada tenían sus puestos administrativos en la sociedad civil. Erasto, por ejemplo se desempeñaba como *el tesorero de la ciudad* (Rom 16,24); otros en cambio manejaban sus propios negocios, como Lidia, que vendía púrpura (Hch 16,14). En el mundo grecorromano, los libres de clase inferior, como los pobres urbanos o los campesinos de las aldeas, solían entrar en relación de dependencia con los poderosos que controlaban los recursos económicos y políticos de la sociedad; se hacían clientes de un patrón que los protegía en cambio de su lealtad y servicio.

A las personas libres que se habían hecho cristianas san Pablo les dio un ejemplo de laboriosidad trabajando con sus propias manos (Hch 20,34; 1 Cor 4,12; 1 Tes 2,9) y los exhortó a hacer lo mismo (Hch 20,35; 2 Tes 3,10-12; Ef 4,28). Su ejemplo y exhortación iban a contrapelo de la cultura grecorromana, en la cual el trabajo manual era cosa de esclavos, no de personas libres. Pablo quería ser autosuficiente, a fin de no constituir una carga para nadie y poder ayudar a otros con sus propios recursos. Exhortaba a que lo imitaran y su exhortación se dirigía a todos, especialmente a aquellos que,

con la expectación de una Parusía inminente, se habían dado a la holgazanería. Al ocuparse de su trabajo, les decía Pablo, evitarían problemas y se dedicarían a sus propios asuntos (1 Tes 2,9; 4,11-12). La carta a los Efesios extiende la misma exhortación a los ladrones que robaban los frutos del trabajo ajeno. Lo hacía para incitarlos a que se fatigaran trabajando honradamente con sus propias manos, a fin de poder compartir sus bienes el que lo necesitaba (Ef 4,28).

Con respecto a los esclavos, el cristianismo primitivo no propició una proclama de manumisión. Aceptó más bien las estructuras sociales de la cultura grecorromana, aunque suavizó la conducta de los amos cristianos con respecto a sus esclavos. Más aún, dio a los esclavos sentido de dignidad en las asambleas litúrgicas, porque todos, libres y esclavos, participaban por igual de la misma dignidad de hijos del mismo padre, Dios. Los escritos cristianos del final del primer siglo adoptaron los códigos de los deberes de familia, en los cuales se incluían los deberes de los esclavos (Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Tim 2,8-15; 5,1-2; 6,1-2; Tit 2,1-10; 1 Pe 2,11-3,12).

Al adoptarlos, los cristianos asimilaron los ideales morales de la cultura ambiental y buscaron fortalecer los vínculos internos de la familia y de la comunidad eclesial. En la asimilación, les infundieron un nuevo espíritu fundado en el amor cristiano, pero dejaron intacta la estructura patriarcal de la familia y la institución de la esclavitud. La abolición de la esclavitud, aun en el mundo cristiano, tardó muchos siglos en llegar. Se logró después de una larga y dura experiencia de seres humanos esclavizados, una experiencia juzgada a la luz de una creciente conciencia de la dignidad de la persona y de una comprensión más profunda del espíritu del evangelio. Pero la esclavitud continúa todavía hoy, de mil maneras distintas, en forma cruel y en cantidad alarmante.

El trabajo en el mundo cristiano a través de los siglos

Los Padres de la Iglesia destacaron los beneficios del trabajo manual. Enseñaron que mediante el trabajo la persona se hace autosuficiente, evita la pereza, gana en humildad, obediencia y sumisión, hace penitencia e imita a Jesús y a Pablo. El movimiento monástico, por su parte, puso fin a la asociación grecorromana del trabajo con la esclavitud, al practicar los monjes un equilibrio entre el trabajo manual, la vida intelectual y la oración.

La Reforma transfirió la práctica del trabajo monástico a la vida cotidiana de la gente. El calvinismo, especialmente, inspiró un ascetismo orientado a la acción en el mundo, en el cual se postulaba la austeridad y se consideraban los frutos de un trabajo intenso como se-

ñal del favor divino. La práctica calvinista tuvo una gran influencia en las colonias inglesas de América del Norte. Pero la colonización de América en manos de españoles, franceses, ingleses y portugueses introdujo prácticas abusivas con respecto a los aborígenes: en general despojó a los nativos de sus tierras y, en gran parte, los sometió a trabajo forzado. Además, la colonización en mano de los europeos introdujo esclavos africanos para servicio de los amos de las colonias americanas.

La Revolución francesa asestó un duro golpe al sistema de la esclavitud y promovió su abolición, cosa que el mundo occidental fue realizando en el s. XIX. Pero en otras partes del mundo la esclavitud ha seguido vigente. En el mismo s. XIX se desarrolló en Europa la Revolución industrial, que, junto con el progreso, trajo nuevos problemas para los trabajadores, porque la era industrial los sometió al ritmo de la máquina y al control del dirigente empresarial, convirtiéndolos en virtuales autómatas. Se produjeron protestas desde diferentes ángulos.

Karl Marx lo hizo con sus libros sobre el socialismo científico. León XIII inició la doctrina social de la Iglesia con su Encíclica *Rerum Novarum* («De las cosas nuevas») del año 1891. El núcleo de la enseñanza contenida en las encíclicas sociales que los papas han publicado en el s. XX es una reflexión sobre el ser humano, creado a imagen divina y encargado de conquistar el mundo y de continuar el trabajo de Dios en él. Como dice Juan Pablo II en su Encíclica *Laborem exercens* («Mediante el ejercicio del trabajo»), 105-6: «La base para determinar el valor del trabajo humano no es principalmente la clase de labor realizada, sino el hecho de que quien la realiza es una persona». El Concilio Vaticano II expresa la dimensión social del trabajo de este modo:

Mediante su trabajo, normalmente atiende el hombre a las propias necesidades y a las de su familia, se relaciona con otros como si fueran sus hermanos y les presta servicio; puede ejercer una caridad genuina y participar en la tarea de llevar la creación divina a la perfección. Además, creemos por la fe que, mediante el homenaje de trabajo ofrecido a Dios, el hombre se asocia a la obra redentora de Jesucristo, quien al trabajar con sus propias manos en Nazaret ennoblecó grandemente la dignidad del trabajo (*Gaudium et spes*, 65).

La afirmación teológica del valor positivo del trabajo suena como una ilusión irrealizable, tanto para los que no encuentran trabajo como para los que tienen que ejercer una labor que detestan porque no corresponde a sus propias aspiraciones. Sin embargo, la afirmación positiva respecto del trabajo humano rinde un buen servicio. Proporciona una base para juzgar las ideologías que explotan a los trabajadores en su propio beneficio y ofrece un ideal que

ayuda a quienes padecen injusticia a salir de la pasividad en la que se encuentran; en particular, los estimula a superar la idea de que su mundo no puede ser cambiado. El valor positivo del trabajo los llama a sumarse a los que luchan por modificar una situación laboral opresiva que no se debe a Dios, sino a los intereses egoístas de seres humanos.

NOTAS

1. Como respuesta a este desafío se ha prestado especial atención a la convergencia entre la antigua convicción cristiana sobre la primacía del bien común por encima de los derechos individuales a la propiedad privada (una doctrina reiterada en varias encíclicas sociales) y el tradicional sentido de obligación reverencial hacia los recursos comunes, particularmente difundido entre los asiáticos y los aborígenes americanos. Estos recursos naturales se consideran tan sagrados que no puede permitirse su manipulación en beneficio de una sola persona o de un grupo privilegiado. Cf. Aloysius Pieris, *Libertação, inculturación, diálogo religioso*, Verbo Divino, Estella 2001.

BIBLIOGRAFÍA

Baum, G., *The Priority of Labor: A Commentary on «Laborem Exercens»*, Encyclical Letter of Pope John Paul II, Paulist, Nueva York-Toronto 1982.

Birch, B. C., *Let Justice Roll Down: The Old Testament Ethics and Christian Life*, Westminster/John Knox, Louisville 1991.

Diez-Alegría, J. M., *La respuesta de las primeras generaciones cristianas a la exigencia evangélica de justicia*, SM, Madrid 1988.

Escudero Freire, C., *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2*, Sígueme, Salamanca 1978.

Gillet, R., *The Human Enterprise*, Leaven, Kansas City 1985.

Gossen, G., *The Theology of Work*, Mercier, Dublín 1974.

Kaiser, E., *Theology of Work*, Newman, Westminster 1986.

Levoratti, A. J., *El trabajo a la luz de la Biblia*, Lumen, Buenos Aires 1996.

Lohfink, N. F., *Option for the Poor*, Bibal, Berkeley, CA, 1987.

López Melús, F. M., *Pobreza y riqueza en los evangelios*, Studium, Madrid 1963.

Nardoni, E., *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Verbo Divino, Estella 1997.

Rasmussen, Larry L., *Earth Community, Earth Ethics*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1996.

Richardson, A. *The Biblical Doctrine of Work*, SCM, Londres 1963.

Sicre Díaz, J. L., *El clamor de los profetas en favor de la justicia*, SM, Madrid 1988.

Sölle, D., *To Work and To Love: A theology of Creation*, Fortress, Filadelfia 1984.

Torres Queiruga, A., *Opción por los pobres. La justicia del Dios cristiano*, SM, Madrid 1988.

Lectio divina

La «Lectio divina» o lectura orante de la Biblia

Sergio Briglia

La «Lectio divina» es practicable por toda persona que quiera encontrarse con el Señor en su Palabra. Quien ha recorrido efectivamente los caminos de la «Lectio» ha podido experimentar, personalmente y en comunidad, cómo esta forma de lectura bíblica constituye un factor poderoso en la renovación y dinamización de la propia vida espiritual.

La Sagrada Escritura es «la gran Carta» enviada por el Padre a sus hijos que peregrinan en el mundo y con quienes se mantiene en comunión mediante el Espíritu Santo (cf. *DV*, 21). Su «Palabra es Vida» para toda la humanidad y para cada persona en particular. Al leer la Biblia bajo la guía del Espíritu Santo, descubrimos que la Palabra de Dios se encarna no solamente en las épocas pasadas, sino también en el día de hoy, para estar con nosotros y ayudarnos a enfrentar nuestros problemas y a realizar nuestras esperanzas: *¡Ojalá escucháramos hoy su voz!* (Sal 95,7).

En la visión de los Santos Padres, toda la Biblia nos habla de Cristo y conduce a él. «Toda la Sagrada Escritura constituye un solo Libro, y este Libro único es Cristo, porque toda la divina Escritura nos habla de Cristo y se realiza en Cristo» (Hugo de San Víctor, *De Arca Noe*, 8). Ignacio de Antioquía († 110), en su *Carta a los Filadelfios* (5,1), hablaba igualmente del Evangelio «como de la carne de Jesús». San Jerónimo († 419) escribe en su *Comentario al Eclesiastés* (1,13): «Comemos y bebemos la sangre de Cristo en el misterio (de la Eucaristía), pero también en la lectura de las Escrituras». Y a continuación añade: «Pienso para mí que el Evangelio es el cuerpo de Cristo». Por eso él ha podido forjar su célebre frase: «Quien desconoce las Escrituras ignora a Cristo» (*Comm. in Isaia* 1).

Otro aspecto importante, que no debe perderse de vista en la práctica personal y comunitaria de la Lectio divina, es que la Biblia es el Libro de la Iglesia, comunidad de fe. De ahí la necesidad de leer la Sagrada Escritura desde el interior del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Este enfoque eclesial se acentúa toda-

vía más cuando la búsqueda se realiza en común, ya que así se pone de manifiesto el sentido eclesial de la Palabra y se fortalece la participación en una misma fe.

Al comunicarnos la Palabra de Dios, la Escritura nos hace penetrar en la vida, en la voluntad y en el pensamiento de Dios. Al mismo tiempo, nos invita a convertirnos en «servidores de la Palabra», en ministros suyos, que no la guardan para sí como un tesoro escondido, sino que se muestran siempre dispuestos a compartirla con sus hermanos.

El concepto de «Lectio divina»

La «Lectio» no es una mera «lectura espiritual» y, menos aún, un estudio de carácter puramente exegético o intelectual. *Lectio y divina* son dos términos que apuntan conjuntamente a un encuentro dialogal entre Dios que «habla» y la persona que «escucha». Así se establece entre ambos esa comunicación de amor que es una de las características esenciales de la Revelación divina: «...el Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), llevado por su gran amor, habla a los seres humanos como a amigos (cf. Éx 33,11; Jn 15,12-15)... para invitarlos a entrar comunión con él...» (*DV*, 2).

La Lectio busca en la Escritura más el «sabor» que la «ciencia», con la convicción de que el «gozo» de la Palabra divina abre la puerta a una comprensión más íntima y profunda de la verdad. De ese modo el mensaje de la Biblia se acoge con «el oído del corazón» (*in aure cordis*) y se lo saborea con «el paladar del corazón» (*palatum cordis*), según una expresión atribuida a san Gregorio Magno.

La Lectio tiene que hacerse asimismo desde la fe en la Palabra de Dios. En este punto sirven de ejemplo los habitantes de Tesalónica que oyeron por primera vez la predicación de Pablo y la recibieron, *no como palabra humana, sino como lo que es realmente, como Palabra de Dios que actúa en los que creen* (1 Tes 2,13).

La lectura orante de la Biblia se mantuvo viva durante siglos en la tradición monástica. Junto con la liturgia y el trabajo cotidiano, el tiempo dedicado a la *Lectio divina* marcaba el ritmo de la vida monacal. Pero este verdadero regalo de Dios no está reservado exclusivamente a una minoría selecta o a un grupo particular, sino que es patrimonio de toda la Iglesia y de todos los creyentes. Todos, en efecto, estamos llamados a descubrir por medio de la Escritura las profundidades del amor de Dios.

Más aún, es difícilmente concebible una verdadera renovación de la Iglesia «sin una escucha renovada de la Palabra de Dios». De ahí la necesidad de un encuentro vital con la Palabra, «según la antigua y siempre nueva tradición de la *Lectio divina*, que permite descubrir en el texto bíblico la palabra viva que interpela, orienta y modela la existencia» (*Tertio millennio ineunte*, 39)¹.

Los pasos de la «Lectio divina»

Entre los escritos de Guigo II, que entre 1173 y 1180 fue prior de la Gran Cartuja, cerca de Grenoble (Francia), se encontró una preciosa *Carta sobre la vida contemplativa*, en la que él describe las «cuatro gradas» de la «escalera espiritual» (*Scala claustralium*), como medio adecuado para hacer una «lectura orante» espiritualmente provechosa: *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*. Guigo parte de la propia experiencia y propone estas cuatro «etapas» como un medio para lograr una *Lectio* vital y profunda. No son «técnicas de lectura» sino fases de un proceso dinámico, destinado a encarnar la Palabra de Dios en la vida. En el fondo, son cuatro actitudes permanentes que coexisten y actúan juntas, aunque con intensidades diferentes conforme al grado en que se encuentra la persona.

Según el monje cartujo, «la lectura (1.º grado) consiste en la observación (*inspectio*) atenta de las Escrituras con aplicación del espíritu. La meditación (2.º grado) es una acción penetrante de la mente a fin de obtener, como ayuda de la propia razón, el conocimiento de la verdad revelada. La oración (3.º grado) es un entretenerse en Dios con el corazón, pidiendo que aparte de nosotros los males y nos conceda el bien. La contemplación (4.º grado) es una cierta elevación del alma a Dios, conducida por encima de la misma y degustando las alegrías de la eterna dulzura». De este modo, «la *lectio* representa el alimento sólido; la *meditatio* la masticación; la *oratio* el saboreo; y la *contemplatio* es el sabor mismo».

Estas cuatro etapas se reducen prácticamente a dos momentos esenciales: la *lectura* atenta y religiosa de la Biblia, que nos lleva a escuchar la voz del Padre celestial, y la *respuesta* de la persona a través de la fe y la oración. Esta respuesta es adoración y alabanza a Dios por su

grandeza y bondad, celebración de sus maravillas salvíficas, adhesión a la voluntad divina, súplica de intercesión y pedido de perdón.

1. La Lectura

La lectura tiene que familiarizarnos con el texto bíblico hasta tal punto que la Palabra de Dios se vuelva palabra *nuestra*. Esta escucha silenciosa es una «sintonía» con la presencia de Dios en su Palabra. No se trata de una simple lectura para informarnos de algo. Lo esencial es dejar que el Señor nos hable y recibir su Palabra con un espíritu de adoración y de respetuosa acogida. La Palabra que Dios nos dirige es un desborde de vida divina, de luz y de amor. Y la palabra que surja lentamente en el silencio de nuestros corazones tiene que ser una respuesta espontánea a la Palabra de Dios que nos sale al encuentro.

Esta lectura ha de hacerse con todo nuestro ser: con el cuerpo, ya que es conveniente pronunciar las palabras con los labios; con la memoria que las fija; con la inteligencia que penetra su sentido.

Por eso, al leer las Escrituras hay que tener presente la experiencia que vivió Elías en la montaña de Dios, cuando el profeta oyó la Palabra de Yahvé, no en el viento huracanado, ni en el fragor del terremoto, ni en el fuego abrasador, sino en el *rumor de una brisa suave* (1 Re 19,12).

2. La Meditación

La meditación es un proceso de «apropiación» personal del texto. Una vez que la lectura nos llevó a descubrir el pasaje bíblico en su realidad objetiva, la meditación es una especie de «masticación» y «digestión» de la palabra a fin de asimilarla mejor. La imagen del animal que «rumia» su alimento se usaba en la antigüedad como símbolo del creyente que medita la Palabra de Dios².

Lo importante es lograr que la Palabra de Dios pase de la cabeza al corazón. Un método sencillo y comprobado en una tradición religiosa secular es la práctica del «mantra», es decir, la incesante repetición, a lo largo del día, de una frase o palabra que resume la sustancia de la lectura bíblica. Así la Palabra llegará a penetrar en nosotros como una espada de doble filo (Hb 4,12), ya que el agua que cae incesantemente sobre la roca termina por agujerearla.

La meditación procura al mismo tiempo descubrir el mensaje que la Palabra nos trae hoy. En esta búsqueda de «actualización», el punto de partida es nuestra situación presente. A partir de esta situación interrogamos al Libro sagrado, tratando de encontrar en él una luz que ilumine nuestros pasos. De este modo,

el texto es traído hasta nuestra existencia concreta, tanto personal como comunitaria.

En esta etapa de la Lectio el modelo por excelencia es María, tal como la presenta Lucas en su evangelio de la infancia: ella *conservaba estas cosas y las meditaba en su corazón* (Lc 2,19; cf. 2,51b).

3. La Oración

La oración es la respuesta suscitada en nosotros por la Palabra que Dios nos dirige. Él toma la iniciativa de hablarnos (cf. Dt 4,12), *porque nos amó primero* (1 Jn 4,10.19), y la respuesta llega en forma de adoración, acción de gracias, súplica y alabanza. Esta oración alcanza su dimensión más profunda cuando nace de la experiencia de nuestra pobreza y de los problemas reales de la vida, y cuando se transforma en actitud permanente de vida, más allá de los momentos dedicados a la Lectio.

Como dice san Juan Crisóstomo († 407), esta oración o diálogo con Dios «es un bien incomparable que nos pone en comunión íntima con el Señor (...) Pero no es solo en el momento concreto dedicado a rezar cuando debemos elevar nuestro espíritu a Dios; también es necesario conservar siempre viva la aspiración y el recuerdo de Dios en medio de las más variadas tareas, a fin de que todas nuestras obras, condimentadas con la sal del amor de Dios, se conviertan en alimento agradable al Señor...» (*Homilía 5, De precautione*).

Con frecuencia, la oración llega acompañada de sentimiento de penitencia y de llamados a la conversión y a un sincero cambio de vida (cf. Hch 2,37s), que la tradición monástica designa con el término «compunción». Cuando penetra hasta lo más íntimo del ser, la Palabra posee una capacidad de juzgar y sentenciar, y nos obliga a tomar una decisión que no admite ningún falso compromiso o simulación. Por eso, es natural que esto suceda en toda persona que se pone en sintonía con la Palabra viva del Señor. También hay que estar atento a las mociones del Espíritu, porque la Palabra de Dios puede exigirme *hoy* algo que no exige siempre.

En el momento de orar, nos amenazan constantemente el cansancio y la aridez espiritual. En tales momentos es preciso recordar que cuando oramos nunca estamos solos. El Espíritu Santo está en nosotros. Él ora en nosotros y quiere que nos dejemos sostener y llevar por él.

4. La Contemplación

En este cuarto paso, la experiencia de Dios se intensifica y profundiza. Fijamos nuestra mirada y nuestro corazón en Dios y vemos la realidad a la luz de su Palabra. Así aprende-

mos a «pensar conforme a Dios» (cf. Mt 16,23) y a interpretar cada situación según «el pensamiento del Señor» (cf. 1 Cor 2,16). La realidad se vuelve diáfana y vislumbramos y saboreamos en todo la presencia viva, amorosa y creativa de Dios (cf. Sal 104).

La *contemplatio* contiene en sí la *operatio*. La Palabra de vida da la vida eterna cuando se la practica y se la experimenta en la acción. Esta experiencia cotidiana ayuda a su vez a comprender más profundamente la Palabra de Dios. San Ambrosio († 397) lo resume así: «La Lectio divina nos lleva a la práctica de las buenas obras. Del mismo modo que la meditación de las palabras tiene como fin su memorización, para que nos acordemos de dichas palabras, así también la meditación de la Ley, de la Palabra de Dios, nos hace volcarnos a la acción y nos impulsa a actuar».

La contemplación no debe ser confundida con una simple introspección psicoanalítica ni con una clarividencia visionaria. Al contrario, ella nos hace poner los pies en la tierra y contemplar las cosas «desde Dios». San Benito († 547) lo expresa en el bello texto de su Regla monástica: «...abiertos nuestros ojos a la luz que nos diviniza, vamos a oír con los oídos llenos de espanto la divina voz que dice: *Hoy, si oyen su voz, no endurezcan sus corazones*».

En una palabra, la contemplación no solo acoge y medita el mensaje, sino que también lo realiza. No separa los dos aspectos: dice y hace, enseña y anima, ilumina y da fuerza. Por otra parte, la *contemplatio* ya permite saborear algo de la alegría y el gozo que Dios concede a las personas que lo aman (cf. 1 Cor 2,9). Ella nos introduce en una conversación tranquila con Dios, sin otro deseo que estar y permanecer a su lado. Esta presencia y esta proximidad se van haciendo cada vez más silenciosas, como en un paseo entre amado y amante, cuando, en cierto momento, tras el diálogo y la alegría del reencuentro, se quedan sencillamente el uno junto al otro. Ya no se pronuncian palabras, apenas hablan los ojos y el corazón. Así, siempre más cerca de Dios, se conoce en profundidad su pensamiento, se presenta claramente su corazón en el texto y se abandona a él.

A través de la Lectio el oyente debe preguntarse a sí mismo: ¿Cómo es que mi vida, mi actividad, mi apostolado, se vuelven de hecho «Palabra de Dios», a la luz de la Palabra de Dios definitiva que es Jesucristo, misteriosamente presente en la Escritura? Por eso, la Lectio sitúa nuestra fe en el ritmo de lo cotidiano, en el servicio diario al Reino, teniendo tres impulsos particularmente significativos:

– La *discretio*, o sea, la capacidad adquirida en el Espíritu para acoger en la vida lo que es conforme al Evangelio y rechazando lo que le es contrario. Es el discernimiento para que conozcamos la voluntad de Dios en situaciones concretas.

– La *deliberatio*, o sea, la selección consciente de aquello que corresponde a la verdad de la Palabra de Dios, oída con amor y asimilada con fe.

– La *actio*, o sea, el actuar consecuente dentro de un comportamiento «según Dios»: un estilo-de-vida que traduce vitalmente nuestra «experiencia de Dios».

En síntesis, la Lectio divina transcurre en un proceso dinámico muy sencillo en sí mismo y a la altura de cualquier persona que desee encontrarse con el Señor en su Palabra. Podemos resumir este itinerario de la forma siguiente:

1) Leer y releer hasta comprender en profundidad lo que está escrito.

2) Repetir de memoria, si es posible en voz baja, lo que fue leído y comprendido, y rumiarlo hasta que pase de la cabeza y de la boca al corazón y hasta que penetre en el ritmo de la propia vida.

3) Responder a Dios en la oración y pedirle que nos enseñe a practicar lo que nos pide su Palabra: *¡Muéstranos, Señor, tus caminos!*

4) Dejar que esta nueva luz en los ojos nos haga mirar el mundo de manera distinta. Con esa luz en los ojos, se empieza de nuevo a leer y a repetir, en un proceso que siempre se reitera, pero que nunca se repite de manera igual y que no termina nunca.

Estamos así ante una lectura sabrosa y orante de la Biblia, realizada bajo el impulso del Espíritu Santo, y en vistas a un diálogo amoroso con el Señor que hace crecer la fe y aumenta la esperanza. Con razón podremos hablar entonces de una lectura existencial de la Palabra, que sobrepasa de lejos la curiosidad intelectual y compromete toda la vida de una persona o comunidad. Se busca el «agua viva» para saciar la «sed del corazón», o sea, la búsqueda de sentido, paz, felicidad, en fin, de salvación.

Por la Lectio divina intentamos alcanzar lo que dice la Biblia: *La Palabra está muy cerca de ti: en tu boca y en tu corazón, para que la pongas en práctica* (Dt 30,14). En la boca, por la lectura; en el corazón, por la meditación y por la oración; en la práctica, por la contemplación. El objetivo de la Lectio divina es el objetivo de la misma Biblia: *Comunicar la sabiduría que lleva a la salvación por la fe en Jesucristo* (2 Tim 3,15); *instruir, refutar, corregir, formar en la justicia, y de este modo, preparar al hombre de Dios para toda obra buena* (2 Tim 3,16-17); *dar perseverancia, consuelo y esperanza* (Rom 15,4); *ayudarnos a aprender de los errores de los antepasados* (cf. 1 Cor 10,6-10).

La invocación al Espíritu Santo

Es absolutamente imprescindible invocar al Espíritu Santo en el momento de iniciar la «lectura orante», porque el acceso a la Palabra

de Dios es, antes que nada, un don del Espíritu. Simeón, el Nuevo Teólogo († 1022), no duda en decir que «la Palabra solo se vuelve fecunda cuando el Espíritu de Dios anima a la persona que la lee». San Gregorio Magno († 604) afirma categóricamente: «Quien no recibió su Espíritu no puede en modo alguno entender sus palabras» (*Mor.* 18,39.60). Y Orígenes († 253) aclara que para leer con provecho la Biblia es ciertamente indispensable un esfuerzo de atención y de asiduidad; pero hay cosas que no podemos conseguir con nuestro propio esfuerzo y que debemos pedir en la oración, ya que «es absolutamente necesario orar para comprender las cosas divinas».

El Espíritu Santo vivifica la letra y suscita el gusto secreto que nos pone en armonía con lo leído y nos permite responder con la oración y con toda vida a la Palabra del Padre. Él es además el verdadero maestro de oración. Ante todo, porque solamente él puede darnos el sentimiento profundo de nuestra filiación divina, como lo enseña san Pablo: *Ustedes no han recibido un espíritu de esclavos, sino el espíritu de hijos adoptivos, que nos hace llamar a Dios «Abba» (Papá). Y el mismo Espíritu se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios* (Rom 8,16-17). *Y la prueba de que ustedes son hijos es que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama a Dios llamándolo «Abba» (Papá). Así, ya no eres más esclavo, sino hijo, y, por lo tanto, heredero por la gracia de Dios* (Gál 4,6).

Esta palabra «¡Abba!», cuando brota realmente de lo más íntimo del corazón, resume toda la oración cristiana y no es otra cosa que la voz del Hijo de Dios suscitada y avivada en nosotros por el Espíritu Santo.

Por otra parte, la auténtica oración no es fruto de una técnica puramente humana. Como también lo enseña san Pablo, por nosotros mismos, librados a nuestras propias fuerzas, somos incapaces de orar como es debido. Pero el Espíritu Santo viene en ayuda de nuestra debilidad, nos da la fuerza que nos falta e *intercede por nosotros con gemidos inenarrables* (Rom 8,26). La oración es obra del Espíritu en nosotros. Orar es abrirnos a la acción del Espíritu, dejarnos iluminar, educar y conducir por él.

Es necesario tener en cuenta este aspecto fundamental, como antídoto a una idea demasiado ascética y voluntarista de la oración y a las prácticas que la reducen a una mera técnica de concentración.

Dos modalidades de «Lectio»

La «lectura orante» personal

Hecha individualmente, la Lectio lleva a un encuentro íntimo y personal con la Palabra de

Dios. Para lograrlo, se requiere un contacto frecuente con el texto de la Escritura, de modo que por la respuesta de fe, esperanza y amor el mensaje divino se convierta en llamada para mí y «suceda conmigo».

Aunque la Lectio divina es eminentemente «activa», también puede llamarse «pasiva», en cuanto que consiste en abandonarnos a Dios, en dejar que resuene en nosotros la voz divina que nos habla y en permitir que su Palabra, por la acción del Espíritu Santo, lleve a cabo su obra en nosotros.

La «lectura orante» en la comunidad de fe

El aspecto comunitario y fraternal de la oración es característico de la vida cristiana desde sus orígenes. Jesús, en efecto, recomendó la oración personal, realizada en el silencio y la soledad: *Cuando ores, retírate a tu habitación, cierra la puerta y ora a tu Padre que está en lo secreto* (Mt 6,6). Pero él no se contenta con recomendar la oración solitaria: *También les aseguro que si dos de ustedes se unen en la tierra para pedir algo, mi Padre que está en el cielo se lo concederá. Porque donde hay dos o tres reunidos en mi Nombre, yo estoy presente en medio de ellos* (Mt 18,19-20).

De manera semejante, la lectura orante puede (y debe) hacerse, no solo individualmente sino también en un coloquio fraterno que los antiguos llamaban *collatio* («colación»). De hecho, un fuerte estímulo para proseguir en la práctica de la Lectio es compartir con otros «oyentes de la Palabra» las experiencias personales vividas en contacto con la Escritura. Es precisamente en este contexto donde adquieren excepcional importancia los «encuentros bíblicos».

En la *Vida de san Antonio*, escrita hacia el año 357 por san Atanasio, encontramos este relato significativo: «Cierta día, todos los monjes fueron a verlo y le pidieron que les dirigiese la palabra. Él les dijo en egipcio: “Las santas Escrituras bastan para nuestra enseñanza, pero es bueno que nos exhortemos mutuamente en la fe y nos animemos con nuestras conversaciones. Ustedes, hijos míos, le enseñan a su padre lo que saben; yo, más viejo que ustedes, les comunico lo que me ha enseñado la experiencia. Que nuestro esfuerzo común sea, sobre todo, para que no abandonemos lo que comenzamos, y no desanimarnos en el trabajo...”».

El significado de ese «coloquio fraterno» a partir de la Sagrada Escritura es subrayado igualmente por el monje benedictino Samaragdo († ca. 825) en su *Diadema monachorum* (PL 102,63). En dicho libro afirma que esta práctica saludable y edificante contiene: una *confessio*, o sea, una contribución proveniente del testimonio personal; una *collocutio*, o sea,

un diálogo enriquecedor desde el punto de vista espiritual; una *confabulatio* o conversación fraterna que construye la comunión mutua. Y el monje afirma finalmente que la *collatio* enseña cómo disponernos a aprender de los otros en todo lo referente al amor, la comprensión y la aplicación de la Palabra de Dios.

Otro testimonio proviene del Papa Gregorio Magno († 604), el cual dice en una de sus homilías, recordando probablemente los días felices vividos en el monasterio: «Sé por experiencia que muchas cosas de la Palabra de Dios que no conseguí entender por mí mismo quedaron aclaradas estando con mis hermanos. Sucede así que, por la gracia de Dios, crece el entendimiento de las Escrituras cuando para ustedes aprendo aquello que enseñó y percibo muchas veces que ustedes acogen o que yo les digo» (*In Ezechielem* II, 1 - PL 948-949). Por eso es tan importante que la Biblia sea leída, estudiada, meditada y rezada no solo individualmente sino también, y sobre todo, en común.

Actitudes que predisponen a una lectura fructuosa

1) Cuando se entra en comunión con el Señor a través de su Palabra viva y eficaz, es necesario despojarse de todo cuanto impida una comunicación vital con Dios. Como Moisés, hay que «sacarse las sandalias de los pies» (cf. Éx 3,5). Un profundo respeto por la presencia real del Señor que nos llega a través de su Palabra debe llevarnos a crear en nosotros y a nuestro alrededor un clima propicio para la escucha. Algunas sugerencias pueden ser útiles en este sentido. Por ejemplo, empezar con el rezo de un Salmo (o con un canto cuando la Lectio se hace en común) y tener preparado un lugar para la «lectura orante», donde haya una Biblia, una vela y un ícono.

2) También es importante adoptar una posición corporal correcta, que no canse y favorezca la concentración. Todo esto puede ayudar a tener interiormente una actitud de acogida y de receptividad. Así nos preparamos para entrar en ese mundo de Dios y para sentir su proximidad: *Tú estás cerca, Yahvé* (Sal 119,151). Unas veces con lentitud y con cierta aridez interior, otras veces con entusiasmo y rapidez, tomamos conciencia de que Dios está allí, que estamos en su presencia (cf. Sal 84) y que somos capaces de colocar nuestro corazón en sus manos y en su corazón (cf. Sal 61 y 91).

3) Igualmente esencial es la actitud interior de entrega y de abandono en Dios, a fin de discernir su voluntad. Debe ser evitada toda negligencia en la escucha de la Palabra, pues según Cesáreo de Arles († 543) «aquel que no ha escuchado atentamente no será menos culpado que quien, por descuido, haya dejado caer el cuerpo del Señor» (*Sermón* 78, 2).

4) Una característica fundamental de la Lectio es su gratuidad. No se lee la Palabra de Dios para «sacar provecho» de ella, en el sentido común de dicha expresión. Su finalidad primera es el deseo de «estar con el Señor» y gozar de su «presencia amorosa». Por eso, la Lectura orante tiene que ser pausada, alejada de toda prisa. Se debe procurar saborear, más que leer; admirar, más que razonar o cuestionar. El oyente de la Palabra desea la proximidad de su Señor que le sale al encuentro «como amigo» (cf. *DV*, 2). Quiere oír su voz y sentir su presencia aún antes de captar a fondo el contenido de las palabras. Esta experiencia de comunión recíproca es motivo de gran alegría interior.

5) No se puede practicar la Lectio día tras día y año tras año sin experimentar una profunda transformación espiritual. De ahí la necesidad de permanecer en la Palabra (cf. Jn 8,31-32), como lo enseña Juan Casiano († 453): «He aquí a lo que debes aspirar por todos los medios: aplicarte con constancia y asiduidad a la lectura sagrada, hasta que la incesante meditación impregne tu espíritu y puedas decir que la Escritura te transforma a su semejanza» (*Conferencia XIV*,11).

Lectio divina y Eucaristía

La Lectio y la Eucaristía mantienen entre sí un vínculo indisoluble. Esta verdad, que hunde sus raíces en el testimonio de la Escritura y en la tradición patristica y medieval, ha sido reafirmada una vez más por el Concilio Vaticano II: «La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el *Pan de vida*, tanto de la Palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la liturgia» (*Dei Verbum*, 21).

La Palabra de Dios, en efecto, no es solamente un medio de comunicar verdades, enseñanzas o preceptos morales. Es también, y esencialmente, una transmisión de gracia y de vida espiritual, y en tal sentido puede afirmarse que es parte constitutiva del orden sacramental. El poder de Dios está presente y operante en ella, y su soberana eficacia y vitalidad se ilustran oportunamente con la imagen de la espada de doble filo. Como una espada afilada (Heb 4,12) o una flecha punzante (Is 49,2), la Palabra de Dios, que juzga y que salva, penetra y discierne hasta los secretos más íntimos del corazón. O como la misma Escritura lo expresa poéticamente en Is 55,10-11: *Así como la lluvia y la nieve descienden del cielo y no vuelven a él sin haber empapado la tierra, sin haberla fecundado y hecho germinar, para que dé la semilla al sembrador y el pan al que come, así sucede con la Palabra que sale de mi boca: ella no vuelve a mí estéril, sino que realiza todo lo*

que yo quiero y cumple la misión que yo le encomendé.

En este contexto, conviene recordar que con demasiada frecuencia se dice que la proclamación de la Palabra es una «introducción» a la celebración de la Eucaristía, sin llegar a determinar qué tipo de relación se establece entre la liturgia de la Palabra y la liturgia sacramental. En cierta medida persiste la idea de que el sacramento confiere la gracia y que la Escritura comunica una enseñanza o explica la acción sagrada propiamente dicha. Es decir, no se le reconoce a la Palabra de Dios el poder de realizar la alianza, haciendo entrar al creyente en esa relación vital con Dios que llega a su plenitud en la comunión eucarística. «En la vida presente –dice san Jerónimo–, no tenemos más que este único bien: alimentarnos con el cuerpo de Cristo y abrevarnos con su sangre, no solamente en el sacramento (eucarístico), sino también en la lectura de las Escrituras» (*In Eccle.*, PL 23,1039).

Es preciso tener presente, además, que la Palabra de Dios, como la Eucaristía, es *comida y bebida*. Porque si el pan y el agua son indispensables para la vida, con la misma intensidad sentimos hambre y sed de justicia, de amor, de verdad, de paz y (aunque a veces de manera inconsciente) de la vida que únicamente Dios puede darnos. Es natural, entonces, que la Biblia esté llena de referencias a la Palabra de Dios como alimento que sacia, nutre y reconforta.

Cuando el tentador lo desafía a que convierta las piedras en panes, Jesús le responde con las palabras de la Escritura: *El hombre no vive solamente de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios* (Mt 4,4; cf. Lc 4,4; Dt 8,3). En el momento de la prueba, Jesús se niega a valerse de su poder de Hijo de Dios en provecho propio y nos enseña al mismo tiempo que no basta el pan material para satisfacer la necesidad humana de alimento. Una enseñanza que se encuentra reforzada en el libro de la Sabiduría: *No son las diversas clases de frutos los que alimentan a los seres humanos, sino que es tu palabra la que sostiene a los que creen en ti* (Sab 16,26).

En esta misma línea, cuando el Señor llama a Jeremías para el ejercicio de la misión profética, le dice: *Yo pongo mis palabras en tu boca* (Jr 1,9). Normalmente, lo que uno se lleva a la boca es la comida. Por eso, Dios pone sus palabras en la boca de Jeremías como quien lo alimenta con ellas, y el mismo profeta describe la recepción de las palabras divinas como una manducación: *Cuando se presentaban tus palabras, yo las devoraba* (Jr 15,17). La Palabra de Dios era el manjar preferido del profeta, y el verbo «devorar» expresa la avidez con que él trataba de asimilársela.

El relato de la vocación de Ezequiel retoma la imagen de la comida, pero la amplía en la

visión del libro enrollado (2,8-3,3). Dios le ordena: *Come este rollo... alimenta tu vientre y llena tus entrañas con este libro que yo te doy* (3,1,3). Es decir, la Palabra de Dios llega a Ezequiel bajo la forma de un texto escrito, y el gesto de «comerlo» expresa gráficamente la perfecta asimilación del mensaje divino, de manera que todo su ser quede compenetrado de él. Por eso el v. 10 aclara: *Recibe en tu corazón y escucha atentamente todas las palabras que yo te diré*. Además, el relato no dice «yo comí», sino *Yo abrí mi boca y él me hizo comer ese rollo* (v. 2). Así la iniciativa divina y la gratuidad del don quedan subrayadas una vez más.

Toda buena comida da un cierto placer, un sentimiento de satisfacción y alegría. De ahí que sean numerosos los textos de la Escritura que hablan de la Palabra de Dios como de un manjar lleno de dulzura y de agradable sabor. Ella es *más dulce que la miel, que el jugo del panal*, dice el salmista (Sal 19,11), y el profeta Ezequiel da testimonio de una vivencia personal: *Yo la comí y era en mi boca dulce como la miel* (Ez 3,3).

En la Escritura, la miel es un manjar delicioso. La Tierra prometida es *la tierra que mana leche y miel*, pero la satisfacción que brinda la Palabra es aún más intensa, de manera que quien la saborea quiere siempre más, como lo indica el Sirácida a propósito de la Sabiduría: *Mi recuerdo es más dulce que la miel y mi herencia más dulce que un panal. Los que me comen tendrán más hambre todavía, los que me beban tendrán más sed* (Eclo 24,20-21).

La persona invitada a comer comparte su comida. Alimentado con el alimento espiritual que es la Palabra de Dios, Jeremías es enviado a proclamar el mensaje divino (Jr 1,17). De manera semejante, Dios dice a Ezequiel: *Come lo que tienes delante* (es decir, el rollo escrito en los dos lados por la mano de Dios), y enseguida añade: *Ve a hablar a los israelitas* (3,1). Se parte la Palabra como se parte el pan.

Los frutos de la Lectio

Los frutos de la Lectio no se pueden prever ni calcular de antemano, como María, la hermana de Lázaro, no podía prever todo el alcance del gesto realizado a los pies de Jesús, tal como lo describe el evangelio de Juan: *Ella tomó una libra de perfume de nardo puro, muy caro, ungió los pies de Jesús y los secó con sus cabellos. Y la casa se impregnó con la fragancia del perfume* (Jn 12,3).

María no tiene en cuenta el alto precio del perfume. Lo derrama generosamente, y Jesús la recompensa revelándole el sentido insospechado de aquel gesto de amor. Sin saberlo, ella había rendido un homenaje anticipado al cuerpo de Jesús en el sepulcro, y el aroma del perfume derramado era un símbolo de su

muerte redentora, cuya fragancia llenaría el mundo entero. Así Jesús dio al gesto de María un sentido imprevisto y lo unió para siempre a su propio acto redentor.

De manera semejante, la Lectio divina puede dar en nosotros frutos no previstos y aun insospechados. Ella es un medio a disposición del Espíritu para introducirnos cada vez más profundamente en la mentalidad y en los sentimientos de Cristo. La teología de la Iglesia ortodoxa emplea aquí dos términos característicos: la persona *pneumatófora* se hace *crístófora*. Es decir, al comunicarle los dones del Espíritu Santo a través de la Palabra, Dios la configura de tal forma a Cristo que ella se convierte en una imagen viva de Jesús.

El contacto asiduo y profundo con la Palabra de Dios, personalmente y en comunidad, hace también que las ideas, expresiones e imágenes de la Escritura se conviertan en patrimonio espiritual de cada uno. El oyente de la Palabra comienza a pensar y ver la realidad a la luz de Dios y según el espíritu del Evangelio. Al mismo tiempo, la lectura orante de la Escritura da a la piedad personal un carácter más objetivo. Lejos de basarla en imaginaciones y sentimentalismos, la centra en el Dios trinitario y en Cristo y la edifica sobre hechos, modelos y misterios reales, con los que el cristiano tratará de identificarse.

La persona que practica la Lectio conoce por experiencia su función purificadora. La Palabra de Dios es un «espejo» que pone al descubierto nuestras incoherencias y disfraces, y nos invita a la conversión; cuestiona nuestros sentimientos egoístas y nos impulsa a seguir la dirección contraria. Así se muestra *viva, eficaz y más penetrante que cualquier espada de dos filos; penetra hasta dividir alma y espíritu, junturas y médulas, y juzga las disposiciones del corazón* (Heb 4,12).

A través de la práctica perseverante de la Lectio, el oyente se convierte en servidor y testigo de la Palabra. Se vuelve sensible al paso del Señor y a las inspiraciones de su voluntad, lleno de su Espíritu de sabiduría, pronto para la acción de gracias y la alabanza, siempre dispuesto a servir a Dios en todas las circunstancias de la vida y a ser testigo del Señor entre sus hermanos.

Una lectura eclesial

Es tan grande «el poder y la eficacia que se encierra en la Palabra de Dios», que ella se nos da como «alimento del alma y fuente pura y perenne de vida espiritual» (DV, 21). Por tanto, el objetivo específico de la «Lectio divina» no puede ser otro que el texto mismo de la Sagrada Escritura. Pero desde los tiempos más remotos se ha entendido que la lectura de la Biblia no se puede separar de los comentarios

que hacen de ella los Padres de la Iglesia y los maestros de la vida espiritual, antiguos y modernos. En la medida en que han vivido lo que enseñan, sus escritos transmiten al mismo tiempo «doctrina» y «experiencia», «verdad» y «vida».

Para exponer sus enseñanzas, los Padres se sirven de diferentes géneros literarios. Pero lo importante es que siempre explican la Escritura o desarrollan su pensamiento a partir de ella. De hecho, «vivían de la Biblia, pensaban y hablaban por la Biblia, con esa admirable penetración que llega hasta la identificación de su ser con la misma sustancia bíblica» (Paulo Evdokimov).

Como conclusión de estas consideraciones sobre la «lectura orante de la Biblia», podemos citar finalmente la oración atribuida a Guigo II, abad de la Gran Cartuja (s. XII), que resume en sí toda la riqueza espiritual de la «Lectio divina»: «Señor, cuando tú me partes el pan de la Sagrada Escritura, yo te conozco por esta fracción del pan; cuanto más te conozco, más deseo conocerte no solo en la apariencia de la letra, sino en el conocimiento saboreado por la experiencia. Y no pido este don por mis méritos sino en razón de tu misericordia... Dame, Señor, la prenda de la herencia futura, al menos una gota de la lluvia celestial para refrescar mi sed, porque estoy ardiendo de amor».

NOTAS

1. Por primera vez, una carta apostólica dirigida al común de los fieles recomienda la *Lectio divina*

como práctica necesaria y fecunda para la vida espiritual de todos los creyentes. Es importante destacar esta novedad, porque la recomendación de la *Lectio* como forma especial de acceso a la Palabra de Dios va más allá de lo ya indicado por el Concilio Vaticano II, que había recomendado «a todos los cristianos», de una manera menos específica, la «lectura espiritual» de la Biblia (*Dei Verbum*, 25).

2. Esta imagen se puede extender todavía más, porque los rumiantes, cuando terminan de pastar, traen de nuevo el alimento a la boca y lo vuelven a masticar. Cf. L. M. Dewailly, «Le ruminant se rappelle», en *La Vie Spirituelle* 135 (1981) 31-51.

BIBLIOGRAFÍA

- Bianchi, E., «Lectio divina et vie monastique», en *La Vie Spirituelle* 714 (1995) 67-89.
- , *La lettura spirituale della Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1998.
- Colombas, G. M., *Diálogo com Deus. Introdução à «Lectio divina»*, Paulus, São Paulo 1996.
- Masini, M., *Iniziazione alla «Lectio divina». Teologia, metodo, spiritualità, prassi*, Messaggero di S. Antonio, Padua 1990.
- Matos, H. C. J., «La lectura orante de la Biblia: fuente de renovación espiritual», en *Alternativas*, Editorial Lascasiana (Managua) 5/11-12 (1998) 113-130.
- Milano, A., *La Parola nell'Eucaristia*, Dehoniane, Roma 1990.
- Panimolle, S. (org.), *Ascolto della Parola e Preghiera. La «Lectio divina»*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1987.
- Vogels, W., «La Parole de Dieu comme nourriture», en M. Benzerath, A. Schmid y J. Guillet, *La Pâque du Christ, Mystère du salut* (Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70° anniversaire), Cerf, París 1982, pp. 35-50.

Teología de la liberación y teología india

Pasado, presente y futuro de la teología de la liberación

† *Enrique Nardoni* *

La teología de la liberación adquirió carta de ciudadanía en el encuentro del episcopado latinoamericano en Medellín, en 1968. Si no se puede decir que nació en esa oportunidad, se debe reconocer, al menos, que aquel acontecimiento señaló su acogida oficial y dio un fuerte impulso al futuro movimiento y al trabajo teológico en la perspectiva de la liberación.

Particularmente significativos fueron en Medellín el valiente análisis de la situación en que se encontraban (y aún se encuentran) los pueblos latinoamericanos y el urgente llamado a hacer operativo en el ámbito político y social el mensaje del Evangelio. La enorme pobreza, la desigualdad, el analfabetismo, la ignorancia y el sometimiento político y económico son en América Latina una dolorosa realidad, pero no constituyen una fatalidad inevitable. El pobre no es un hecho «fatal». La marginación y la extrema pobreza no pueden considerarse neutras políticamente, sino que son un producto del sistema en que vivimos y del que somos responsables. Los pobres son los marginados de nuestro mundo social y cultural, los depojados del fruto de su trabajo y de su dignidad de personas. De ahí el imperativo político y moral que brota de esta situación: es necesario producir un cambio radical en la sociedad y construir un orden social distinto.

Al decir que la pobreza no es un hecho fatal, la conferencia de Medellín no ignora ni niega la existencia de múltiples factores que escapan a la voluntad humana. Pero este reconocimiento no debe encubrir los abusos de poder, los vicios estructurales que violan los derechos fundamentales de las personas, y lo que con toda razón puede caracterizarse como «violencia institucionalizada». La pobreza y el subdesarrollo con todas sus servidumbres, con sus intolerables desigualdades y con las frustraciones que les son inherentes, son denunciados como «situación de pecado» y, por lo tanto, como males que Jesucristo ha venido a combatir y erradicar.

Aunque la conferencia comenzó con el propósito de aplicar las enseñanzas del Concilio

Vaticano II a las condiciones sociales y culturales de América Latina, terminó modificando las posiciones del Concilio al menos en tres puntos importantes.

1) El Concilio habla del subdesarrollo de los pueblos a partir de los países desarrollados y en función de lo que estos deben hacer en favor de aquellos. Medellín, en cambio, ve el problema partiendo de los países pobres y los define como pueblos sometidos a un nuevo tipo de colonialismo. Consciente de estar ubicado en un mundo pobre y empobrecido, se sitúa intencionalmente en la perspectiva del pobre. La opción preferencial por los pobres no es un simple tópico, sino un compromiso irrenunciable de la Iglesia. El pobre no es un simple lugar hermenéutico entre muchos otros posibles; es el lugar único y privilegiado para comprender y vivir en el «aquí» y el «ahora» latinoamericanos la revelación de Dios en Cristo.

2) El Vaticano II habla de la Iglesia en el mundo y considera como parte esencial de su misión el esfuerzo por mitigar los conflictos. Medellín muestra que en el continente latinoamericano de opresión y despojo se está gestando un proceso de liberación que cuestiona desde su raíz el orden actual: sus bases económicas, sus estructuras políticas y las diferentes formas en que se expresa la conciencia social. De un modo especial, también se pone en tela de juicio el modo como muchos cristianos viven y piensan su fe.

3) El Concilio traza las grandes líneas para un «aggiornamento» y una renovación de la Iglesia. Medellín propone claras orientaciones a una Iglesia que debe ejercer su acción evangelizadora en un continente de miseria e injusticia. Curiosamente ausente en el Vaticano II, el tema del éxodo se hace presente ya en la Introducción de Medellín, como punto de referencia bíblico para un continente en busca de su liberación.

Resulta obvio, entonces, que la liberación no se reduce a la esfera espiritual, sino que se extiende a todo el ser humano y a la extensa ór-

bita de sus relaciones familiares, sociales, culturales y políticas. Todas las servidumbres que oprimen a los seres humanos entran en el amplio campo de la liberación: «El mismo Dios es quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que, hecho carne, venga a liberar a todos los seres humanos de todas las esclavitudes a las que los tienen sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria, la opresión y, en una palabra, la injusticia y el odio, que tienen su origen en el egoísmo humano».

La salvación tiene (debe tener) una incidencia histórica y una anticipación simbólica de lo que será la plenitud escatológica. Es liberación integral y no solamente interior; espiritual o litúrgica. El reino de Dios no es exclusivamente liberación del pecado personal, ni solo salvación del alma y resurrección de la carne en la escatología final, sino también liberación del pecado histórico, de las llamadas «estructuras de pecado». En una palabra, la salvación no se limita a lo económico, social o político, pero debe incluirlos, sobre todo en los lugares donde la salvación ha tenido tradicionalmente un marcado acento dualista y espiritualista.

Una nueva forma de hacer teología

Una conclusión que brota inmediatamente de estos principios, y que los teólogos de la liberación llevaron hasta sus últimas consecuencias, es que en este contexto de liberación se impone un cambio radical en la manera de hacer teología. No se trata simplemente de aplicar a nuevas áreas las viejas nociones teológicas, sino de vivir y pensar la fe desde categorías socioculturales distintas. O dicho con más precisión: se trata de pensar la fe a partir del modo como se vive el proceso liberador. Por eso, los temas que es necesario abordar son los propios de toda verdadera teología; pero lo diferente es el enfoque y el modo como se los encara, ya que ha cambiado radicalmente la relación del pensamiento teológico con la praxis histórica. El pensamiento ha dejado de ser puramente contemplativo y se ha ligado inextricablemente a la transformación de la sociedad. De ahí la necesidad de hacer una lectura teológica madura y rigurosa del proceso histórico, y para que esa lectura sea realmente eficaz se requiere un análisis lo más científico y exacto posible de las realidades humanas.

Esta vinculación con la realidad, el esfuerzo por partir de ella, por analizarla y comprenderla adecuadamente y por volver a ella después del momento reflexivo con la finalidad de transformarla y de acercarla a los valores del Reino, no es una mera opción metodológica o un *a priori* filosófico, sino que constituye una cuestión de principio y una experiencia espiritual genuinamente latinoamericana. Por tanto, esta teología tiene su lugar hermenéutico pro-

pio, plantea problemas específicos y dialoga en primer lugar con sus propios destinatarios e interlocutores. Es decir, está encarnada en el aquí y el ahora; tiene que ver con la historia y su transformación, como asimismo con la comprensión de la historia y con las metas concretas de esa transformación. En una palabra: por estar históricamente encarnada, desecha toda pretensión de atemporalidad y de universalidad abstracta.

Por este motivo, la teología de la liberación toma posición conscientemente frente a otras formas de hacer teología. De un modo especial se distancia de los sistemas que presentan la teología como una serie de enunciados puramente atemporales. En tales sistemas, las preguntas que suscita la lectura e interpretación de los textos surgen del propio sujeto, o bien proceden de mediaciones filosóficas con pretensiones de universalidad. Esa actitud genera a su vez cierta pretendida neutralidad, y la pretensión de neutralidad conduce a la total prescindencia del lugar teológico concreto desde el cual se hace la teología.

Sin embargo, la historia de la teología muestra que los movimientos y sistemas teológicos no surgen por simple genialidad individual o por el voluntarismo caprichoso de una comunidad cristiana, sino que obedecen a una transformación cultural de la humanidad. Como el mismo Jesús, el anuncio del mensaje cristiano se encarna en una realidad histórica concreta, y también el pensar teológico (*fides quaerens intellectum*) es siempre una reflexión localizada y temporalizada.

Por eso el adjetivo «latinoamericano» no es una simple designación geográfica, sino que tiene una connotación geohistórica y geopolítica. América Latina es un subcontinente con una larga historia de dominación y explotación. Política y económicamente está situada en la periferia. Por tanto, depende de la dinámica, los intereses y las oscilaciones políticas y económicas del mundo industrializado, y su retraso cultural y técnico genera constantemente nuevas situaciones de pobreza, injusticia, desigualdad y muerte.

De ahí que Gustavo Gutiérrez haya podido contraponer la teología de la liberación a «una buena parte de la teología contemporánea [que] parece haber partido del desafío lanzado por el no creyente. El no creyente cuestiona nuestro mundo religioso y le exige una purificación y una renovación profundas. Bonhöffer asumía ese reto y formulaba incisivamente la pregunta que está en el origen de muchos esfuerzos teológicos de nuestros días: ¿Cómo anunciar a Dios en un mundo que se ha hecho adulto? Pero en un continente como el de América Latina el reto no viene en primer lugar del no creyente, sino del no-hombre, es decir, de aquel a quien el orden social existente no reconoce como tal: el pobre, el explotado, el que es

sistemática y legalmente despojado de su ser de hombre, el que apenas sabe que es un hombre. El no-hombre cuestiona, ante todo, no nuestro mundo religioso, sino nuestro mundo económico, social, político, cultural; y por eso es un llamado a la transformación revolucionaria de las bases mismas de una sociedad deshumanizante. La pregunta no será, por tanto, cómo hablar de Dios en un mundo adulto, sino, más bien, ¿cómo anunciarlo como Padre en un mundo no humano? ¿Qué implica decirle al no-hombre que es un hijo de Dios?»¹.

La teología de la liberación cambia de sujeto social. Ya no se centra en el interlocutor típico del mundo moderno –el hombre ilustrado, el burgués culto y secularizado– sino en el pobre, en el cristiano de base, sencillo, oprimido y muchas veces desesperanzado.

Fuentes de la teología y lugar hermenéutico-teológico

En razón de este compromiso consciente-mente asumido, la teología latinoamericana ha renunciado desde el principio a una lectura e interpretación neutral de las fuentes de la teología. De ahí la acentuada tendencia a distinguir entre las «fuentes de la teología» y el «lugar hermenéutico-teológico» de la reflexión teológica.

Las fuentes de la teología son los textos y tradiciones que mantienen y transmiten los contenidos de la fe y los principios que permiten comprender e interpretar esos contenidos. Tales fuentes son básicamente la Escritura y la tradición en toda su amplitud. Lugar hermenéutico-teológico es, en cambio, el lugar eclesial y sociocultural desde el cual el teólogo lee las fuentes de la revelación y reflexiona teológicamente. Las fuentes proporcionan al teólogo el material del conocimiento; el lugar configura la perspectiva desde la cual hace teología. Esta no es una distinción excluyente, por cuanto que el lugar teológico hace hablar a las fuentes, y estas, a su vez, pueden corregir la perspectiva proporcionada por la inserción del teólogo en su situación sociocultural.

La teología de la liberación se constituye entonces como una teología deliberadamente situada y localizada. Consciente de vivir inmersa en un mundo pobre y empobrecido, sitúa intencionalmente la reflexión teológica en la perspectiva del pobre. La opción preferencial por el pobre como lugar hermenéutico-teológico es el punto de partida del que arranca la peculiaridad de la teología de la liberación.

El modo de hacer teología

El término «liberación» parece ser más apropiado que «desarrollo» para expresar la

participación de los cristianos en las luchas para construir una sociedad justa y fraterna, en la que todos sus miembros puedan vivir con dignidad y ser agentes de su propio destino. Además, está en perfecta consonancia con el mensaje bíblico. Hablar de liberación recuerda de inmediato las fuentes bíblicas que iluminan la presencia y las acciones de los seres humanos en la historia, en especial, la liberación del pecado y la nueva vida traída por la redención de Cristo.

Pero la liberación del pecado tiene que ser entendida de manera integral, ya que la obra redentora de Cristo abarca todas las dimensiones de la existencia humana. Al liberarnos del pecado, Cristo nos libera al mismo tiempo de la raíz última de la injusticia social. Así la lucha contra todo aquello que despersonaliza al ser humano –la desigualdad social, la miseria, la explotación– tiene su origen, queda elevado y logra su plenitud en la obra salvífica de Cristo. Por tanto, el seguimiento de Cristo y la continuación de su obra salvífica nos comprometen a participar efectiva y eficazmente en la construcción de un orden social justo y más humano, y la Iglesia, que confiesa la fe en Jesucristo y profesa la verdad del Evangelio, debe estimular y promover activamente el compromiso de los cristianos con su propia historia.

Este nuevo concepto de la relación Iglesia-mundo no requiere solamente una praxis más comprometida en lo político y lo temporal. También exige una nueva metodología teológica, porque en la nueva situación sería contradictorio seguir empleando el método abstracto, ahistórico y deductivo o «desde arriba». Es preciso adoptar el método «desde abajo», que tiene su punto de partida y su lugar hermenéutico-teológico en la situación histórica de la comunidad que vive su fe y aspira a participar activamente en su propia liberación.

La reflexión teológica «desde abajo» se aplica en especial a la cristología, preocupada por llegar al Jesús histórico. Pero se extiende igualmente a otros ámbitos, como la teología de la gracia. En los tratados tradicionales, la teología de la gracia se construía con el método que parte «desde arriba». De ese modo se hablaba *sobre* la gracia, pero no aparecía casi nada de la gracia en sí misma, de su experiencia, de su presencia y de su acción en el mundo. Más aún, la reflexión teológica no tenía mucho que decir en este campo. Se contentaba más bien con administrar un pensamiento ya hecho, ya dicho, estructurado y aprobado oficialmente.

Aunque esta tradición no deba ignorarse por completo, hace falta insistir en que la tarea esencial de la teología no puede reducirse a la simple repetición de un repertorio de nociones y definiciones. Lo esencial es reflexionar sobre la experiencia de la gracia que se da hoy en la Iglesia y en el mundo, y, en segundo

lugar, crear un lenguaje capaz de expresar dicha experiencia. La gracia de Dios no comienza a existir cuando hablamos de ella. Hablamos de ella porque ya está presente en nuestra vida. La misión de la teología no es crear las realidades de las que habla, sino hablar de las realidades con las que se encuentra, que están presentes en la vida y anteceden a todo discurso.

Ya estamos dentro del «medio divino» de la gracia. El problema de la teología consiste entonces en tematizar esa realidad y hablar de la gracia de una manera significativa para el día de hoy. De lo contrario, el uso de un lenguaje anacrónico e inexpresivo hará que muchos cristianos y no cristianos pierdan la vivencia de aquello que realmente viven, aun sin saberlo de manera consciente.

En una palabra, primero está la praxis humana y eclesial y luego viene la reflexión teológica. La teología de la liberación parte de la vida y vuelve a la vida, sin que esta circularidad pretenda hacer de la praxis el criterio de la verdad. Más aún, ni siquiera se trata de una absoluta novedad, ya que toda teología auténtica nace de una experiencia espiritual. La teología del AT presupone la experiencia del éxodo y la revelación de Dios como liberador de un grupo humano sometido a trabajos forzados; la teología del NT presupone el contacto personal con Jesús de Nazaret, la experiencia pascual de los primeros discípulos y la vida de la Iglesia naciente; la teología patristica se funda en la experiencia de la Iglesia como misterio de comunión; la teología y la espiritualidad monásticas tienen detrás de sí la experiencia del desierto; las teologías franciscana, dominica y jesuítica se basan en experiencias vinculadas a la situación de la Iglesia en determinadas etapas de su historia, y el mismo Vaticano II presupone la experiencia de dos guerras mundiales y de los movimientos de renovación que se habían gestado paciente y dificultosamente en el seno mismo de la Iglesia, especialmente los movimientos bíblico, patristico, litúrgico y pastoral.

La situación de pecado

La teología de la liberación ha sido criticada por el uso de expresiones tales como «violencia institucionalizada» y mundo en «situación de pecado». Sin embargo, tales expresiones no hacen más que resumir y aplicar al momento presente lo que ya había dicho san Pablo, hace casi dos mil años, al comienzo de su carta a los Romanos (1,28-31; 3,10-17). En dichos pasajes el Apóstol traza un cuadro sombrío de la sociedad sometida al pecado, y más adelante, en Rom 7, completa su pensamiento describiendo al pecado que se ha estructurado en la historia como realidad supraindividual, que domina a los seres humanos y es más fuerte que ellos,

aunque inicialmente entró en el mundo por una libre decisión humana: *Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los seres humanos, porque todos pecaron* (5,12).

Es más, el pecado domina y esclaviza de tal manera que no exime de su responsabilidad y de su culpa personal a quienes *por su injusticia retienen prisionera a la verdad* (1,18). La ley, eje fundamental de esta situación, fue dada originariamente para el bien y para la vida (7,10.13); pero, por una extraña paradoja, llegó a convertirse en instrumento del pecado, de manera que *el pecado, por medio del precepto, llega a la plenitud de su malicia* (7,13).

La fundamentación bíblica

La referencia a la liberación no es un tema secundario o marginal en la Biblia. Está presente en muchas de sus páginas, aunque expresada con distintos lenguajes y en diferentes contextos. Los teólogos de la liberación se han referido preferentemente a la gesta liberadora del éxodo y a las vibrantes proclamas de un profeta del exilio –el llamado Segundo Isaías–, que anunciaba a los exiliados en Babilonia el inminente fin del destierro y el retorno a la patria. Pero tanto en el AT como en el NT el tema reaparece una y otra vez, tanto en su dimensión espiritual (liberación del pecado) como en su dimensión político-social (éxodo de la opresión y la esclavitud para formar una comunidad fraterna).

Así, por ejemplo, el libro llamado «de los Jueces» (un libro que con frecuencia produce cierta repulsión por sus escenas de inusitada violencia) habla de los jefes carismáticos que liberaron a Israel de los pueblos que pretendían invadir su territorio e imponerle un pesado tributo. A estos jefes ocasionales se les da el título de *shofetîm*, un participio derivado del verbo *shâfat*, que suele traducirse por «juzgar» (de ahí la traducción de *shofet* por «juez»).

Sin embargo, estos pretendidos «jueces» nunca aparecen ejerciendo una función judicial, sino que son «libertadores» suscitados por el espíritu de Yahvé para salvar a su pueblo de una situación crítica (cf., v. gr., Jue 2,16: *Yahvé suscitaba jueces que salvaban a los israelitas del poder de los saltadores*).

Cabe preguntar, entonces, por qué a un redactor deuteronomista se le ocurrió la idea de dar el nombre de «jueces» a unos líderes carismáticos que combatían contra los enemigos de Israel, sin ocuparse de resolver pleitos judiciales.

El intento de responder a esta pregunta despierta una sospecha: el sentido original del verbo *shâfat* es «librar de la opresión» y no «juzgar». Y esta sospecha se convierte en certidumbre ante el sentido que tiene este verbo

en 1 Sm 18,19 (cf. 18,31): *Correré y anunciaré al rey [se trata de David] que Yahvé lo ha librado de la mano de sus enemigos (sefatô miyyad...)*. Aquí la significación propia de *shâfat* no puede ser «juzgar», porque no tiene sentido decir «lo ha juzgado de la mano». Sí tiene sentido, en cambio, decir que Yahvé ha realizado un acto de justicia a favor de David, librándolo del poder de su enemigo (cf. Sal 10,18; 72,4; 96,13; 98,9).

Como la intervención justiciera del libertador es al mismo tiempo favorable para el oprimido y desfavorable para el agresor, cabe suponer que el verbo *shâfat* se aplicó luego a la acción del juez que dirime un pleito entre partes contendientes. Pero esta suposición resulta insuficiente, porque el *shofêl* bíblico no es un árbitro imparcial o neutro, que precisamente por serlo resulta al fin beneficioso para el inocente. Al contrario, él es ante todo un defensor del oprimido, y, por tanto, el significado propio y siempre presente de la palabra hebrea es «defensor del que es víctima de la injusticia». Y si la raíz *shft* también se aplica a una intervención judicial, es porque se considera que así se salva a una persona injustamente oprimida. Cuando se da esta referencia a la institución judicial y cuándo no, deberá dilucidarlo el contexto, porque la raíz en sí misma no incluye esa connotación².

¿Un cambio de paradigma en la teología de la liberación?

En los últimos años se han hecho oír muchas voces que coinciden en afirmar la llegada a un punto de inflexión: la teología de la liberación no puede seguir siendo lo que había sido hasta ahora. Sus mismos promotores reconocen que su teología, precisamente porque es una reflexión que procede de la vida, de la sociedad y de la historia, y porque ha querido deliberadamente encarnarse en el aquí y el ahora, está llena de referencias a la realidad y al imaginario social. Tales referencias ponen una «fecha» a los textos, que no fueron escritos en los márgenes de la historia y «para la eternidad», sino en vistas a la comprensión y transformación de una situación histórica determinada. De ahí la necesidad de revisar una vez más los principios, los métodos de análisis y las relaciones entre el pensamiento teológico y la praxis histórica.

A esta comprobación se suma una fuerte caída en la producción teológico-pastoral. Los teólogos de la liberación escriben poco, ya no se reúnen con la asiduidad de antes, y es mucho menor la cantidad de gente que acude a sus encuentros y «talleres». El neoliberalismo y la globalización no se cuestionan con el fervor con que en épocas pasadas se cuestionaba a otros enemigos de los pobres, como las dictaduras militares y el capitalismo de entonces.

Otros críticos sostienen que el lenguaje de la teología de la liberación ya no es más apropiado para el día de hoy: ya no es pertinente hablar de imperialismo, de revolución o de los pobres como sujetos históricos. La tan esperada revolución no se ha producido, y el antiguo entusiasmo ha ido cediendo en forma creciente a un «desencantado realismo».

Más aún, muchos se han vuelto escépticos sobre la posibilidad de eliminar la pobreza. A partir de un simple análisis de los mecanismos económicos se empieza a pensar que la pobreza es inevitable. Por tanto, la «crítica profética» debe reconocer su completa ineficacia en la nueva situación del mundo y de la sociedad. La saturación de la palabra invita más al silencio y a la acción que al discurso contestatario o justificativo.

Por otra parte, se ha producido una ampliación de la perspectiva en un doble frente. En primer lugar, la opresión ya no se reduce a los puros factores económicos, sino que es también racial y cultural, y comprende todas las desigualdades basadas en el género. Además del concepto socioeconómico de pobre, hay otras formas de opresión presentes en el pueblo: la opresión racial (los negros), la opresión cultural (los indios) y la opresión sexual (la mujer). De ahí que hayan aparecido con fuerza creciente, al lado y dentro mismo de la teología de la liberación, otros ámbitos de reflexión teológica: las teologías indias, el feminismo, la inculturación, la teología del cuerpo, el diálogo de las religiones, la ecología.

Por tanto, el cuestionamiento de la teología de la liberación se presenta como una simple «evidencia», fundada en una simple observación de los hechos, sin mezcla de preconceptos o ideologías.

Elementos irrenunciables

Aun reconociendo la pertinencia de estas críticas, y de otras que también podrían hacerse, muchos teólogos comprometidos con esta corriente teológica consideran que la teología de la liberación no puede renunciar a una serie de principios firmemente establecidos. Estos principios han estado en el origen de la teología latinoamericana y han acompañado la reflexión teológica a lo largo de todo su desarrollo. Entre los más importantes deberían contarse los siguientes:

1) La opción por los pobres ha sido el evento más importante en la historia de las Iglesias cristianas desde la Reforma protestante. Se trata de una verdadera «división de las aguas». Por tanto, la aceptación en este punto de un cambio de paradigma, más que un simple retroceso o vuelta atrás, sería una verdadera traición a la sangre de los mártires y al rostro sufriente de Cristo presente en cada pobre. Es

decir, algo inaceptable para todo auténtico cristiano, especialmente para quienes han vivido el momento fundacional de aquella opción.

2) Tampoco se puede aceptar que la terrible desigualdad que hay en el mundo no sea considerada como éticamente perversa. Es verdad que se han introducido profundos cambios en la producción y que las nuevas tecnologías han favorecido en forma espectacular el crecimiento económico. Pero los problemas estructurales básicos todavía persisten, y se han acentuado todavía más en sus aspectos más perturbadores.

3) Igualmente inaceptables son las «certezas científicas» que pretenden justificar el culto de la economía neoliberal. Frente a esas pretendidas «razones científicas», es preciso mantener las «razones utópicas» mantenidas en alto por la teología de la liberación: Dios, la justicia, la compasión, el destino universal de los bienes terrenos, el carácter no absoluto de la propiedad privada, la centralidad de la persona. Por tanto, se rechaza de plano la «teología de lo inevitable», la «cultura de la desesperación» y la idea de que hemos llegado al «fin de la historia».

4) Pocas teologías han puesto tan en el centro la persona del Jesús histórico, su seguimiento, el proseguimiento de su causa, la prosecución de su caminar en la historia. Esta inquebrantable fidelidad al Jesús histórico hace que la centralidad del reinado de Dios sea otro elemento irrenunciable de la teología. Un Dios sin Reino (lamentablemente tan común entre los cristianos) nada tiene que ver con el Dios de Jesús. El Dios de Jesús es siempre un Dios con una voluntad, con un proyecto, con una utopía: Dios quiere un mundo distinto, nuevo, renovado, digno del ser humano y digno de Dios. Ese proyecto se llama, con las mismas palabras del arameo que hablaba Jesús, *malikutá Yahweh*, «reinado de Dios».

El proyecto evangélico de Jesús estuvo centrado desde el comienzo en Reinado de Dios. Esta fue la causa por la que él vivió, por la que se arriesgó, por la que fue perseguido, flagelado y ejecutado. El Reino fue también su «opción fundamental», su «absoluto», el núcleo unificador de su experiencia, de su mensaje y de su predicación. De ahí que un cristianismo sin el Reino, sin una utopía por la que vivir y morir, un cristianismo que crea que las utopías —o la historia— han llegado a su final, poco o nada tenga que ver con el proyecto de Jesús. Por tanto, ningún cambio de paradigma podría poner algo distinto del Reino como centro de la fe y de la vida cristianas.

5) Otros elementos irrenunciables se inscriben especialmente en el campo de la eclesiología. La eclesiología de la liberación está situada históricamente en la historia del pasado y del presente, en la historia sociopolítica y eclesial.

Es una eclesiología «crítica» no solo de sí misma y de sus fundamentos, sino también de

sus condicionamientos económicos y socio-culturales, y se concibe como una teoría de la praxis liberadora.

Es una eclesiología «ex-céntrica», no centrada en sí misma, sino en el reino de Dios, a cuya realización anticipada tiene que orientarse toda la vida de la Iglesia.

Es una eclesiología centrada en los pobres como lugar teológico privilegiado. Su sensibilidad tiene que estar atenta a los signos de los tiempos; su oído, abierto a la voz de los pobres, unas veces manifestada en forma silenciosa y otras a través de voces proféticas. La opción por los pobres hace que la eclesiología latinoamericana conciba a la Iglesia como cuerpo histórico de Cristo, crucificado en los pobres y prolongación viva del Siervo de Yahvé.

Es una eclesiología pneumatológica. La Iglesia está naciendo como una gran irrupción del Espíritu en América Latina, con nuevos carismas laicales que se ponen al servicio de los hermanos en tareas eclesiales de evangelización y de servicio. Nuevas figuras de obispos, presbíteros, religiosas y religiosos, servidores de los más pobres, acompañan al pueblo en su opresión y sufren con él la represión y el conflicto. La integración de la religiosidad popular en el culto de la Iglesia conlleva una gran tarea de evangelización y de renovación pastoral.

No menos importante es el «martirio», que confiere a esta eclesiología una seriedad y una veracidad impresionantes. No se trata, en efecto, de una simple teoría, sino que trae consigo el riesgo del conflicto y de la muerte. El martirio es el testimonio de la fe y la justicia llevado hasta el final.

Una visión crítica de la teología de la liberación

Esta visión radicalmente crítica ha sido formulada por Clodovis Boff, un teólogo preocupado, sobre todo, por determinar con la mayor precisión posible el estatuto epistemológico de la teología de la liberación.

El retorno a las fuentes, dice el teólogo brasileño, es una necesidad permanente e intrínseca de toda teología. Esta necesidad se impone con particular urgencia a la teología de la liberación, siempre obligada a volver críticamente sobre sus propios fundamentos para no «salirse de cauce» y fijar el rumbo que ha de seguir en el futuro. En especial, es indispensable volver sobre la tesis que antepone la vida a la fe y la práctica social a la reflexión teológica, ya la afirmación de este principio implica el riesgo de «funcionalizar» la fe, reduciéndola a ser una simple mediación, un mero recurso y herramienta de la acción socio-liberadora.

Por el contrario, la fe debe ser realmente el *hegemonikón* de la teología, la instancia que

ejerza el señorío epistemológico. Según la sugestiva imagen de Bonhöffer, la fe tiene que ser el *cantus firmus* de toda teología. Solo así se podrán desdoblar con toda su fuerza y con plena libertad los otros enfoques teológicos, y el primero de ellos, el socio-liberador.

La fe como *arjé* no solo es el fundamento último de toda teología en general, sino en particular de la «opción por los pobres» y de la teología de la liberación. Ella proporciona el modo correcto de concebir la relación fe-política y permite redefinir el estatuto epistemológico de esta corriente teológica.

En los fundamentos de la teología de la liberación, sigue diciendo C. Boff, está la «experiencia de Dios en el pobre». Esta es obviamente una opción eminentemente teocéntrica, porque el pobre, a partir del cual la teología de liberación busca verlo todo, es él mismo visto a partir de Dios, de Cristo, del Espíritu Santo, de María³. Por otra parte, la «opción por los pobres», base de la teología de la liberación, está basada ella misma en la fe, por donde se ve que es más «fundada» que «fundante». Y si también es «fundante», lo es en un nivel ulterior, es decir, en un discurso que se podría llamar, por razones rigurosamente epistemológicas, «teología de segundo orden».

Esta articulación jerarquizada de perspectivas obliga a poner en duda la propuesta epistemológica de Jon Sobrino, que pone como *arjé* de la teología el «principio misericordia». Porque también ese principio vale como principio de segundo orden, desde el momento que sale a la luz cuando la teología se enfrenta con la historia y se produce un nuevo comienzo (o una «segunda navegación», como dice Platón) en la construcción de una teología total.

La primacía de la fe no solo en el orden del hacer, sino también, y sobre todo, en el orden del saber estrictamente teológico, genera un ineludible proceso dialéctico, y en esta dialéctica el movimiento de la fe en dirección al agape (como a la misericordia, la justicia...) lleva la delantera sobre el movimiento opuesto, del agape a la fe. Así queda mostrado que la opción por los pobres y el compromiso en favor de la liberación no se agregan a la teología desde fuera de la fe, sino que fluyen de su fuente, es decir, del corazón mismo del misterio de Dios.

Es verdad que esta opción no es, ni puede ser, el «centro» mismo de la fe. Pero no por eso deja de ser central en la fe, ya que está estrictamente conectada con el Centro, que no puede ser otro que Cristo, en cuanto Hijo del Padre y portador del Espíritu.

De este modo, fe y política aparecen relacionados como «polos asimétricos». El primado de la relación lo tiene la gracia, absolutamente constitutiva del cristianismo, sin negar el necesario *feedback* de la política sobre la fe. En el modelo de los «polos simétricos», por el

contrario, fe y política aparecen en un mismo plano como magnitudes homogéneas, de manera que muchas veces la política toma la delantera en desmedro de la fe.

Actualmente, en mayor o menor medida, la propuesta de la teología de la liberación se encuentra diseminada y como diluida en toda la reflexión teológica, incluso en el discurso del magisterio: el lugar preferencial del pobre, la dimensión socio-liberadora de la fe, la eclesiología de comunión y participación, la formación de comunidades de base, la lectura popular de la Biblia.

Esta diseminación nos obliga a redefinir el estatuto epistemológico de la teología de la liberación a partir de la *arjé* y, consiguientemente, a determinar su relación con la «teología en cuanto tal».

Según Clodovis Boff, la teología de la liberación ya no necesita ser considerada como una teología *aparte*, sino como una *parte* de la teología, es decir, no como un cuerpo autónomo o un camino metodológico particular, sino como una pieza indispensable en el *organon* teológico. O dicho más brevemente, no debe ser *pars pro toto*, sino *pars in toto*.

Incluso habría que decir, hablando epistemológicamente, que la teología de la liberación puede dar por cumplida su misión. El poderoso movimiento teológico surgido en Latinoamérica ha logrado que la teología como tal se apropie de sus grandes intuiciones, hasta tal punto que hoy todo discurso teológico, para ser lo que es, necesita incorporar, de un modo o de otro, la dimensión socio-liberadora de la fe.

Cabe preguntar, por tanto, qué sentido tienen los esfuerzos por llevar adelante una teología de la liberación caracterizada como tal. En opinión del teólogo brasileño, una teología de la liberación *aparte* es todavía válida, e incluso necesaria, si asume conscientemente su doble función: la de ser una teología profética, en el contexto de la reflexión teológica global, y la de ser una teología al servicio al servicio de toda teología, ayudando a despertar o a estimular la dimensión socio-liberadora de la fe.

Dos observaciones finales

En su libro *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Víctor Codina declara que «es peligroso idealizar románticamente a la Iglesia latinoamericana». Muchos de los que por primera vez pisan el continente latinoamericano piensan que en cada parroquia van a hallar comunidades de base, en cada diócesis obispos como Monseñor Romero, en cada Iglesia a laicos realmente ejemplares que anuncian la palabra hasta el martirio, en cada comunidad religiosa a gente inserta entre los

pobres y verdaderamente profética. La realidad es muy diferente, a veces decepcionante.

«América Latina, en una gran mayoría numérica, vive en estructuras eclesiales tradicionales, a veces preconciiliares, típicas de la cristiandad medieval. En el mejor de los casos, muchas Iglesias viven estructuras conciliares, más modernas y renovadas. Más aún, hay sectores eclesiales militantemente combativos contra estas nuevas formas eclesiológicas. La eclesiología nueva es minoritaria, tanto a nivel práctico como teórico, aunque sí tiene un peso significativo y cualitativo grande y es una esperanza para el futuro del continente» (p. 107).

El juicio de Jon Sobrino es aún más severo:

«Si de las palabras pasamos a la realidad, se puede discutir si la Iglesia en su conjunto está hoy mejor o peor que antes. Comparada con la Iglesia de hace medio siglo, los cambios y avances son claros. Pero si se compara con la Iglesia que surgió del Vaticano II y de Medellín, no se puede negar que se ha dado una involución, y en ella estamos.

En la Iglesia se mantienen cosas buenas –a veces con gran mérito y en medio de grandes dificultades– e incluso surgen cosas nuevas, pero los signos de involución son inocultables y marcan la actual dirección. Al hablar de interpelación, nos vamos a concentrar no tanto en las limitaciones y pecados que siempre afectan a la Iglesia –escándalos recurrentes en la historia hasta el día de hoy–, sino en la pérdida y merma en cosas buenas que han sido reales y que están muriendo ahora de mil cualificaciones. Con palabras bíblicas se podría formular la interpelación a la Iglesia de esta manera: “¿Dónde está tu amor primero, dónde la audacia de Medellín, dónde el arriesgarlo todo para salvar a los pobres de este mundo?”. Mencionemos, a modo de examen, algunas expresiones en las que se puede manifestar la involución.

Por lo que toca al interior de la Iglesia, hay merma en *fraternidad eclesial* y excesiva insistencia en su dimensión jerárquica, con miedo a la base popular, a los laicos y, especialmente, a la mujer. Hay merma en *propiciar la madurez* del pueblo de Dios, fomentando o tolerando movimientos interioristas, que se desentienden de la creación de Dios y que llegan a ser esotéricos y, sobre todo, infantilizantes. Hay merma en *catolicidad* y *colegialidad*. Una Iglesia que fomentaba la localidad eclesial (...) vuelve a ser parte de una Iglesia exageradamente centralizada y uniformista...

En cuanto a la misión, hay merma en la *opción por los pobres*, en la opción por todo lo que implica lo popular consciente, la praxis, el conflicto, la profecía. A pesar de muchas palabras y documentos –buenos, muchos de ellos–, se ha pasado de una Iglesia de los pobres, volcada utópicamente en su defensa y proféticamente en la denuncia de sus opresores, a una Iglesia que, comprensiblemente, desearía volver a la normalidad, a la ar-

monía con los poderes de este mundo, los cuales la cooptan, aun en el momento en que ella los critica» («Los mártires latinoamericanos, interpelación y gracia para la Iglesia», en Pablo Richard [dir.], *10 Palabras clave sobre la Iglesia en América Latina*, Verbo Divino, Estella 2003, pp. 80-82).

NOTAS

* Enrique Nardoni murió antes de poder completar este artículo. La revisión y la redacción final del mismo estuvieron a cargo del equipo editorial.

1. G. Gutiérrez, «Praxis de liberación. Teología y anuncio», *Concilium* 96 (1974) 366.

2. Cf. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 137ss.

3. *Documento de Puebla*, n. 1141-1144.

BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, H., *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973.
- Boff, C., «Retorno a la arché de la Teología», *Alternativas* 18-19 (2001) 103-135.
- Boff, L., *Eclesiogénesis*, Sal terrae, Santander 1982.
- , *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander 1988.
- , *Iglesia, Carisma y Poder*, Sal Terrae, Santander 1987.
- Codina, V., *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Verbo Divino, Estella 1990.
- Dussel, E., «Hipótesis para una historia de la teología en América Latina», en P. Richard (dir.), *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, DEI, San José (Costa Rica) 1981.
- Ellacuría, I., «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Cristiandad, Madrid 1975.
- , *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984.
- Gutiérrez, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1973.
- Martínez Díez, Feliciano, «Teología latinoamericana y teología europea (Consonancias y disonancias)», en *Studium* (Madrid) 25/2 (1985) 195ss.
- Mondin, B., *Teologías de la praxis*, BAC popular, Madrid 1981.
- Pixley, J. V. y Bastian, J. P., *Praxis cristiana y producción teológica*, Sígueme, Salamanca 1979.
- Segundo, J. L., «Les deux théologies de la libération en Amérique Latine», *Études*, Septiembre 1984.
- Sobrino, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1981.
- Trigo, P., «Análisis de la Iglesia Latinoamericana», en *Anthropos* (Caracas) 1 (1987) 26-66.
- Vidales, R., «Logros y tareas de la teología latinoamericana», en *Concilium* 96 (1974) 427ss.

Los indios ante el tercer milenio *

*Eleazar López Hernández*¹

Asistimos en los tiempos actuales, como simples testigos o como activos participantes, a un momento histórico excepcional. La historia, cual piscina de Betesda, está siendo sacudida por el dedo de Dios, y quienes, reconociéndose enfermos o movidos por la fe en el Resucitado, se atreven a meterse en esta agua removida, son sanados, se ponen de pie, toman su camilla y caminan liberados². Es lo que, a juicio de Mons. Proaño, empezó a suceder a los indios en los años recientes. Ellos han comenzado a abrir los ojos, han empezado a ver, a desatar la lengua, a recuperar su palabra y a decir la con valentía; han empezado a ponerse de pie y se han puesto a caminar; han empezado a organizarse y a realizar acciones que pueden convertirse en acciones de trascendental importancia para ellos, para los países de América y para muchos países del mundo³.

Estamos, como ha dicho otro profeta del presente, en un *kairós* de gracia⁴, que nos sacude, nos purifica y nos da nueva vida. Sin lugar a duda podemos proclamar que la Ruaj Yahvé del Génesis⁵ aletea otra vez sobre el caos moderno para transformarlo en matriz que dé origen a formas más humanas de vida para el futuro. Esta nueva creación es, desde luego, obra de Dios, pero no acaecerá sin la intervención humana.

Los indios de este continente *Tahuantinsuyo*, *Anáhuac* o *Abiyala*, llamado ahora *América*, percibimos claramente este paso creador y liberador de Dios entre nosotros. Por eso, ante la tragedia que los pesimistas pronostican para los tiempos modernos, sostenemos, como Jesús al enterarse de que su amigo Lázaro estaba postrado en cama: «Esta enfermedad no es de muerte, sino para gloria de Dios»⁶. Y decimos a los/as hermanos/as lo mismo que la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego, cuando ella oyó con su corazón que el tío Juan Bernardino, símbolo del pueblo pobre, estaba a punto de morir por la cocolixtli o enfermedad de los españoles: «Es nada lo que te asusta y te abate, no se turben tu rostro y corazón;

no temas esa enfermedad ni ninguna otra enfermedad o algo angustioso... Porque él no ha de morir de lo que ahora tiene»⁷.

En medio de la tormenta que azota implacable al comienzo de un nuevo milenio, los indios, por la fe que profesamos y por la fuerza del espíritu que nos mueve, podemos caminar sin miedo sobre las aguas del neoliberalismo, tal como el Señor Jesús sobre el mar embravecido de Genesaret, ante la mirada atónita de Pedro y de sus compañeros⁸. Y podemos también, apoyados en esa misma fe, invitar a los/as demás hermanos/as a transitar con nosotros sobre las olas tormentosas de los tiempos modernos. Porque podemos hacer que *Cipactli*, o energía del caos originario, se transforme de nuevo en cerros sólidos y fuertes, en arroyos y lagunas fecundas, en *trópico cálido y bello*⁹.

Hay motivos para la desesperanza

La implantación actual del neoliberalismo en América Latina y en el mundo ha hecho que la situación de los pueblos indios se haya agravado peligrosamente en los últimos años, pues ha hecho que masas enteras de población «sean abandonadas en un innoble nivel de vida...»¹⁰. Porque en el transcurso de los años, al ya secular abandono, marginación y explotación de los recursos y de los indios, siguieron políticas indigenistas de integración forzada. Y ahora se imponen nuevos esquemas venidos del exterior, que excluyen de plano a nuestros pueblos de la vida nacional con planes prácticamente etnocidas y hasta genocidas, o los obligan a desempeñar papeles indignos, como si fueran parques jurásicos de un pasado remoto que sirven solamente para fines turísticos y de folclore¹¹.

La agresión directa y la masacre impune de comunidades indígenas a consecuencia de intereses macroeconómicos o simplemente por racismo inveterados, se han multiplicado en

los últimos años. Los botones de muestra están en la Guatemala de los años 1980¹² y en Chiapas, México, de los 1990¹³.

Precisamente para estos sectores de la población, el Papa Juan Pablo II pronunció en Chiapas, en 1990, las siguientes palabras, que retoman el clamor de los pobres ante la infamia de la opresión y de la persistente injusticia:

«Ante tanta injusticia, ante tanto dolor, ante tantos problemas, un hombre puede llegar a sentirse olvidado de Dios. Ustedes mismos, hermanos míos, habrán podido experimentar tal vez parecidos sentimientos: la dureza de la vida, la escasez de medios, la falta de oportunidades para mejorar su formación y la de sus hijos, el acoso continuo a las culturas tradicionales y tantos otros motivos que podrían invitar al desaliento. Más aún, podrían sentirse olvidados quienes han tenido que dejar sus casas, sus hogares, sus lugares de origen, en una afanosa búsqueda del mínimo imprescindible para seguir viviendo.

Realmente, en algunas ocasiones, es tanta la injusticia, el dolor y el sufrimiento sobre la faz de la tierra, que se explica la tentación de repetir esas palabras de Isaías: “Me ha abandonado el Señor, mi dueño me ha olvidado”. Ellas son como un lamento continuo que recorre la historia de cada hombre y de toda la humanidad»¹⁴.

Los indios podemos traer a la memoria muchos otros textos sagrados de nuestros pueblos, que hablan de esa realidad angustiosa de los tiempos que terminan o se cierran sobre nosotros. Como dice, por ejemplo, el libro sagrado de los Mayas:

«Llegando a un cerro, ahí se juntaron todos los Quichés con los pueblos y ahí se juntaron a consejo todos... Ahí se juntaron a aguardar que amaneciese... Y por eso estaban con gran pena, y padecían gran dolor, porque no tenían comida ni sustento... Eran ayunadores en la obscuridad y la noche y tenían gran tristeza cuando estaban sobre el monte... Y estaban en vela sin dormir y era grande su llanto porque amaneciese y aclarase... Y decían: ¡Ay de nosotros amargamente hemos venido! ¡Ay que habiendo venido a ver el amanecer, no amanece!... Hemos sido desamparados...»¹⁵.

Esa misma sensación de angustia experimentada por nuestros abuelos en el pasado es la que sentimos ahora, en este invierno de los tiempos modernos, cuando la vida de los pobres no se seca porque no recibe lluvia ni rocío, sino que es directamente atacada y arrasada. La avanzada de la modernidad actual es mucho más grave y mortífera que las agresiones de épocas anteriores, porque esta ataca directamente las fuentes de la vida de nuestros pueblos: que son la tierra, la comunidad, la cultura y la fe. Por eso a muchos hermanos *se les ha caído el espíritu*¹⁶ y la esperanza. Al constatar que es muy grande la fuerza del monstruo que se impone, fácilmente llegan algunos a la conclusión de que ya no hay nada que hacer. Se acabaron las utopías. Es el fin de la historia, como dicen los más pesimistas¹⁷.

Pero somos pueblos de esperanza

Sin embargo, los indios tenemos razones muy sólidas para seguir soñando. Quinientos años consecutivos de negación, de abandono, de explotación y ahora de exclusión, son muchos años de guerra y de resistencia, que, si bien han golpeado y abollado nuestra capacidad de lucha, no la han acabado del todo. En los pocos reductos de vida que nos quedan seguimos conservando la riqueza y la fuerza espiritual heredada de los antepasados.

Creemos firmemente que, si bien el Sol se ha ocultado y las sombras de la noche están imponiendo sus consecuencias desastrosas, un nuevo sol ha de nacer muy pronto para traernos la vida. Como nuestros antepasados, hoy lo esperamos activamente en vigilia, oración, ayuno y sacrificios. El lucero de la mañana es el precursor que lo anuncia. Nuestra esperanza no es de coyunturas; sino que tiene un horizonte infinito, que no se agota con coyunturas favorables o desfavorables. El texto sagrado maya, que hemos citado, dice que al final nuestras abuelas y abuelos recibieron lo que pacientemente esperaban:

«Y fue el esclarecer y manifestarse el Sol, la luna y las estrellas... cuando se vio el lucero, que salió primero ante el Sol. Y entonces desataron los tres dones que habían pensado en su corazón... Y de dulzura lloraban, y cuando bailaron quemaron su copal, el amado y precioso incienso... Y allí les amaneció a los pueblos... Y cuando salió el Sol se alegraron (también) todos los animales chicos y grandes... Y luego todos cantaron y gritaron... Y estaban de rodillas los Señores y sus vasallos, los de Tamub e Ilocab, con los de Rabinal y Cacchi-queles, los de Tziquinahá y Tuhahá, Uchabahá, Quibahá, Ahbatená y los de Yaqui Tepeu, y cuantos pueblos había y hay ahora que no son contables. Y juntamente a todos les amaneció»¹⁸.

Ahora se dan nuevas condiciones para que la palabra india sea escuchada

Cuando en 1979 el Papa Juan Pablo II, de origen polaco, decidió contactar directamente a los indígenas, comprobó el abandono y explotación impuestos por quienes detentan el poder económico y político, y se comprometió con ellos a ser su voz, la voz de quien no puede hablar o es silenciado, para ser conciencia de las conciencias, invitación a la acción, a fin de recuperar el tiempo perdido, que es frecuentemente tiempo de sufrimiento prolongado y de esperanzas no satisfechas¹⁹. Este compromiso del Papa partía del hecho evidente de que no se percibía entonces la voz indígena como ahora, no porque los indios no habláramos, sino porque no había quien hiciera caso de nuestra voz. En la *pastoral indigenista*²⁰ de los años 1970 se nos había catalogado como personas carentes de voz o sin desarrollo de

nuestra capacidad de comunicación. Éramos *los más pobres entre los pobres*²¹, es decir, los más carentes de los carentes; casi seres infrahumanos. Por eso lo que se buscaba era que gente no indígena nos protegiera, hablara por nosotros y actuara a favor nuestro: así brotaron las acciones indigenistas de corte asistencialista y paternalista de la Iglesia.

Pero en los años 80, con el surgimiento del protagonismo indio en la promoción y evangelización, se fue configurando la *Pastoral Indígena* y la Iglesia se fue haciendo cada vez más capaz de *oír y de asumir la voz de los indígenas* en cuanto que son pueblo y son Iglesia²². Por esta vía se llegó a hacer realidad lo que expresa el dicho popular mexicano: *Se nos apareció Juan Diego*, es decir, se fue haciendo visible lo que había estado oculto.

Como Lázaro, después de cuatro días de muerto y enterrado, los pueblos indios de México y de todo el Continente hemos ido emergiendo recientemente de la tumba centenaria, con la lozanía y pujanza del Resucitado. Y esto ha conmovido a la sociedad y a la misma Iglesia, porque muy pocos creían en serio que pudiera darse la resurrección del indio, como resultado del servicio de despertar a quien en verdad no estaba muerto sino dormido. Y es que muchos eran del mismo parecer que las hermanas de Lázaro, quienes ya estaban convencidas de que su hermano, por llevar mucho tiempo en la tumba, *ya huele mal*, y no tiene caso mover la piedra que lo mantiene enterrado²³.

Por su parte, quienes llevaron a la tumba a los pueblos indios y hubieran querido mantenerlos para siempre en ese estado se han quedado estupefactos ante el hecho de que el indio se haya levantado de su tumba, y la reacción de ellos ahora es no solo devolverlo a la tumba sino incluir también en ella a quienes osaron resucitarlo. Los modernos doctores de la Ley y los fariseos de siempre se rasgan hipócritamente las vestiduras ante lo que ellos consideran una blasfemia del pobre, que se ha puesto en pie, subvirtiendo el orden establecido por el sistema, y atreviéndose a levantar la voz para condenar a la sociedad injusta y exigir la construcción de un futuro digno para todos²⁴.

Para quienes contemplan la historia con ojos de fe, la resurrección india muestra que Dios está en la causa india. Fue la experiencia de Moisés en el desierto, cuando descubrió a Dios al contemplar la zarza ardiendo²⁵. La zarza es casi la única planta que puede vivir en el desierto. Por eso es el símbolo de los pueblos nómadas y pastoriles y, en ese sentido, de todos los pobres. Pero para los poderosos de la ciudad, la zarza no es más que basura que hay que llevar a la *gehena*, al fuego. Por lo tanto, que la zarza se queme no es fortuito sino decisión del sistema, que no quiere «basura» que le afee su imagen. En este contexto hablar de

zarza ardiendo es indicar la situación límite a que se somete al pueblo²⁶.

Lo que a diario vemos en la realidad nos manifiesta esa situación de angustia a que los pueblos están sometidos no por accidente del destino sino por decisiones tomadas a ciencia y conciencia por quienes detentan el poder. El proyecto neoliberal que se implementa en México y en los demás países pobres contempla la inclusión en su seno a no más del 30% de la población (la más cualificada y productiva, según sus parámetros). El resto, que abarca indígenas, campesinos, negros y mestizos, es población sobrante. No interesa para los fines de la macroeconomía. En consecuencia, se actúa frente a ella de la misma manera que se actúa frente a la basura, que hay que desechar, enterrar o quemar.

*Moisés vio que la zarza ardía, pero no se consumía. Entonces se dijo: «Voy a mirar más de cerca esta cosa asombrosa, para saber por qué la zarza no se consume»*²⁷. Tal es el punto de partida de la experiencia teológica de Moisés. Él no llega al conocimiento de Yahvé solo por ver que la zarza arde (análisis estructural de la realidad). Porque eso es lo que el sistema quiere. Eso es fruto del pecado. El análisis estructural de la sociedad da por resultado la comprensión del sistema, pero no necesariamente del pueblo. El asombro de Moisés viene del hecho de que la zarza, a la que se ha puesto fuego intencionadamente, no se consume a pesar de la lumbre. Eso es lo que llama su atención y lo que él desea ver más de cerca. Y cuando descubre por qué es así, entonces se encuentra con Dios, que es quien sostiene la vida del pobre haciendo añicos los planes de los poderosos.

Es lo que está sucediendo en los tiempos actuales: el sistema ha decretado la muerte de los pobres y ha encendido hogueras de intolerancia, xenofobia, racismo, ajuste estructural, globalización de la economía, privatización, corrupción, control de la natalidad y múltiples formas más, para ejecutar sus decisiones. Las hogueras están a toda su capacidad, pero la zarza no se consume. Es lo que la lógica humana no puede comprender. Los pobres tienen una resistencia que solo es explicable porque Dios está en su lucha.

Por eso los/as teólogos/as indios/as constatamos en nuestro tercer Encuentro Latinoamericano de Teología India realizado en Cochabamba en agosto de 1997²⁸ que la nueva presencia indígena en las sociedades y en las iglesias es como un oasis de fe y espiritualidad que puede dar humedad al mundo en la sequía estructural que prevalece. Los indígenas somos pueblos de esperanza. Esperanza que se ha ido agotando en el interior de las personas y de los sistemas de la sociedad globalizada. De muchas maneras hemos mostrado al mundo que los indios no somos el problema, sino la base para solución de los problemas actua-

les. Nuestros pueblos hallan hoy, como siempre, en su experiencia histórica y espiritual, respuestas humanas que vale la pena cosechar y poner al alcance de otros pueblos.

Frente a aquellos que, por desconocimiento o por intereses personales o de grupo, sienten miedo, preocupación o reserva ante la Teología India, los participantes al encuentro mostramos, con la sencillez de quienes tienen el sabor de la experiencia, la solidez que conservan los procesos concretos de elaboración o reelaboración de la sabiduría religiosa de nuestros pueblos, y la capacidad espiritual que encierra esta sabiduría en orden a aportar elementos que ayuden a reconstruir nuestra identidad humana en vinculación estrecha con Quien es Padre y Madre de todos los pueblos. Nosotros pensamos que la experiencia integral indígena puede servir para afrontar los retos actuales y para construir el futuro con los demás hombres y mujeres de buena voluntad.

En el Tepeyac cultivamos flores

En opinión de quienes proceden con actitudes racistas o viven a costa de los indios, nosotros los indios no tenemos nada que aportar al resto de la sociedad. En nuestros cerros, según ellos, *hay solamente riscos, abrojos, espinas, nopales, mezquites*²⁹, que no sirven para nada. Sin embargo, lo que ellos no saben es que, durante la noche y durante el invierno, que nos han impuesto, los indios cultivamos en nuestro Tepeyac *diversas y variadas flores finas, fragantes, hermosas, perfumadas*³⁰. Y que tenemos valores que dan sentido a nuestra existencia y a nuestra esperanza. En los cerros de nuestros pueblos encontramos al Dios de nuestros padres, a Aquel por Quien Vivimos, al Creador de Personas, al Dueño de lo que está Cerca y Junto, al Señor del Cielo y de la Tierra, en otras palabras, al Dios de la vida, que nunca nos ha abandonado. Aquel cuya palabra es sumamente *recreadora y ennoblecedora pues nos atrae y procura amor y nos considera embajadores dignos de su confianza*³¹. Y por todo lo que hemos visto y oído sabemos que ese Dios nuestro y Dios de nuestros padres es el mismo Dios cristiano. Por eso las estrategias de muerte contra nosotros no han tenido ni tendrán éxito. Es lo que expusimos en el encuentro de Cochabamba en 1997:

«...Delante del veneno del materialismo económico y tecnocrático del modernismo que pretende destruir el jardín de flores, debemos reforzar la energía existencial de nuestras raíces y la fortaleza de nuestros tallos, con la autodeterminación y gestión de nuestros pueblos indígenas, con el reforzamiento de la organización, con la difusión de la sabiduría indígena, en la reconquista de los espacios perdidos en la sociedad, y con acciones eficaces que aseguren la participación de-

cisiva de los pueblos indígenas en la realización y ejecución de leyes favorables a ellos mismos.

Queremos producir un cambio verdadero que construya una casa grande en donde vivamos todos los pueblos de la humanidad, de manera más digna más humana, más divina.

Reconocemos que el único dueño del jardín es DIOS. Nosotras y nosotros somos sus cuidadores. Con esta convicción, conscientes de que hay otros pueblos diferentes a nosotros, queremos ofrecer, a América Latina, sin pretensiones y arrogancias, por medio del diálogo, la Cosecha abundante de las flores hermosas de la solidaridad, la libertad verdadera, el respeto mutuo, el respeto a la naturaleza y la fe en DIOS.

Deberemos, para lograr esta cosecha profundizar más y más en nuestras propias culturas, volver sin cesar a las fuentes de nuestra sabiduría y descubrir, en las vidas de nuestros pueblos, las manifestaciones de DIOS, Madre y Padre, revelado también en CRISTO JESÚS.

Finalmente, reafirmamos nuestra esperanza regada por la sangre de miles de indígenas mártires en que:

“Los árboles den fruto, los ríos no se sequen, reverdezcan los cerros.

Que en un nuevo amanecer, juntos todos los pueblos,

dancemos la danza de la vida en plenitud, comamos y bebamos saboreando juntos lo que Dios,

Madre y Padre nos ofrece.

¡Jallalla, Jallalla!”³².

Disfrutamos del aroma de nuestras flores celebrando fiestas

A veces parecería que existen señales de cansancio para producir y cargar las flores del pueblo, porque la situación de postración económica y de agresión de las comunidades indígenas hace más pesado el mantenimiento de las tradiciones. Sin embargo, el reducto religioso de la resistencia india tiene una prioridad que no se puede postergar. Las fiestas son indispensables para la vida del pueblo. En ellas nos recreamos como gran familia que comparte la misma cultura, la misma fuerza espiritual y los mismos ideales trascendentes. En la convivencia que las fiestas propician transformamos los problemas y dolores cotidianos en risas, baile y comida, que nos animan a mantenernos en la esperanza de un mundo nuevo, más de acuerdo con lo que soñaron y dejaron dicho los abuelos, nuestros antepasados. En las fiestas indias, los cerros y la tierra erosionada donde *solamente abundan piedras, abrojos, espinas, nopales y mezquites* se convierten, con nuestro trabajo, en *Xochitlalpan* o jardín de *toda clase de flores finas*³³, donde hasta las piedras y los peñascos parecen de *esmeraldas preciosas* y la tierra *relumbra como los resplandores del arco iris*³⁴.

Los indios gozamos al producir en nuestros cerros las flores de nuestra cultura. Disfruta-

mos de su aroma cuando las llevamos en nuestro regazo en las tilmas o ayates de nuestro lenguaje. Nuestros/as sabios/as y nuestros/as ancianos/as experimentan verdadero placer al transmitir las a las nuevas generaciones. Como Juan Diego, al llevar la señal de Tonantzin van contentos, con el corazón seguro, llevando con cuidado lo que va a salir bien... cuidando mucho lo que llevan en el hueco de su manta, no sea que algo se les caiga. Van gozando con el perfume de las flores hermosas que llevan³⁵.

Pero lo que más gozo produce en nuestro pueblo es compartir de lo que tenemos incluso con gente extraña y lejana que llega a visitarnos. Desde muy antiguo la hospitalidad y el compartir indígenas no tienen fronteras. Toda persona que llega a visitarnos es siempre bienvenida, porque el forastero o el diferente es para nosotros *teúl*³⁶ o enviado de Dios, con quien hay que compartir en solidaridad, *kórima*³⁷ o *guelaguetza*³⁸. Por eso en el pasado los colonizadores se aprovecharon de nuestros/as abuelos/as para despojarlos de sus bienes intercambiando espejitos por oro³⁹.

Llevamos estas flores en ayates

La palabra india últimamente se ha vuelto referencia casi obligada para quienes desean un mundo más digno y más justo para el futuro. Pero a la mayoría de la gente le resulta incomprensible la voz de los indios. Pues, aunque viven junto a nosotros, no nos conocen ni nos entienden, porque no se han interesado por nuestra vida. Por eso les podemos reprochar lo mismo que Jesús a sus discípulos: *Tanto tiempo he estado con ustedes y ¿no me conocen?*⁴⁰

Las flores que cortamos en nuestro Tepeyac las llevamos, como Juan Diego, en ayates o tilmas de fibras de maguey. Nuestro lenguaje es mítico-simbólico y solo lo entiende quien ha bebido con nosotros el agua de las fuentes de nuestras culturas milenarias, que a los leídos y escritos les parecen silvestres o primitivas.

Este modo de comunicación, aunque parece rudimentario, tiene de hecho mayor potencialidad expresiva, porque es el lenguaje de las realidades profundas y trascendentes del amor, de la esperanza, de la religión. Los mitos y ritos indígenas, en su simplicidad, tienen una carga de contenidos humanos, que difícilmente podrían expresarse en lenguaje discursivo o científico, sin perder su fuerza y su viveza.

Es necesario rescatar hoy, también para los modernos, esa simplicidad y profundidad del lenguaje mítico-simbólico. Porque es el modo más apropiado para expresar el misterio de nuestro ser humano y de las realidades divinas.

Compartimos nuestras flores con quien está dispuesto a recibirlas

Solo es comprensible el lenguaje indígena para quienes, en actitud de respeto y en sintonía de espíritu, se acercan y participan en la vida del pueblo. Quienes a la fuerza quieren arrebatarse estas flores, por verlas *tan abiertas, tan frescas, tan fragantes, tan preciosas*, por más que lo intentan una y hasta tres veces, se encuentran con que ya no son flores verdaderas, sino solo pintadas, bordadas o cosidas en la manta⁴¹.

Para entrar a la intimidad de un pueblo hay que descalzarse de toda actitud de arrogancia colonialista. Como lo hizo Moisés a la entrada del Horeb, o santuario del pueblo, cuando el Señor le dijo: *No te acerques más. Sácate tus sandalias porque el lugar que pisas es tierra sagrada*⁴².

El intercambio de dones que supone la inculturación misionera y del evangelio, solo se puede dar si el acercamiento se hace de rodillas, es decir, en diálogo humilde y respetuoso, para dar y recibir sin imponer nada. El obispo Juan de Zumárraga pudo recibir la señal del cielo que le llevaba Juan Diego y descubrió en ella a la Madre de Dios, cuando se arrojó para aceptar las flores del indio y suplicó con lágrimas y tristeza que lo perdonara por no haber creído a su voluntad, a su corazón y a su palabra⁴³. Esta humildad y respeto no son todavía una actitud ordinaria en los miembros de la Iglesia.

Compartir para construir entre todos la casa grande de la vida

El sentido y la razón de ser de la palabra y de la propuesta indígena de nuestros días no tiene que ver, como nos acusan algunos, con retornos románticos al pasado ni con restauraciones de mitos geniales. Sí tiene que ver con el deseo de contribuir a que todos los seres humanos volvamos a ser nosotros mismos, rescatando nuestra identidad humana fundamental de hermanos entre nosotros, de hijos de la Madre Tierra, de *macehualzintlis*⁴⁴, es decir, dignos mercedores de la penitencia de Dios. Nuestra vocación sublime es transformar con Dios el caos que producen los intereses deshumanizadores impuestos al mundo, y poner armonía y equilibrio entre realidades contrapuestas, conjugando en cruz el camino de los hombres y de las mujeres con el camino de Dios⁴⁵.

Los/as indios/as, al actuar, no estamos pensando solo en nosotros. Por eso nuestros planteamientos no son puramente étnicos, sino universales, es decir, para todos los hombres y todas las mujeres. Queremos un mundo donde quepamos todos en dignidad y justicia⁴⁶. La *Oikoumene* india es la Casa Grande⁴⁷ que al-

bergará a todos. Es *Chicomostoc*⁴⁸ o lugar de las Siete Cuevas, donde toda la diversidad (siete cuevas) no divide ni enfrenta, sino que une y hermana a los que son de maíz amarillo, de maíz blanco, de maíz rojo y de maíz negro. Los cuatro rincones del universo se amarran uno al otro en la cruz universal cuyo centro u ombligo es la síntesis de todo lo humano, lo divino y lo cósmico.

En la medida que los demás van entendiendo, en su raíz, este planteamiento indio, descubren que no es opuesto o contrario al planteamiento de otros grupos humanos o pueblos de la tierra. Tampoco la propuesta cristiana es contradictoria a la propuesta india: todo lo contrario, ambas son compatibles y complementarias. Por eso el diálogo que la Iglesia propone con la *inculturación*⁴⁹ será para mutuo enriquecimiento, y los pueblos indios, por la evangelización inculturada, se encontrarán consigo mismos⁵⁰ y con el futuro que Dios ha sembrado en sus culturas desde antiguo⁵¹, al mismo tiempo, al sentarse en la mesa común de la vida, ellos abrirán confiadamente sus manos para recibir y dar los dones con los que Dios ha bendecido a todas las naciones.

Por eso no es de extrañarse el optimismo con que termina el documento del Departamento de Misiones del CELAM en 1985:

«Finalmente profesamos nuestra fe en el futuro de los pueblos indígenas como pueblos diferenciados de las sociedades nacionales. Nos comprometemos en el Señor, a trabajar con amor que va hasta los confines terrenales y hasta las últimas consecuencias.

Estamos convencidos que los pueblos indígenas de América representan una esperanza para toda la Iglesia y para el futuro de la humanidad»⁵².

Por eso, aunque la hora actual es desafiante y riesgosa en extremo pues tenemos la presión externa de macroesquemas globalizadores, también es una magnífica oportunidad para soñar y construir, desde lo micro y lo cotidiano, nuevos esquemas de sociedades y de iglesias que sean efectivamente pluriétnicas y pluriculturales, donde vivamos en armonía y en paz verdadera, aceptando y valorando nuestras legítimas diferencias.

El futuro que los pueblos indios anhelamos se sintetiza en la frase con que termina el mensaje del Encuentro de Teología India en Cochabamba 1997:

«Finalmente, reafirmamos nuestra esperanza regada por la sangre de miles de indígenas mártires en que:

“Los árboles den fruto, los ríos no se sequen, reverdezcan los cerros.

Que en un nuevo amanecer, juntos todos los pueblos,

dancemos la danza de la vida en plenitud, comamos y bebamos saboreando juntos lo que Dios,

Madre y Padre nos ofrece.

¡Jallalla, Jallalla!”»⁵³.

NOTAS

1. El autor es sacerdote de la Iglesia católica, perteneciente al pueblo zapoteco del istmo de Tehuantepec, México. Desde 1970 está involucrado en la Pastoral Indígena Nacional y, a partir de 1976, es miembro del Equipo Coordinador del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, CENAMI. Él encabezó el movimiento de Sacerdotes Indígenas de México, en sus inicios, y es actualmente uno de los principales impulsores de la Teología India en el contexto latinoamericano.

2. Cf. Jn 5,2ss.

3. Pensamientos de Mons. Proaño compilados por Mons. Agustín Bravo, Ecuador, 1989.

4. Carta pastoral de Mons. Samuel Ruiz García, entregada al Papa Juan Pablo II en su tercera visita a México en 1993.

5. Cf. Gn 1,1.

6. Jn 11,4.

7. Cf. Nican Mopohua 75.77.

8. Cf. Mt 14,22ss.

9. Es el sentido que resulta del nombre de Tehuantepec o Guizii en zapoteco, que originalmente era lugar del calor (*guí*) y de la sal o de la calamidad (*zidi*) para luego convertirse en «Cerro del Tigre» (*tehuán* = «tigre», *tepetl* = «cerro») o pueblo de Zipactli (*Guidxi Zipactli*), es decir, de la energía de vida de donde todo procede.

10. Cf. Juan Pablo II, Cuilapan, 1979.

11. Mons. Miguel Ángel Alba, obispo auxiliar de Oaxaca, en el V Encuentro de formación permanente para sacerdotes indígenas y agentes de pastoral indígena, celebrado en Villahermosa, Tab., en junio de 1998, desenmascaró con estas palabras la percepción que los detentores del poder tienen respecto de los pueblos indios.

12. Los resultados del Proyecto «Recuperación de la Memoria Histórica», que realizó la Conferencia Episcopal Guatemalteca, muestran los pormenores de los crímenes cometidos en esos años. Crímenes de los que no se ha hecho justicia, y que, al recopilarlos, son ahora motivo de nuevos crímenes. Mons. Juan Gerardi Conedera, presidente del Proyecto REHMI, fue convertido en otro profeta de la causa india de Guatemala y del mundo, al ser asesinado 48 horas después de haber presentado oficialmente los resultados de ese proyecto.

13. El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, integrado mayoritariamente por indígenas, es producto de los agravios incontables acumulados en siglos de pillaje y humillación de las comunidades indígenas, por parte de políticos, terratenientes y comerciantes abusivos. La masacre de 45 víctimas indefensas en Acteal, Chiapas, en diciembre 1997, es la expresión más bárbara de esta violencia contra los indios.

14. Juan Pablo II, Alocución a los indígenas en Tuxtla Gutiérrez, Chis., 11 de mayo de 1990.

15. Pop Wuh 642-671.

16. Dicho popular mexicano que hace alusión a la enfermedad moral que sobreviene a la persona por causa de situaciones particularmente angustiosas: espanto, tristeza, nostalgia, desengaño.

17. Este esquema de análisis fue forjado por analistas pragmáticos de la modernidad neoliberal y ha tenido eco en muchos sectores de la intelectualidad mundial.

18. Pop Wuh 642-671.

19. Cf. Juan Pablo II, Cuilapan, 1979.

20. La expresión «Pastoral Indigenista» está marcada por la mentalidad de la época, en que los Estados se empezaron a preocupar por integrar a cualquier costo a los pueblos indios al conjunto de la nación. Quería expresar, al principio, las acciones de buena voluntad que miembros no indígenas de las iglesias deseaban poner en marcha para ayudar a la población indígena, y posteriormente el carácter específico de dichas acciones que empezaban a tomar en serio las culturas indígenas.

21. Esta expresión se acuñó en la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla en 1979, para referirse a los indígenas, a los afroamericanos y a las mujeres de estos sectores, doble o triplemente marginados.

22. Cf. Planes de la Comisión Episcopal para Indígenas y de CENAMI, en México, de fines de los años 1970 y principios de los 1980.

23. Cf. Jn 11.

24. Una de las razones de fondo que impiden hasta el momento la vía del diálogo es que existen en el gobierno mexicano y en la sociedad dominante un racismo inveterado que les hace pensar que no es cierto que los indios estén actuando por sí mismos en el resurgimiento actual. Detrás de ellos, dicen los racistas, debe haber gente no indígena (antropólogos, misioneros, políticos de oposición o de izquierda) que los están manipulando.

25. Cf. Ex 3,1ss.

26. Ver un comentario más amplio del texto bíblico en un artículo del mismo autor intitulado: «Pueblos Indios y pueblos de la Biblia», difundido en 1996.

27. Ex 3,2b.3.

28. Leer la carta convocatoria del Encuentro de Cochabamba, donde están expresadas estas ideas.

29. Cf. Nican Mopohua 84.

30. *Ibid.* 80-82.

31. *Ibid.* 19.22.87.

32. Mensaje final de Tercer Encuentro Ecuménico Latinoamericano de Teología India, Cochabamba, Bolivia, 1997.

33. Cf. Nican Mopohua 104-105.

34. *Ibid.* 18.

35. Cf. *Ibid.* 89.

36. *Teúl* en nahuatl, *Dzul* en maya y *Dxú'* en zapoteco, son palabras que se siguen usando para designar a quien es extraño o diferente a la comunidad indígena. Tienen en su raíz la palabra Téotl o Dios. Esto quiere decir que se refieren a los extranjeros como seres que vienen de Dios y ante los cuales hay que tener actitud de respeto y cariño. Solo la conducta ofensiva del extraño hace que nuestro pueblo ya no se confíe demasiado de su procedencia divina. Y entonces la palabra *teúl* se carga de un desprecio resultado de la ruptura de la hospitalidad por parte del extranjero.

37. Es la palabra con la que los Tarahumaras no solo piden, sino que hasta exigen, la solidaridad de parte de quien consideran que está en mejor condición económica. Con esa persona ellos adquieren el compromiso de restituir la muestra de solidaridad recibida, cuando la suerte les sonría.

38. La guelaguetza tiene actualmente dos significados en la cultura zapoteca: por un lado es la fiesta anual donde los pueblos indígenas de todas las regiones de Oaxaca se reúnen para compartir sus danzas, sus productos y su música. Pero es también el modo ordinario de darse la mano las familias para sembrar, cosechar o construir sus casas con fae-

nas de colaboradores gratuitos, que acuden a la convocación de alguien necesitado de solidaridad; el cual adquiere el compromiso de hacer lo mismo, cuando se dé la ocasión, por quienes lo ayudaron.

39. Dado que en nuestros antepasados no existía propiamente el comercio (que supone que cada mercancía tiene un precio determinado, por el que se paga con un circulante u otro bien del mismo precio), sino que el *tianguis* o intercambio de bienes era la manifestación de la amistad existente entre personas que se intercambiaban dones sin reparar en el valor comercial de estos bienes, los españoles creyeron que los nuestros eran tontos al aceptar baratijas a cambio de oro. Cuando en realidad lo que nuestra gente pretendía era obtener la amistad de los advenedizos sin importarle el costo en bienes.

40. Jn 14,9.

41. Cf. Nican Mopohua 94-96.

42. Ex 3,5.

43. Cf. Nican Mopohua 108-109.

44. La palabra nahuatl *macehual* significa actualmente gente común o pobre. Pero en los mitos originarios *macehualtintli* hace alusión al origen divino del ser humano; porque Dios Quetzalcóatl, antes de formar al ser humano, hizo penitencia y sufrió. De modo que *macehualtintli* significa el que ha sido digno de merecer la penitencia de Dios.

45. La cruz existe en los pueblos mesoamericanos mucho antes que llegara el cristianismo. Y resulta del cruce de las dos líneas fundamentales de la vida: oriente-poniente, camino del Sol o de Dios, y norte-sur, camino humano. El caos viene cuando una línea aplasta a la otra o cuando se hallan enredadas entre sí, sin orden ni concierto. Enlazar las dos líneas, como dos brazos entrecruzados o en forma de equis o ponerlas en la clásica modalidad conocida de la cruz cristiana, es equilibrar el universo.

46. Este es un eslogan muy usado últimamente para las convocatorias de los zapatistas. Pero constituye un anhelo muy antiguo de los pueblos indígenas, porque se refiere a la fraternidad universal planteada en los mitos originales. Nosotros no procedemos en nuestro caminar con el método de la eliminación del contrario, sino por consenso y acuerdo de posiciones diferentes.

47. Al pensar y buscar la solución de los problemas, nuestros pueblos no se imaginan respuestas puramente individuales o reservadas solamente a una parte del pueblo. Inmediatamente ponen la atención en soluciones de conjunto. La Casa Grande es la casa comunitaria, la casa de todos. Solo existimos como pueblo si somos capaces de darnos espacios donde podemos sentirnos una familia unida.

48. Es uno de los mitos fundantes de la macro cultura mesoamericana. La gran diversidad de pueblos que habitan desde el sur de lo que ahora es Estados Unidos hasta el norte de Panamá, en la raíz se sienten profundamente hermanos, aunque ahora estén separados por fronteras o nacionalismos excluyentes. Pero llegará el día en que puedan vivir plenamente esta fraternidad sin divisiones de ninguna especie, tal como está expresado en el mito de las siete cuevas o Chicomostoc.

49. Ver la Encíclica papal *Redemptoris Missio* 52-57.

50. Ver *Redemptor Hominis* de Juan Pablo II, n. 12.

51. Es la idea que anima muchas de las afirmaciones del Santo Padre a los indígenas desde 1979, y

de la IV CELAM en Santo Domingo cuando habla de la relación que la Iglesia ha de establecer con los pueblos originarios del continente (SD 13, 36, 230, 243).

52. DEMIS-CELAM, Bogotá 1985.

53. Mensaje final de Tercer Encuentro Ecuménico Latinoamericano de Teología India, Cochabamba, Bolivia, 1997.

* Revista Latinoamericana -
www.uca.edu.ni/koinonia/relat/

Ecumenismo

La apertura al ecumenismo en el Concilio Vaticano II *

† Enrique Nardoni

El Concilio Vaticano II se abrió al ecumenismo. Esta apertura resulta tanto más notable si se tiene en cuenta que en 1948 se había prohibido a los católicos participar en la fundación del Consejo Ecuménico de las Iglesias llevado a cabo en Amsterdam, y luego, en 1954, tampoco se les permitió asistir a su segunda reunión plenaria en Evanston.

Esa situación se modificó radicalmente con la celebración del Concilio. Al anunciar su propósito de convocar un Concilio, Juan XXIII proclamó también la finalidad ecuménica de esa gran asamblea. Esta debía ser «una renovada invitación a los fieles de las Comunidades separadas a unirse amablemente, también ellas, en esta búsqueda de unidad y gracia, anhelada por tantas almas, desde todos los confines de la tierra»¹.

En aquellos momentos, comenta el cardenal Agustín Bea, nadie podía prever, ni siquiera de lejos, la sorprendente e inesperada importancia que esta finalidad particular iría adquiriendo con el paso del tiempo, ante todo con la Constitución del *Secretariado para la unión de los cristianos*, cuya misión consistía en reunir ideas e interpretar con espíritu ecuménico todos los textos y propuestas sobre la unidad. Si a juicio de este Secretariado una formulación podía levantar barreras entre las confesiones cristianas, dicha formulación era modificada o rechazada.

Las iglesias no romanas fueron invitadas a enviar «observadores oficiales», de manera que al comienzo asistieron unos cuarenta observadores de catorce iglesias no católicas, y en la cuarta sesión eran más de cien los representantes de unas treinta comunidades. Estos representantes no tenían ni voz ni voto, pero les cabía el derecho de estar presentes en las sesiones y de tener acceso a las propuestas. Su presencia desempeñó un papel decisivo en el desarrollo del Concilio. De hecho, cuando se hablaba de los cristianos no católicos, algunos

de sus representantes se encontraban en el aula conciliar, y no es lo mismo hablar «de alguien» que hablar «a alguien allí presente».

Muchos Padres conciliares se dirigían directamente a ellos, llamándolos *fratres observantes* («hermanos observadores»), y a través del Secretariado podían aportar sus propuestas y sugerencias para mejorar los documentos preparatorios de las discusiones en las asambleas. A las pocas semanas del Concilio, Willem A. Visser't Hooft, el primer secretario general del Consejo Ecuménico de Iglesias, declaraba que ya distaban mucho de ser simples observadores. Este feliz progreso encontró su coronamiento en la promulgación del decreto *Unitatis redintegratio*, sobre la doctrina y la práctica encaminadas a la unión de todos los cristianos².

Las declaraciones conciliares cambiaron radicalmente la valoración católica de las otras confesiones cristianas. El movimiento ecuménico, que en 1928 era tachado por la Encíclica *Mortalium Animos* de «enorme profanación»³, se atribuía ahora al «soplo de la gracia del Espíritu Santo» (*Unitatis redintegratio*, 4), y de los hasta hacía poco tiempo vituperados como «herejes» se decía ahora que a ellos «les pertenece el nombre de cristianos y con razón son reconocidos como hermanos en el Señor por los hijos de la Iglesia católica» (*UR*, 3).

Esta actitud fuertemente innovadora no podía dejar de modificar la apreciación de las comunidades en las que «los hermanos separados» reciben y viven su fe cristiana. El reconocimiento de que «Iglesia y fraternidad son sinónimos» exigía para esa revaloración una sólida fundamentación teológica. De ahí que el centro de gravedad de la Constitución haya sido la concepción de la Iglesia como *Pueblo de Dios*. Esta concepción no desconoce que la Iglesia es el «Cuerpo de Cristo», pero resulta más adecuada cuando se trata de expresar la múltiple y gradual pertenencia a la Iglesia.

En su recorrido por la historia de la salvación, la Constitución muestra cómo la Iglesia, Pueblo de Dios, surgió por la obra del único Mediador Jesucristo. Y cuando se trata de establecer *dónde* se halla concretamente la Iglesia querida por Dios conforme a su plan originario de salvación, se afirma que esta Iglesia, «establecida y organizada en el mundo como sociedad, subsiste en (*subsistit in*) la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él» (UR, 8).

Originariamente, el texto preparatorio de dicho artículo decía: *esta Iglesia es la romano-católica*, donde el verbo *es* afirmaba la identificación simple y exclusiva de la Iglesia de Cristo con la católico-romana. Pero esta posición demasiado excluyente se consideró insatisfactoria y fue sustituida por *subsistit in*, expresión difícil de traducir y más rica en contenido de lo que pueden dar a entender las traducciones «subsiste en», «se realiza en» o «se concretiza en».

La sustitución de *est* por *subsistit in*, sin dejar de afirmar que la Iglesia de Cristo y de los apóstoles se realiza más plenamente en la Iglesia católica, indica al mismo tiempo que aquella no se reduce a las fronteras visibles del catolicismo y permite hablar de eclesialidad también a propósito de otras tradiciones cristianas. Tanto *Lumen gentium* (n. 8), como *Unitatis redintegratio* (n. 4) y *Dignitatis humanae* (n. 1-2) introducen la nueva formulación, abandonando definitivamente la tesis de la identificación total y exclusiva.

Cuando los Padres conciliares aceptaron este concepto, el término *subsistit* les sonaba al oído como un eco de la cristología según la cual la naturaleza humana de Jesús es el modo como el *Logos* divino subsiste en la historia y en el mundo. Así, gracias a esta terminología, en la relación entre la Iglesia de Cristo y la católico-romana se evoca la doctrina cristológica de las dos naturalezas «en una analogía no exenta de significado» (*Lumen gentium*, 8): la Iglesia *histórica*, institucionalmente definible, que vive en comunión con el Papa y los obispos, está tan unida a la Iglesia de la *profesión de fe*, como la naturaleza humana de Cristo está unida con el *Logos* divino, y así hace aparecer de una forma concreta a la Iglesia de Jesucristo. Es decir, la Iglesia que existe de hecho no se equipara sin más a la Iglesia de Jesucristo como lo expresaba todavía el *es* del documento preliminar, sino que, de modo análogo a la unión de las dos naturalezas en Cristo, es la forma concreta en que se hace realidad en el espacio y en el tiempo la Iglesia salvífica. Cristo es la luz del mundo, y la Iglesia, en cuanto «sacramento» de Cristo, refleja en su rostro la luz de Cristo (cf. LG, 1).

Cuando la Constitución dice que la Iglesia católico-romana realiza la Iglesia de Cristo, reivindica para sí una prerrogativa que alega-

rá cualquier otra confesión cristiana, si no quiere considerarse ilegítima. En realidad, de aquí no se sigue que no puedan darse otras «subsistencias» de la Iglesia de Cristo. Las Iglesias ortodoxas son el ejemplo más notorio. También en ellas subsiste la Iglesia, a pesar de que sus obispos no están en comunión con el «sucesor de Pedro» (LG, 8). Por tanto, según el juicio del más tarde cardenal Alois Grillmeier, con la pequeña corrección del *est* al *subsistit in*, «se ha dado una evolución de enorme alcance» en la valoración de las comunidades no católicas.

La Constitución *Lumen gentium* se muestra reservada en el momento de sacar consecuencias. Habla de los «múltiples elementos de santificación y de verdad» que se encuentran fuera de la estructura de la Iglesia católica y que «como dones propios de la Iglesia de Cristo impelen hacia la unidad católica» (LG, 8). Sin embargo, el mismo Concilio dio luego un paso hacia delante, debido, en gran parte, a una moción del obispo Andrea Pangrazio, que consideraba esta valoración demasiado «cuantitativa». Es decir, se superponía simplemente un elemento sobre otro, cuando en realidad se requería «un lazo que reúna en una unidad elementos tan diversos». Por tanto, era conveniente «hacer resaltar el centro hacia el que se orientan todos, de manera que sin él no pudiera darse una explicación plausible. Este lazo y centro es Cristo, a quien los cristianos reconocen como Señor de la Iglesia, a quien los fieles de todas las comunidades quieren servir sin titubeos y con el corazón lleno de fe, y quien, mediante su gracia y su presencia, lleva a cabo cosas tan maravillosas incluso en las Iglesias separadas».

La moción del obispo Pangrazio logró que el Concilio dejara de considerar como restos aislados, a manera de bloques erráticos, los *elementa Ecclesiae* (es decir, las «huellas» o «elementos» de la Iglesia), según una idea que ya en los años anteriores al Vaticano II se había abierto camino en la teología católica y que también había aportado sus frutos a la Iglesia de Roma. Pío XI, en efecto, refiriéndose a las Iglesias ortodoxas, había declarado que los «fragmentos que se han desprendido de una piedra aurífera son también ellos auríferos». Pero mientras que en las diversas comunidades cristianas se conservan «elementos» de la Iglesia, solamente en la Iglesia católica se da la plena realización de todo lo que Cristo ha querido para su Iglesia. Únicamente en ella se realiza la plenitud, y los fragmentos eclesiales que se encuentran fuera de su ámbito, a ella le pertenecen en último término, porque de ella proceden y por esencia tienden a unirse a ella nuevamente⁴.

Para corregir esta concepción demasiado fragmentaria, el Decreto sobre el ecumenismo se refiere expresamente a «los *elementos* o bie-

nes por cuyo conjunto la Iglesia es edificada y vivificada» (UR, 3) y enumera como presentes en las otras Iglesias y comunidades eclesiales, no fragmentos aislados, sino funciones esenciales de la Iglesia, que conforman la existencia cristiana: «la Palabra escrita de Dios, la vida de la gracia, la fe, la esperanza, el amor y otros dones interiores del Espíritu». También reconoce la existencia de «elementos visibles», y enumera como tales la veneración de la Sagrada Escritura, la escucha de la Palabra de Dios, la preocupación por la vida cristiana vivida en actitud de oración, el sacramento del bautismo, la liturgia y celebración de la Cena del Señor, la fe operante y el esfuerzo por la práctica de un auténtico amor fraterno (UR, 23). En esta misma línea, Juan Pablo II llegará a decir, treinta años más tarde, que «ciertos aspectos del misterio cristiano aparecen más eficazmente» en otras comunidades que en la Iglesia católica, de modo que esta puede enriquecerse gracias a ellas.

Las Comunidades en que estos elementos se realizan son caracterizadas como «eclesiales». Por tanto, aquí encontramos la terminología decisiva: los no católicos reciben el bautismo y otros sacramentos «en sus propias Iglesias o Comunidades eclesiales» (LG, 15). La historia de la redacción del Decreto sobre ecumenismo esclarece esta formulación. En el primer esquema «Acerca del ecumenismo», de abril de 1963, un párrafo dedicaba especial atención a las *Iglesias* orientales; otro, a las *Comunidades* surgidas de la Reforma. Las Comunidades se definen como el lugar donde los no católicos viven su cristianismo, su piedad y la fe que los conduce a la salvación: «Las Iglesias separadas y las Comunidades no carecen de importancia y peso en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo se ha dignado utilizarlas como medio de salvación».

Como puede apreciarse fácilmente, este esbozo del texto establecía una distinción, con una terminología nada equívoca, entre *Iglesias* orientales y *Comunidades* surgidas de la Reforma del s. XVI. El fundamento de esta distinción era la correcta celebración de la Eucaristía y la sucesión apostólica. A la Ortodoxia, con su indudable ministerio episcopal y sacerdotal, se la llama *Iglesia*, en contraposición a las *Comunidades* que han interrumpido la sucesión apostólica. Pero una moción del cardenal Franz König propuso una modificación: «La simple expresión *Comunidades* no parece suficiente para expresar las verdades y los elementos eclesiales que se han conservado gracias al favor divino... Por tanto, se propone que el esquema, en los respectivos pasajes, hable de ellas como de *Comunidades eclesiales*». Un paso más lo dio un grupo de treinta obispos indonesios, que pidieron que el «título de Iglesia» se diera también a las comunidades surgidas de la Reforma, ya que, como socieda-

des de fieles cristianos bautizados, están ligadas entre sí y con nosotros por el lazo de la fe, la esperanza y el amor, por la proclamación de la Palabra de Dios y por la celebración eucarística». De modo parecido, el obispo norteamericano Helmsing reclamaba que se les otorgara el título de Iglesia y no el de comunidad, dado que esta denominación, al discriminar a la mayoría de ellas, representaba un obstáculo para cualquier diálogo. Y el cardenal Bea, en sus alocuciones a los observadores, prácticamente no distinguía entre Iglesias y Comunidades.

En la apertura del segundo período del Concilio, Pablo VI habló en términos generales de Comunidades «que se adornan con el nombre de Iglesia» sin rechazar ese uso como ilegítimo, aunque tampoco lo admitiera sin más. Además, en su alocución de apertura del tercer período, el Papa se dirigió repetidamente a los representantes de las Iglesias separadas con la expresión *O Ecclesiae*, «Oh Iglesias», y sería del todo arbitrario no ver en esa expresión más que una señal de cortesía.

Esta terminología repercutió también en el Concilio, de manera que finalmente se convino en llamar «Iglesias» a las ortodoxas y «Comunidades eclesiales» a las confesiones occidentales, con lo que se reconoce como «Iglesias» a las confesiones procedentes de la Reforma, o al menos a muchas de ellas. Sin embargo, el Concilio dejó abierta, sin tomar posición al respecto, la ulterior determinación de cuáles deben considerarse como «Iglesias» y cuáles como «Comunidades eclesiales».

Esta indeterminación ha sido reconocida luego por los comentarios más importantes inmediatos al Concilio. El cardenal Lorenz Jaeger, por ejemplo, escribía que «no se especifica exactamente a quién se dirige en particular la denominación «Iglesia» y a quién la de «Comunidad eclesial». Dado que algunas comunidades nacidas del protestantismo rechazan el título de «Iglesia», mientras que otras lo reclaman decididamente, resulta fácil comprender que el Concilio no quisiera entrar en ulteriores especificaciones. Pero es evidente la tendencia del Decreto a reconocer los elementos eclesiales de las confesiones surgidas de la Reforma». De ahí, concluía el cardenal Jaeger que «las cuestiones disputadas entre los teólogos sobre el modo de aplicar la denominación «Iglesia» a una u otra confesión cristiana se remite a la investigación ulterior». En una palabra, de acuerdo con la mejor tradición conciliar, el Vaticano II dejó abierta a la discusión teológica esta cuestión, sin duda importante pero todavía inmadura para una decisión oficial. Más aún, como algunas comunidades reformadas no quieren denominarse Iglesias, con «la formulación «Iglesias y Comunidades eclesiales» el Concilio declara que también entre las Comunidades separadas de Occidente hay algunas que deben considerarse Iglesias, pero se

deja abierta la pregunta –eventualmente para la teología– sobre a qué comunidades concierne esto en concreto» (*Lexikon für Theologie und Kirche*).

La pertenencia a la Iglesia según la Constitución *Lumen gentium*

La Iglesia, según la Constitución *Lumen gentium*, es el «sacramento visible de la unidad salvífica para todos y cada uno de los seres humanos». Esta Iglesia de Cristo, según hemos visto, *subsiste en* la Iglesia católica, expresión que parece dar a entender que también puede subsistir, aunque no en plenitud total, en las demás Iglesias y comunidades cristianas.

Por otra parte, la realidad del pueblo de Dios es más amplia que las fronteras de la Iglesia visible, aunque se injerta necesariamente en ella. Todos los seres humanos, en efecto, «están llamados a la unidad católica del Pueblo de Dios (...) y a ella pertenecen o están destinados de distintos modos tanto los fieles católicos como los otros cristianos e incluso los seres humanos en general, llamados por la gracia de Dios a la salvación» (n. 13).

Sobre estas bases, la Constitución habla en primer lugar de los católicos: «ellos pertenecen plenamente a la Iglesia» (n. 18-19). Pero hace esta afirmación *con humildad*, porque se es miembro de la Iglesia por pura gracia, y *con espíritu pastoral*, porque anima a los fieles a permanecer en la caridad, ya que los pecadores, aunque no dejan de pertenecer a la Iglesia, «serán juzgados más severamente», precisamente por su condición de tales. Ser católico es un bien, pero es asimismo, y sobre todo, una responsabilidad.

En cuanto a los catecúmenos que, movidos por el Espíritu Santo, solicitan con voluntad expresa ser incorporados a la Iglesia, por este mismo deseo ya están vinculados con ella, y ella, como madre, los abraza con amor y solidaridad (n. 14).

A diferencia de la Encíclica *Mystici Corporis*, según la cual solo los católicos pertenecen *realmente* a la Iglesia, el Concilio afirma que ellos pertenecen *plenamente* (*plene incorporantur Ecclesiae societati*, es decir, a la Iglesia visible). El cambio de expresión es significativo: el adverbio *realmente* condena a los no católicos a estar ordenados a la Iglesia de Cristo «por un deseo»; *plenamente*, en cambio, indica que otros también pertenecen a ella, aunque en un grado menor de plenitud. El decreto sobre el Ecumenismo confirma la nueva terminología al decir que los otros cristianos están «separados de la plena comunión con la Iglesia...» (n. 3).

La Constitución *Lumen gentium* habla a continuación del vínculo por el que están uni-

dos a la Iglesia todos aquellos que pertenecen a ella de algún modo, sin estar plenamente incorporados. Esta forma de pertenencia tiene un verdadero alcance universal, aunque es preciso establecer una distinción entre los que han aceptado el Evangelio y «se honran con el nombre de cristianos», algunos de los cuales están unidos a la Iglesia por vínculos sacramentales muy fuertes (n. 15), y aquellos que, por no haber recibido todavía el Evangelio, están «ordenados al pueblo de Dios» (n. 16).

La tradición teológica, desde sus mismos orígenes, acuñó la frase *ubi Christus ibi Ecclesia*, y san Agustín, ya en el s. V, habla de la Iglesia que existe desde Abel (*ecclesia ab Abel*). Cristo, en efecto, está presente de muchas maneras fuera de la Iglesia visible, y esta presencia misteriosa impide identificar demasiado fácilmente a la Iglesia de Cristo con la Iglesia católico-romana. Afirmar lo contrario equivaldría a incurrir en un eclesiocentrismo reprobado por la misma Iglesia en múltiples ocasiones. De un modo especial, cuando se interpreta en un sentido excluyente la afirmación tradicional *extra Ecclesiam nulla salus* («fuera de la Iglesia no hay salvación»).

El Vaticano II aclara asimismo que la situación sobrenatural de los hijos de la Iglesia debe atribuirse, no a méritos personales, sino a la singular gracia de Cristo. Por otra parte, si un bautizado no permanece en la caridad, «permanece en el seno de la Iglesia solo en el cuerpo y no en el corazón» y por eso mismo no tiene asegurada la salvación.

La declaración *Dominus Iesus* del 6 de agosto de 2000

El decreto *Unitatis redintegratio* afirma que el plan divino de la unidad se manifestó en la actuación de Cristo durante su vida terrena y culminó, después de la glorificación de Jesús, con la venida del Espíritu Santo, principio divino de la unidad de los creyentes en Cristo. Pero la acción de Jesús, como también la del Espíritu Santo a favor de la unidad, no excluyen, sino que exigen, la *cooperación humana*.

Esta cooperación se refiere especialmente a los pasos que sería necesario dar en el camino hacia la unidad, en particular al diálogo interconfesional que debe llevar a un mejor conocimiento recíproco entre los cristianos. Por eso llama la atención el contenido y más aún el tono conciso y demasiado contundente de la declaración *Dominus Iesus*, emitida por la Congregación para la Doctrina de la Fe el 6 de agosto del año 2000. En ella no aparece el concepto de «Pueblo de Dios». Campea, en cambio, el de «Cuerpo de Cristo», fundamental para la eclesiología, pero menos apto, según hemos visto, para expresar la multiplicidad de los modos de pertenencia a la Iglesia de Cristo.

La declaración *Dominus Iesus* trata principalmente del diálogo interreligioso. Pero no entra en diálogo con los hindúes, musulmanes o judíos, sino que intenta corregir, sobre todo, ciertas teorías relativistas y algo sincretistas expresadas por algunos teólogos cristianos. Estas ideas, difundidas tanto en la India como en lo que hoy se suele llamar el mundo occidental posmoderno, preconizan una visión pluralista de la religión y consideran al cristianismo y al judaísmo como dos religiones más entre las «religiones del mundo». En contra de esta concepción, la declaración reafirma con fuerza la distinción entre la *fe*, en cuanto respuesta personal a la revelación de Dios, y la *creencia*, en cuanto experiencia religiosa y sabiduría fundada en la búsqueda humana de Dios. Al mismo tiempo, y en referencia explícita al Concilio Vaticano II, ratifica una vez más que la tradición de la Iglesia reserva el título de textos inspirados a los libros canónicos del AT y del NT, porque únicamente ellos (a diferencia de los libros sagrados de otras religiones) han sido escritos por inspiración del Espíritu Santo.

Sin embargo, el documento *Dominus Iesus* no puede apelar con la misma seguridad al Concilio Vaticano II cuando afirma que las comunidades cristianas surgidas de la Reforma «no son Iglesias en sentido propio». Porque si es verdad que el Concilio no reconoció abiertamente que fueran Iglesias, tampoco lo negó de manera explícita, y muchos indicios muestran que algunos Padres conciliares se mostraron decididamente favorables a una posición menos excluyente.

Es evidente, en efecto, que la asamblea conciliar, al cambiar el *es* por el *subsiste*, quiso evitar la identificación pura y simple de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica. Además, la comisión teológica del Concilio dio las razones de este cambio: «para que la expresión concuerde mejor con la afirmación de los elementos eclesiales que se encuentran en otras partes» (*Acta Synodalia* III/1, 177). Y aunque esa comisión no aclaró oficial y expresamente el sentido del *subsiste*, dio sin embargo algunas indicaciones que acotan el sentido exacto de dicha expresión. Al explicar el sentido de *Lumen gentium* 8, donde aparece el verbo *subsiste*, dice que la Iglesia de Cristo «puede ser encontrada concretamente (*concrete inveniri*) en la Iglesia católica»; y un poco más adelante afirma que ella «está presente» (*adest*) en la Iglesia católica. Por tanto, el sentido no puede ser otro que el siguiente: La Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica, es decir, asume en ella una forma histórica concreta. Pero no se agota en esa concretización, porque hay «elementos de Iglesia» en otras comunidades eclesiales cristianas.

El fundamento último de la comunión con la única Iglesia de Cristo es la fe y el bautismo,

como lo declara el documento sobre el ecumenismo: «Los que creen en Cristo y han sido bautizados válidamente han sido puestos en una cierta comunión, aunque imperfecta, con la Iglesia católica» (*UR*, 3). La declaración *Dominus Iesus* reafirma igualmente, con el Vaticano II, que los miembros de las comunidades eclesiales han sido incorporados a Cristo por el bautismo y que hay, por lo tanto, iglesias no católicas que están en una cierta comunión con la Iglesia (n. 17). Pero lo que no dice expresamente es que la comunión de esas otras iglesias no es simplemente con la Iglesia católica, sino con la Iglesia de Cristo, a la que solo la Iglesia católica está incorporada «plenamente». En otras palabras, la *Dominus Iesus* no parece hacer suficiente justicia al cambio de verbos en *Lumen gentium* 8. La Iglesia de Cristo, en efecto, es más amplia que la Iglesia católica: «subsiste» en la Iglesia católica, pero no se identifica simplemente con ella, como lo declara la Encíclica *Ut unum sint*: «En la medida en que esos elementos [de santificación y verdad] se encuentran en otras comunidades cristianas, la única Iglesia de Cristo está efectivamente presente en ellas.»

Por otra parte, el Concilio superó una eclesiología aditiva de los elementos, que se limitaba a sumar bloques erráticos. Las Iglesias no son colecciones de elementos fragmentarios, sino totalidades concretas. Es verdad que el Decreto sobre el ecumenismo recuerda que «se da un orden o “jerarquía” entre las verdades de la Iglesia católica por su diversa relación con el fundamento de la fe cristiana (*UR* 11). Pero mientras no se rompa la relación con el centro del mensaje cristiano, es decir, con la persona de Cristo, en las comunidades eclesiales hay algo más que elementos singulares yuxtapuestos. De ahí que el estudio comparado del Vaticano II y de la *Dominus Iesus* haya sido considerado por muchos protestantes y católicos como una «prueba de fuego» del ecumenismo.

En vista de estas observaciones, un católico no tiene motivos para objetar ninguna de las frases de la declaración tomadas aisladamente, aunque puede considerar demasiado restrictiva la interpretación del verbo «subsiste» en los textos eclesiológicos del Vaticano II y puede sentirse incómodo al leer que la situación de los creyentes de otras religiones, fuera de la Iglesia, es «gravemente deficitaria» en lo referente a la salvación⁵. Pero, sin lugar a dudas, la sensibilidad de muchos se verá profundamente herida por el tono arrogante del lenguaje y por la excesiva contundencia de algunas afirmaciones, al menos en lo que respecta al modo de expresión.

Esta desagradable característica del lenguaje trae a la memoria una frase de Pascal, que muchos otros han repetido después de él: la falsedad no es siempre una negación de la ver-

dad, sino una parcialización y exageración de la verdad, o una manera de afirmarla que excluye sus complementos dialécticos. Principio general que Oskar Cullmann aplicó a las herejías, cuando dijo que estas no suelen radicar en lo que afirman positivamente, sino en lo que dejan de lado y omiten decir. Por tanto, para evitar posibles malentendidos en la interpretación de la *Dominus Iesus* será preciso tener en cuenta la prudente recomendación del cardenal Kasper: Ese texto «debe ser leído e interpretado –como cualquier otro documento del magisterio– en el contexto más amplio de todos los otros documentos y declaraciones oficiales, que de ningún modo han sido anulados, revocados o rescindidos por la presente declaración»⁶.

Nuevos pasos positivos del ecumenismo

El 31 de octubre de 1999 permanecerá como una fecha importante en la historia del movimiento ecuménico. Ese día, en la ciudad alemana de Aushburgo, la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica firmaron la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, aprobada por teólogos luteranos y católicos y publicada ya antes, en febrero de 1997. Con este acto solemne culminaba un largo camino de diálogo, de discusión y de toma de conciencia por parte de ambas Iglesias. Este diálogo se había iniciado oficialmente en 1967, una vez concluido el Concilio Vaticano II, y produjo varios documentos anteriores a la Declaración conjunta.

Para valorar la importancia de este acontecimiento solo hace falta recordar el papel que desempeñó la doctrina de la justificación en las divisiones confesionales del s. XVI y en las controversias entre católicos y protestantes de los siglos siguientes. En esta doctrina, Lutero reconocía «el artículo de fe de una Iglesia que o se mantiene en pie o se derrumba» (*articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*) y, a propósito de su interpretación, los contrincantes se lanzaron toda clase de anatemas durante varios siglos.

La doctrina de la justificación tiene su fundamento en la Escritura. Según el AT, la justicia de Dios es causa de salvación. Sus actos de justicia son sus acciones salvíficas. San Pablo se apoya en esta idea y declara que en el Evangelio se revela la justicia salvífica de Dios para salvación de todo el que cree (Rom 1,16-17). El hombre pecador no se salva por las obras de la Ley, sino únicamente por la gracia de Dios.

Esta concepción paulina fue repensada por san Agustín y se convirtió más tarde en el tema central de la teología luterana. El Concilio de Trento percibió su importancia y le dedicó su famoso *Decreto sobre la justificación*. Pero en el ardor del debate las posiciones se endu-

recieron cada vez más, hasta parecer totalmente irreconciliables.

Teniendo en cuenta la historia de la controversia teológica y sus encuentros y discusiones anteriores, los redactores de la Declaración conjunta han querido mostrar que la Federación luterana y la Iglesia católica pueden defender una comprensión común de la justificación por la fe en Cristo. A la luz de este consenso fundamental, «las condenaciones doctrinales recíprocas del s. XVI ya no conciernen hoy en día a las partes respectivas» (n. 13).

A continuación, en la tercera parte, el documento entra de lleno en lo que se presenta como la «comprensión común de la justificación». Nuestra justificación «es Cristo mismo», y el creyente participa en esta obra del Dios trinitario «por el Espíritu Santo y según la voluntad del Padre». Luego viene la frase que expresa el punto central del consenso: «Confesamos conjuntamente: es solo por la gracia, mediante la fe en la acción salvífica de Cristo y no sobre la base de nuestro mérito, que somos aceptados por Dios y que recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, nos habilita y nos llama a cumplir buenas obras» (n. 15).

A fines de la Edad Media, algunos teólogos afirmaron que el ser humano puede llevar a cabo obras de penitencia, e incluso de amor a Dios, para *merecer* la gracia de la salvación. Lutero se opuso apasionadamente a las obras *anteriores* a la gracia y *en vista* de la gracia. Pero el Concilio de Trento, en su Decreto sobre la justificación, no afirma lo contrario. No hay ningún paso en la conversión a Dios que no haya sido puesto en movimiento por la gracia divina. Agustín había llegado a esta misma convicción en su controversia con los pelagianos y semipelagianos, y desde entonces esa doctrina constituía un dato sólido de la tradición occidental en lo referente a la gracia y la justificación. El Concilio abandonaba así, de manera tácita, las teorías del puro amor de Dios por las solas fuerzas naturales del ser humano y se resistía a la pretensión de autonomía que comenzaba a aflorar en el Renacimiento. Muchos críticos del Concilio, especialmente en las distintas corrientes del protestantismo, no han notado esta coincidencia, por lo menos en un grado suficiente. Hoy nos beneficiamos de la luz que aporta el diálogo ecuménico.

Una recomendación del Concilio Vaticano II

En el documento sobre el ecumenismo, el Concilio dirige una ferviente recomendación a los fieles católicos. Pero el contenido de esta recomendación también merecería ser tenido en cuenta por los miembros de las comunidades evangélicas, de un modo especial en el contexto latinoamericano, tan menoscabado por

los conflictos y antagonismos entre los miembros de las distintas confesiones cristianas:

«Es necesario que los católicos reconozcan con gozo y aprecien los bienes cristianos que, procedentes del patrimonio común, se encuentran en nuestros hermanos separados. Es justo y saludable reconocer las riquezas de Cristo y las acciones virtuosas de los que dan testimonio de Cristo, a veces, hasta el derramamiento de su sangre, pues Dios es siempre admirable en sus obras.

Ni hay que olvidar que todo lo que, por la gracia del Espíritu Santo, se realiza en nuestros hermanos separados puede contribuir también a nuestra edificación. Lo que de veras es cristiano jamás irá en contra de los auténticos bienes de la fe. Más aún, siempre puede lograr que se alcance más perfectamente el misterio mismo de Cristo y de la Iglesia» (*Unitatis redintegratio*, 4).

Este mismo documento afirma que la Iglesia está llamada a constituir en la tierra el único cuerpo de Cristo. A él deben incorporarse plenamente todas las personas que ya de algún modo pertenecen al pueblo de Dios (*UR*, 3). Pero la Iglesia no espera que el diálogo ecuménico lleve a la realización de la perfecta unidad en un futuro más o menos inmediato. Lo que sí espera es poner fin a la dolorosa y anormal división de las confesiones cristianas, hecho que constituye un desafío al Evangelio y un escándalo para los no creyentes. También se espera obtener un enriquecimiento y una plenitud de catolicidad para la Iglesia católica misma, ya que en esta situación «le resulta bastante más difícil a la Iglesia expresar bajo todos los aspectos la plenitud de la catolicidad en la realidad de la vida» (*UR*, 4). Porque una cosa es poseer una riqueza y otra muy diferente vivir de ella. Los hermanos de distintas confesiones cristianas pueden ayudarse mutuamente en este enriquecimiento recíproco, ya que unos u otros se han mantenido particularmente sensibles a determinados valores, que la excesiva fragmentación hace perder de vista.

NOTAS

* En la preparación de esta nota, el P. Nardoni se inspiró principalmente en los trabajos que se citan a continuación. Después de su fallecimiento, el equipo editorial EVD hizo los retoques y ampliaciones indispensables para la publicación del artículo.

1. Es preciso encontrar, dice Juan Bosch, una explicación a estos dos extremos: la prohibición absoluta de participar en reuniones ecuménicas dictada a los católicos por la curia romana, y la afirmación subsiguiente, en el Vaticano II, de que el movimiento ecuménico «es una gracia que ha surgido por impulso del Espíritu Santo» (*UR*, 1). Entre los factores que ayudan a comprender este cambio notable, Bosch señala el trabajo difícil y delicado que desde algunos sectores del catolicismo se llevó a cabo, entre 1910 y 1960, en favor de la reconciliación cristiana. Algunos

de esos trabajos se enumeran en *Para comprender el ecumenismo*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 123s.

2. El juicio del cardenal Bea fue quizá demasiado optimista sobre el «influjo inmenso» que este decreto estaba destinado a ejercer en el futuro de la Iglesia. Es verdad que el mismo fue aprobado prácticamente por unanimidad, con 2.137 votos a favor y solo 11 votos en contra. Pero aún queda mucho camino por recorrer para que los sucesivos avances del movimiento de unión den la medida exacta de su influjo benéfico sobre la Iglesia y sobre toda la cristiandad. Hoy en día, sobre todo en América Latina, son más evidentes las «dolorosas divisiones» entre los cristianos que los avances hacia la unión. Cf. Agustín Card. Bea, «Il decreto conciliare sull'ecumenismo: contenuto e significato; l'azione da svolgere», en *La Civiltà Cattolica* 115 (1964) 524ss; 116 (1965) 19ss.

3. La Iglesia de Roma se mostró reacia a participar en los esfuerzos ecuménicos que comenzaron a institucionalizarse en 1910 en la Conferencia mundial de Edimburgo. Se rechazó la invitación a colaborar en el movimiento *Faith and Order*, y la Encíclica *Mortalium Animos* de Pío XI (1928) fundamenta así esta actitud: «Es evidente que ni la Sede Apostólica puede participar en esta Conferencia, ni se puede autorizar en modo alguno a los católicos para que apoyen o participen en tales intentos. Si lo hacen, darían valor a una falsa religión cristiana, radicalmente distinta de la única Iglesia de Cristo. ¿Podemos tolerar lo que sería una enorme profanación: que la verdad, y por cierto la verdad revelada por Dios, se convirtiera en objeto de negociaciones?». Según esta concepción, la unidad de la Iglesia no es una tarea aún por realizar, sino que existe ya: la unidad es una *nota Ecclesiae*, una de las características esenciales: *una, santa, católica y apostólica*. Es decir, la Iglesia es una a pesar de cualquier cisma humano. Si los bautizados se separan de ella, esa separación no la rompen en absoluto, como lo expresa la *Mortalium Animos*: «Los hijos han abandonado la casa paterna, sin que esta se haya derrumbado por ese motivo, porque ella se mantendrá siempre firme gracias a la asistencia divina». Si los hijos pródigos regresan, serán recibidos con alegría y aun se les puede asegurar que «en modo alguno serán privados, por su regreso a la Iglesia, de aquellos dones que por la gracia de Dios les hayan sido concedidos hasta entonces; al contrario, por su regreso les serán completado y perfeccionados». Pero aun sin este retorno, a la verdadera Iglesia de Cristo no le falta nada. Por tanto, es impropio «hablar de tal modo que se cause la impresión de que ellos, con su retorno, aportarían a la Iglesia algo esencial de que hasta ahora se veía privada. Esto debe decirse de manera clara y contundente».

4. En realidad, esta idea se remonta a Calvino, el cual escribe en su *Instituto* que aun en el Papado, a pesar de toda la corrupción y de la ruptura, han quedado «huellas» de la Iglesia, «reliquias» que, pese a todas las transformaciones sufridas, nunca quedaron totalmente destruidas.

5. La Declaración dice literalmente: «Si bien es cierto que los no cristianos pueden recibir la gracia divina, también es cierto que *objetivamente* se hallan en una situación gravemente deficitaria si se compara con la de aquellos que, en la Iglesia, tienen la plenitud de los medios salvíficos». Frente a declaraciones como estas, algunos comentaristas, entre ellos el cardenal Kasper, afirman que la *Dominus Iesus* no es un documento base para el diálogo

interreligioso o ecuménico, sino una especie de advertencia dirigida en primer lugar a los teólogos católicos. Otros críticos, más severos, la consideran un «paso atrás» en los intentos de encontrar caminos de unidad, o lamentan que la Declaración hable de los no cristianos como «minus habentes» (gravemente deficientes) y que aborde el tema desde un punto de vista abstracto y dogmático, sin tener en cuenta los problemas de las relaciones interreligiosas en el mundo real. Por eso citan las declaraciones del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, en particular los de la Asamblea realizada en el Vaticano del 25 al 28 de octubre de 1999 y presidida por el cardenal Francis Arinze: El diálogo interreligioso es «el camino aceptable de colaboración para formar una sociedad mejor en bien de la humanidad... Por tanto, la tarea que tenemos por delante es promover una cultura del diálogo. Individual y conjuntamente debemos mostrar cómo la creencia religiosa inspira la paz, invita a la solidaridad, promueve la justicia y estimula la libertad... Una mayor estima mutua y una confianza creciente llevan a una acción común en beneficio de la familia humana».

6. Cf. Walter Kasper, *Dominus Iesus* (Reunión del Comité Internacional para la Relación entre Ca-

tólicos y Judíos, Nueva York, 1-4 de mayo de 2001, Sección «Intercambio de informaciones» [accesible en Internet]).

BIBLIOGRAFÍA

- Bosch, J., *Para comprender el ecumenismo*, Verbo Divino, Estella 1999 (con abundantes referencias bibliográficas).
- Held, H. J., «Die orthodoxe Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen. Hintergründe und Geschichte», en *Búsquedas y Señales. Estudios en Biblia, Teología, Historia y Ecumenismo* (Homenaje a Ricardo Pietrantonio), Lumen-Isedet, Buenos Aires 2004, pp. 245ss.
- Kasper, W., *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1986 (trad. ital. de Dino Pezzetta: *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi* 1985. *Documenti e Commento*, Queriniana 1986).
- Scampini, J. A., «Confesión de fe y búsqueda de la unidad de los cristianos», en *Búsquedas y Señales*, Lumen-Isedet, Buenos Aires 2004, pp. 287ss.

Las iglesias protestantes y evangélicas en América Latina y el Caribe

José Míguez Bonino

La mera intención de resumir en unas pocas páginas la historia o las características del protestantismo latinoamericano sería una insensatez. Permítaseme, por lo tanto, redefinir mi intento en dos sentidos: a) la presentación será más interpretativa que estrictamente histórica¹. Y b) dar un espacio a las «procedencias» del protestantismo –o, como lo dice Jean-Pierre Bastian–, «los protestantismos» latinoamericanos.

I. Cuatro rostros del protestantismo latinoamericano

Desde el punto de vista de sus procedencias y su inserción en América Latina, me parece conveniente distinguir cuatro momentos, obviando las apariciones del protestantismo en el período colonial, que no por esporádicas dejan de tener cierto interés.

1) Entre 1800 y 1880 advertimos dos matrices del protestantismo latinoamericano. Por una parte, la que se origina en el ingreso de «residentes» protestantes, mayormente de origen inglés, ligados al intercambio comercial, a la adquisición de tierras o a misiones diplomáticas, y el de «inmigrantes» noreuropeos (alemanes, daneses, galeses, holandeses y otros), mayoritariamente de sectores campesinos o artesanos. En ambos casos se trata de personas o grupos «invitados» o, al menos, «bienvenidos» por las autoridades nacionales de los nuevos países emancipados que representaban las corrientes liberales: en realidad, se puede establecer que las fechas de ingreso coinciden con el triunfo de los «liberales» en la lucha conservador-liberal que tiene lugar en casi todas las nuevas repúblicas. Solemos hablar de ellos como de un *protestantismo étnico*. Aunque su filiación religiosa se inscribe mayormente en las iglesias protestantes nacionales –anglicana, presbiteriana, luterana o

reformada–, no hay que olvidar que, hacia principios del s. XIX, el protestantismo de la Reforma del s. XVI había pasado en esas iglesias por cambios teológicos significativos, representados por el pietismo y la Ilustración, y por cambios sociales que afectaron su ubicación de clase y su *status* político en los países de origen. Aunque, en general, se mantienen muy ligados a su lengua, a su cultura nacional y en casos forman colonias un tanto aisladas, hay que tener en cuenta que no se los puede mirar como un fenómeno «uniforme» y que sus relaciones con el nuevo medio son muy variadas de grupo en grupo y de lugar en lugar.

2) Por otra parte, ingresan a América Latina, en ese mismo período, también invitados o bienvenidos, *misioneros de las iglesias que ahora solemos llamar «históricas»*: primeramente metodistas, bautistas, presbiterianos y luego discípulos de Cristo y congregacionalistas. Proviene casi totalmente del mundo religioso anglosajón y del movimiento misionero que, a su vez, precede y acompaña el crecimiento colonial de Gran Bretaña y la expansión de los Estados Unidos de Norteamérica. No hay que olvidar que todas estas iglesias, sean cuales fueren sus orígenes, constituyen en los Estados Unidos una nueva concepción de la ubicación social y política de las iglesias-asociaciones voluntarias y libres, desvinculadas institucionalmente del Estado, totalmente autónomas en sus diversas estructuras, aunque ciertamente no inmunes a las circunstancias históricas. Sus misioneros se alinean, ideológicamente, en el proyecto liberal-democrático de las elites modernizantes latinoamericanas, particularmente en el campo de la educación, y, hacia fines de este período, reciben la influencia del pensamiento de John Stuart Mill, McIver, más tarde de John Dewey y otros, vinculados a la búsqueda de una «democracia participativa y reforma social». Son los que preparan, en un período posterior, la

presencia del «Evangelio social» que impactará a sectores de dirigentes de esas iglesias a fines del s. XIX y primeras décadas del XX. Al mismo tiempo, en términos de su piedad y teología, los misioneros llevan la influencia de los «despertares» evangélicos de los EE.UU. y Gran Bretaña de los ss. XVIII y XIX con su piedad subjetiva y personal, su concentración en la salvación personal, su celo evangelizador, su énfasis en la «santidad», concebida en términos de los valores familiares, la pureza moral, una ética austera del trabajo y una instintiva desconfianza hacia las iglesias «establecidas», las formas litúrgicas y la autoridad «clerical»². La convivencia de estas líneas –a veces más integradas, a veces en tensión– se advierte claramente en el Congreso de Panamá (1916) y las Conferencias de Montevideo (1925) y La Habana (1929). En América Latina, estas iglesias crecieron en forma moderada, mayormente en los sectores obreros urbanos que comenzaban a aparecer y en la población rural estable. En algunos países (Río de la Plata, partes de Brasil, Chile y Costa Rica) reciben conversos de los nuevos inmigrantes españoles e italianos que llegaron desde las últimas décadas del s. XIX. Son quienes, hacia las décadas de 1930 y 1940, van accediendo a una modesta clase media de educadores, profesionales, empleados de los sectores de servicios, pequeños comerciantes o industriales, que es la actual ubicación de esas iglesias. Por supuesto, no hay que olvidar que las condiciones en que estas iglesias se desarrollan y llevan a cabo lo que entienden es su misión, están totalmente condicionadas por las posibilidades que las leyes y políticas religiosas de los diversos países les permitan. Por eso, la lucha por la libertad de culto y de desarrollo de su vida social –temas como la educación, el matrimonio, el control de los cementerios, el acceso al ejército o a funciones públicas– es una de las preocupaciones mayores de estas iglesias. Y es allí donde se establece otro vínculo práctico con sectores políticos y culturales liberales.

3) En las dos últimas décadas del s. XIX se produce en el protestantismo evangélico (*evangelical*) norteamericano un movimiento llamado «de santidad» que extrema la nota subjetivista, el énfasis en la perfección moral y la búsqueda de una experiencia extraordinaria del Espíritu Santo que produce esa «santidad». Nace así, en los Estados Unidos, un grupo de iglesias, mayormente en la tradición wesleyana: nazarenos, iglesia de Dios, peregrinos, alianza cristiana y misionera, y en Gran Bretaña, el ejército de salvación y (originada en el anglicanismo) los hermanos libres (hermanos de Plymouth). Estas iglesias comienzan, casi de inmediato, a enviar sus misioneros, en nuestro caso a América Latina, a la que llegan desde 1900 en adelante (con excepción

de los dos últimos, que lo hacen antes del fin del s. XIX). En principio, no son significativamente diferentes en su piedad y teología de las iglesias «históricas» a las que nos referimos en la sección precedente, excepto tal vez por la mayor intensidad de su fervor. Su inserción social es también semejante. Pero manifiestan dos nuevos elementos que, a medida que se desarrollan en sus iglesias de origen, van impregnando la vida de estas iglesias. Uno es el «fundamentalismo» teológico, una lectura de las Escrituras supuestamente literal, una concepción «milenerista» de la historia y una total intransigencia en cuanto a la interpretación de la fe, que, sin embargo, no debe asimilarse a los desarrollos ideológicos y políticos que aparecen en ellos a partir de la segunda guerra mundial. El segundo elemento es el rechazo de la cultura «liberal» y un radical dualismo Iglesia/mundo, conducta privada/conducta pública, fe/política, que niega la importancia de toda acción humana para transformar la sociedad, lo que no inhibe la acción «caritativa» o de servicio como ayuda a personas, pero no como proyecto histórico. Con el inicio de «la guerra fría», ese fundamentalismo asume una posición reaccionaria y rechaza el «movimiento ecuménico» tanto por considerarlo una opción política de izquierda como por sospechar alianzas con la Iglesia católica romana.

4. Probablemente no es fácil distinguir el movimiento religioso caracterizado en la sección precedente del pentecostalismo, que tiene sus primeras manifestaciones en EE.UU. a comienzos del s. XX, y que, en la década de 1910, ingresa en América Latina, casi simultáneamente en Chile y Brasil. Su origen es ubicado habitualmente en experiencias carismáticas y de glosolalia en una congregación afroamericana en «la calle Azusa» (Los Ángeles, California) en 1906 y casi simultáneamente en una congregación bautista de Chicago, en iglesias de origen wesleyano y bautista relacionadas con el «despertar de santidad». Su teología es decididamente evangélica y con una inclinación (o en algunos casos definición) fundamentalista. Sus énfasis: Cristo salva, sana, santifica y vuelve para establecer su reino, corresponden a la tradición de santidad. Las experiencias de «hablar en lenguas», las curaciones milagrosas y la expectativa milenerista –todos rasgos que, por otra parte, tienen una larga historia desde los mismos comienzos del cristianismo– también se manifestaron en aquel movimiento. Pero, a diferencia de lo que ocurrió en los EE.UU., el movimiento religioso pentecostal pronto adquiere en América Latina un carácter masivo y con ello un rostro latinoamericanizado que le da perfiles propios. Por eso, aunque pertenece indudablemente al movimiento evangélico, requiere una interpretación particular.

II. Desarrollos del protestantismo en América Latina

Podemos retomar ahora el camino del protestantismo en América Latina en términos de su dinámica y orientaciones teológicas y eclesiológicas.

1. *La dinámica misionera y el comienzo del protestantismo en América Latina*

El movimiento misionero que se desarrolla en Europa desde el s. XVIII tiene su mayor auge en el XIX, «el gran siglo de las misiones» (Latourette), y comienza con el s. XX a desarrollar una serie de encuentros, consultas y conferencias de iglesias y sociedades misioneras. En 1900 se lleva a cabo una Conferencia de misiones en la India (Madrás) para tratar temas comunes como «la formación de nuevas iglesias nacionales, el sostén y autonomía de estas, acuerdos de cooperación y eliminación de formas de competencia entre las diversas iglesias». En mayo del mismo año se reúnen en Nueva York unos 2.500 participantes de diversas iglesias misioneras que alcanzan audiencias de 170.000 a 200.000 personas bajo el título de «Conferencia Misionera *Ecuménica*», porque su propósito es un «plan de campaña» que se propone cubrir todas las tierras habitadas (*oikoumene*) del planeta. Los acercamientos culminan en la Conferencia Misionera de Edimburgo, 1910, que pronto comienza a publicar la *International Review of Missions* y se organiza como «Consejo Misionero Internacional» en 1921. La Conferencia de 1910, sin embargo, no incluye a América Latina como «tierra de misión», considerando que era «territorio cristiano» (a excepción de las tribus indígenas aún no evangelizadas). Desde esta negativa debe fecharse el comienzo de un movimiento de encuentro y acercamiento del protestantismo latinoamericano.

En efecto, ante ese hecho, una serie de iglesias evangélicas con obra misionera en América Latina o que consideraban legítima tal tarea se reunieron en Cincinnati (EE.UU.) en 1914 para buscar formas de consulta y cooperación. El resultado fue el Congreso Evangélico de Panamá de 1916, al que asistió la casi totalidad de las misiones protestantes presentes en América Latina y en el que se definieron líneas de acción en el campo religioso, cultural, educacional y social, y se creó un Comité de Cooperación para América Latina. Esta reunión, en cuya composición eran mayoría los misioneros de origen extranjero, continuó luego, con creciente presencia y decisión nacional, en los encuentros de Montevideo (1925) y de Cuba (1929), con un amplio programa de literatura y la promoción de colegios evangélicos en la mayoría de los países. Su visión de la

relación entre las Américas estaba guiada, si cabe el término, por un panamericanismo «blando» que procuraba relacionar la visión democrática progresista del *discurso* de hombres como el presidente Wilson con una cooperación religiosa en la generación de actitudes personales y sociales coherentes con tal proyecto. En varios casos, tanto las conferencias como los misioneros tratan consciente y explícitamente de distanciarse, e incluso denuncian las versiones «duras» de dominación política y explotación económica a las que, ingenuamente o no, consideran no representativas y minoritarias.

2. *Desarrollo, institucionalización y relaciones en el mundo protestante latinoamericano*

Entre 1930 y 1945 el protestantismo latinoamericano se institucionaliza e inicia, particularmente en las iglesias del segundo y tercer grupo, un período de crecimiento. La membresía de las iglesias habitualmente llamadas históricas alcanza cierto ascenso social y disminuye el ritmo de crecimiento. Un cierto número de nuevas misiones ingresan, particularmente cuando se cierran las puertas de China y otros países de Asia (un fenómeno al que el historiador católico Damboriena ha prestado particular atención en su polémico libro al que nos hemos referido en la nota 1). Los desarrollos que destacaremos a continuación para el período señalado tienen su origen en aquel momento aunque recién alcanzan en este una expresión más definida.

A partir de 1945, las propias iglesias nacionales asumen, además, la conducción de sus relaciones. Así se organiza en Buenos Aires, en 1949, la primera «Conferencia Evangélica Latinoamericana» con la participación de la mayoría de las iglesias nacionales. Significativamente, están ya presentes representantes del naciente movimiento ecuménico internacional –el francés Marc Boegner y el español Gutiérrez Marín– así como se hace presente (sin ser admitido o participar) un «piquete de oposición» que representa un «anti-Consejo Mundial de Iglesias» (llamado «Consejo Internacional»), dirigido por Carl McIntyre.

Las sucesivas reuniones de la Conferencia Evangélica Latinoamericana en Lima (1961) y Buenos Aires (1969) y el organismo de comunicación y cooperación surgido entre ambas reuniones como «Comisión Provisional pro Unidad Evangélica Latinoamericana» (UNELAM) vivieron las tensiones entre las iglesias «históricas» y las «evangélicas», tensiones que mayormente reflejaban problemáticas surgidas en EE.UU. y Europa. En todo caso, ambas corrientes desarrollan líneas divergentes que debemos identificar brevemente.

3. *Crece el fundamentalismo*

Las iglesias del «segundo momento misionero», en tanto, se radicalizaban en una dirección teológica, eclesiológica y social divergente. No pocos de sus misioneros, que ingresaron después de la segunda guerra mundial, eran portadores de un fundamentalismo fuertemente ideologizado por la guerra fría, fortalecido por el crecimiento en los Estados Unidos de «la nueva derecha religiosa» representada por movimientos como «Moral Majority» y la «iglesia electrónica», que tuvieron un papel importante en los conflictos de América Central. Se crearon entonces «movimientos de unidad» alternativos, de carácter fundamentalista/conservador como CONELA (Confraternidad Evangélica Latinoamericana, 1982) y sus filiales nacionales en diversos países, que promovían una actitud de rígida diferenciación y separación con las iglesias «históricas», fundada en una triple crítica: a) la aceptación de las nuevas corrientes teológicas liberales –crítica bíblica, hermenéutica histórica y contextual– y supuesto abandono de doctrinas cardinales como la divinidad de Cristo, la expiación vicaria, la inerrancia bíblica y la expectativa apocalíptica; b) su participación en el movimiento ecuménico liderado por el Consejo Mundial de Iglesias, cuya asociación con las iglesias ortodoxas orientales y su relación fraternal con la Iglesia católica romana les parecía una claudicación de la verdadera fe evangélica; y c) su insistencia en la participación en la vida social y política y su supuesta aproximación a corrientes marxistas y socialistas (incluyendo la admisión, en 1960, de las iglesias ortodoxas de los países socialistas).

A su vez, las generaciones jóvenes de las iglesias «liberales» sienten la misma aversión por lo que consideran el carácter reaccionario, fundamentalista y divisionista de aquel movimiento. Como consecuencia, se produce un creciente distanciamiento durante las décadas de 1960 a 1980. Las organizaciones que representaban esa línea –a algunas de las cuales ya nos hemos referido–, ISAL, Iglesia y Sociedad en América Latina; CELADEC, Comisión Evangélica de Educación Cristiana; ULAJE, Unión Evangélica de Juventudes Ecueménicas, entre otras, se radicalizan y, cuando se desatan las persecuciones y exilios provocados por las intervenciones militares de la década del 1980, varias de estas organizaciones son perseguidas y diezmadas; sus dirigentes van al exilio, no pocos son asesinados por la represión y otros se alinean en las organizaciones de derechos humanos.

4. *¿Un momento nuevo?*

Hacia el final del período y particularmente en la década de 1990 comienzan a abrirse

en las murallas que separan a ambos campos –el «ecuménico» y el «fundamentalista»– algunas brechas significativas. Nuevas generaciones de las iglesias «evangélicas» van liberándose de las presiones del fundamentalismo conservador norteamericano y asumiendo las problemáticas culturales, sociales y políticas de sus países y reclamando de sus iglesias una inserción activa en la sociedad latinoamericana y una renovación teológica que la permita, estimule y oriente. Así surge, desde la década del 1970, la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), que, en sus congresos y publicaciones (*Boletín Teológico*), ha hecho una fuerte crítica de la simbiosis de misión evangélica y cultura norteamericana y de la ausencia de una reflexión teológica evangélica. Por otra parte, tras las experiencias dolorosas del período de persecución y dictaduras militares, los sectores liberales recuperan el valor de la vida de culto y oración, de la comunidad de fe como inspiración, punto de apoyo y lugar de encuentro que fortalece y prepara para la acción y el testimonio en la sociedad. Las últimas reuniones convocadas por la FTL en Quito (Ecuador) en 1992 y 2000 decididamente incluyeron iglesias y personas de la totalidad del protestantismo latinoamericano en torno a temas teológicos, misioneros y sociales. La última de estas reuniones se llevó a cabo en estrecha colaboración de FTL y CLAI. Algo semejante ha ocurrido en las asociaciones de seminarios y escuelas de teología.

Tampoco están ausentes de las preocupaciones en común las nuevas tensiones creadas por un cierto endurecimiento de la Iglesia católica, que parece querer reivindicar, en varios países latinoamericanos, unas condiciones tradicionales de privilegio y control social que resultan imposibles e inaceptables en las sociedades crecientemente pluralizadas de nuestro tiempo. Así, por ejemplo, las tres entidades que abarcan casi totalmente el mundo evangélico en Argentina –la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), la Confraternidad Evangélica Pentecostal (CEP) y la Asociación Cristiana de Iglesias Evangélicas de Argentina (ACIERA)– han desarrollado conjuntamente tanto el reclamo de una legislación que consagre definitivamente la igualdad religiosa («iguales condiciones en la legislación para todas las organizaciones religiosas») como el reclamo público de condiciones sociales de justicia, honestidad y conciencia social en la vida política y económica del país. En los últimos años, dos manifestaciones públicas de decenas de miles de evangélicos de todas las iglesias han manifestado públicamente su compromiso y demanda de cambios en la política hacia una sociedad más igualitaria, justa y éticamente purificada.

4. *¿La pentecostalización del protestantismo latinoamericano?*

El arraigo y crecimiento pentecostal es, sin duda, el fenómeno religioso más significativo dentro del ámbito cristiano protestante durante las últimas décadas³. Las iglesias pentecostales de las décadas anteriores –comenzando en Chile y Brasil en 1910– han continuado creciendo por encima del nivel de crecimiento de las poblaciones y se han consolidado institucionalmente. Además, siguen surgiendo nuevas comunidades y movimientos, y los porcentajes, en relación con la población total, superan el 10% en no pocos países y alcanzan el 20 y 30% en otros (p. ej., Guatemala y Honduras). Una serie de estudios han intentado interpretar este fenómeno en términos de los cambios que se producen en las sociedades por urbanización, migraciones internas, modernización o cambios en la estructura de clases. Otros buscan más bien la explicación por métodos de antropología de la cultura y la generación de expresiones simbólicas que responden a las condiciones de desarraigo o anomia. No faltan quienes lo ven como una penetración ideológica. Pero cada vez se plantea más claramente la necesidad de ir más allá de esas interpretaciones «extrínsecas» y tratar de entender lo específicamente religioso del fenómeno. Sea como fuere, la presencia de estos movimientos tiene repercusiones para todo el protestantismo en el continente.

III. Algunas problemáticas del protestantismo latinoamericano

Sin ninguna duda, el protestantismo es hoy una presencia establecida en el campo religioso latinoamericano. Un campo que, además, se torna cada vez más plural y complejo. En medio de un rápido y a veces confuso proceso de globalización cultural, económica, política, tal cosa no debería sorprendernos. Reconocer y aceptar esa realidad, sin embargo, no significa desconocer los problemas que plantea ni eludir la responsabilidad de discernimiento. En esta dirección nos atrevemos a mencionar algunos de los temas que nos propone un diálogo ecuménico responsable.

a) La reacción de la Iglesia católica, expresada a veces como una denuncia de las llamadas «sectas» –sin precisar siempre el uso de la categoría «secta»– como un factor de perturbación social, ha tensado las relaciones interconfesionales anudadas desde el Vaticano II. Un estudio ecuménico se enriquecería tratando de precisar el vocabulario: iglesias, denominaciones, confesiones, movimientos religiosos, sectas. Distinguiendo los sentidos teológicos, sociológicos y culturales que damos a esos tér-

minos se facilitaría el diálogo interconfesional e interreligioso.

b) En parte por el temor que despierta lo anterior y en parte por las demandas de sus propias generaciones jóvenes, algunas de las iglesias pentecostales han entablado una nueva relación con las iglesias «históricas», y estas, a su vez, han redescubierto en aquellas algunos de los valores y expresiones religiosas de su propio origen a nivel de formación teológica y de preocupación social. Por otra parte, los movimientos «carismáticos» que hoy se manifiestan prácticamente en todas las iglesias, incluyendo la Iglesia católica y otras confesiones tan tradicionales como las iglesias anglicana, luterana o presbiteriana, podrían ser objeto de una fecunda conversación ecuménica.

c) Se ha hecho muy difícil una «taxonomía» que permita tipificar la diversidad de «los pentecostalismos» en América Latina. Se ha intentado distinguirlos entre «criollos» y «misioneros», «neopentecostalismo», «pentecostalismo clásico», «pentecostalismo de curación divina» (en el que desempeña un papel preponderante el tema de los «espíritus», «demonios» y «guerra espiritual»), pentecostalismo «congregacional» y «de masas». Aunque ninguna de estas tipificaciones resulta adecuada, no podemos ignorar las diferencias reales que existen dentro de esa totalidad «pentecostal», en la que algunos han discernido nuevos procesos sincréticos con religiosidades tradicionales indígenas, con el catolicismo popular y con previas síntesis afro-cristianas. Los temas de sincretismo, magia y apocalípticismos (p. ej., «guerra espiritual»), que tienen una larga y compleja historia, merecen también hoy un análisis y una reflexión teológica que bien podría desarrollarse a nivel ecuménico.

d) Por otra parte, la toma de conciencia de su crecimiento y de su consiguiente peso en la sociedad ha tenido como resultado la aparición de diversos movimientos políticos dentro de las iglesias de orientación «evangélica» y pentecostal. En algunos casos, líderes pentecostales o de los sectores evangélicos más próximos han accedido a cargos políticos municipales o parlamentarios. Esa participación, sin embargo, introduce nuevos elementos de tensión: mientras que algunos grupos han asumido posiciones de extrema derecha, ligados ideológica, y a veces orgánicamente, a la nueva «derecha religiosa» norteamericana –los casos de Guatemala, la «contra» nicaragüense y la dictadura chilena son los más visibles–, otros se han alineado con movimientos de izquierda o con movimientos civiles de «derechos humanos» –algunas iglesias pentecostales en el mismo Chile, Argentina, Brasil– y a diversos partidos en las recientes elecciones de Perú, Brasil y Venezuela.

e) Dentro del ámbito protestante se plantea, además, un complejo problema de orden teo-

lógico y eclesiológico: ¿hasta dónde y con qué criterios pueden reconocerse algunos de estos movimientos como «iglesias protestantes»? ¿Cómo discernir los elementos sincréticos, que indudablemente están presentes de alguna manera en todas nuestras iglesias, pero que son asumidos e incorporados orgánicamente en una fe que podemos reconocer como cristiana y aquellas formas de sincretismo que nos obligan a hablar de «otra religión», por cierto tan respetable como la cristiana pero decididamente distinta a ella? Sobre base fundamentalmente histórica y sociológica, el historiador Jean-Pierre Bastian diferencia el «protestantismo» de los movimientos pentecostales como dos «religiosidades» diferentes e incompatibles. Pero sobre esas bases también tendríamos que hacer distinciones dentro del catolicismo occidental o de las iglesias ortodoxas. Por otra parte, sabemos muy bien que –en la propia historia del cristianismo– los movimientos religiosos han evolucionado y que movimientos que en un momento aparecieron como extraños o aun heréticos han terminado re-integrándose a las varias «cristianidades». Es evidente que, en un ámbito como el del protestantismo, donde la legitimidad se plantea en términos de doctrina y de prácticas más bien que de jurisdicción o estructura eclesial, tal discernimiento es aún más difícil.

f) La pregunta se hace particularmente aguda en los movimientos que suelen caracterizarse como «neopentecostales», en el que una noción de milagro que bordea con la magia, el exorcismo, la «guerra espiritual» ocupan un lugar central. Un caso típico de esta aporía es el que se plantea con respecto a la Iglesia Universal del reino de Dios, surgida en Brasil en 1977 bajo la dirección del «auto-ungido» obispo Macedo y que, hacia el fin del siglo, contaba con no menos de 3.500.000 adeptos en Brasil y se había expandido por toda América Latina e incluso tenía presencia en África y Europa⁴. Las definiciones doctrinales de la IURD incluyen los dogmas centrales del cristianismo: Trinidad, Encarnación y divinidad de Jesucristo, redención, inspiración de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, estos núcleos doctrinales ocupan un lugar secundario en relación con los énfasis particulares y las prácticas que le dan identidad e impulso al movimiento y que se ubican enteramente en el campo del neopentecostalismo: los exorcismos, la «guerra espiritual», los milagros. La caracteriza, además, una conducción totalmente centralizada, un uso permanente y actualizado de los medios de comunicación, una cuidada y exitosa organización de la gestión económica y una participación creciente en la actividad política. Ruuth lo resume muy adecuadamente en un breve párrafo: «Supo aprovechar las corrientes sincréticas, la religiosidad popular... los recursos modernos de

administración... el sistema jerárquico... De esta manera, y por una prédica simplificada, ha sabido responder a las necesidades e inquietudes de gran parte de la población...». Resulta evidente que, aunque se podrían hallar, en la historia y el desarrollo de las iglesias cristianas, paralelos a cada uno de los aspectos, creencias y formas de actuar de la IURD, cuando sintetizamos y combinamos esas características de la manera que operan en la IURD, no podemos reconocerla como una iglesia que corresponda a la concepción doctrinal y la identidad eclesiológica del protestantismo, ya sea el más clásico o el «evangélico». No sería imposible, sin embargo, que, en el transcurso de los procesos históricos, la IURD, como otros movimientos religiosos anteriores, vaya modificándose e incorporándose a las corrientes clásicas de las iglesias históricas.

No nos corresponde intentar un ejercicio de futurología con respecto al protestantismo latinoamericano. Lo que sí podemos suponer es que esta diversidad e incluso contradicción en los rostros del protestantismo difícilmente ha de desaparecer en un futuro cercano, para preocupación de unos, alegría de otros y una rica cantera de estudios históricos, sociales y antropológicos! Y, lo que es más importante desde el punto de vista de la fe, que, aun en su diversidad y deficiencias, Dios ha de servirse de él para su obra de redención.

NOTAS

1. Las historias más recientes del protestantismo latinoamericano se hallarán en las secciones correspondientes de Hans Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca 1985), Pablo A. Deiros, *Historia del cristianismo en América Latina* (Buenos Aires 1992) y Jean-Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina* (México 1990). Pese a su carácter esencialmente polémico, la obra del historiador católico Prudencio Damboriena, *El protestantismo en América Latina* (Friburgo 1962), tiene un valioso material descriptivo y estadístico para el período posterior a la segunda guerra mundial. Personalmente, he intentado un resumen histórico en «The Protestant Churches in Latin America», en *The Cambridge History of Latin America* (Vol. VI, part. 2, Cambridge 1994) y una interpretación histórico-teológica en *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires 1995).

2. En la tradición anglo-norteamericana, estas iglesias suelen designarse como *evangelical*, distinguiéndolas de las «protestantes» o «iglesias históricas». En América Latina, en cambio, «evangélico» y «protestante» son utilizados como sinónimos.

3. Una serie de publicaciones recientes han tratado de dar cuenta del fenómeno pentecostal. Las obras de Martin, *Tongues of Fire*, y de Stoll, *Is Latin America turning Protestant?* Han tenido enorme circulación a nivel mundial. Sin embargo, los estudios más precisos y detallados habían comenzado ya con

las obras pioneras de Emilio Willems, *Followers of the New Faith*, en Brasil, y de Christian Lalive d'Épinay, *El refugio de las masas*, en Chile, y se han enriquecido en numerosos estudios en Centro y Sudamérica, tanto desde la perspectiva propiamente religiosa como desde la antropológica, sociológica y sociopolítica.

4. No podemos extendernos aquí en una caracterización y consideración adecuada a la naturaleza

y características muy específicas de este fascinante fenómeno religioso. Entre muchos estudios sobre el tema recomendamos las obras del sociólogo y antropólogo metodista Leopoldo Silveira Campos, *Teatro, Templo e Mercado* (Petrópolis 1999) y la tesis del teólogo luterano sueco Anders Ruuth, *Igreja Universal do Reino de Deus*, Uppsala 1995 (resumida en español en *Estudos de Religião*, Ano XV, no. 20, 81-131. 2001).

La violencia en la Biblia

La Biblia y la violencia

Juan Stam

Si es cierto que «por la víspera se saca el día», entonces podemos anticipar que el s. XXI habrá de caracterizarse por mucha violencia. Al terminar la guerra fría entre el comunismo soviético y el capitalismo estadounidense, el entonces presidente Bush anunció la feliz llegada del «nuevo orden mundial». Pero enseguida irrumpió la violencia por todos lados en un «nuevo desorden mundial»: violencia en varios países africanos y violencia en el antiguo Yugoslavia, violencia en el golfo Pérsico seguida por violencia contra Iraq, horrenda violencia en Israel y los territorios palestinos, mientras seguía «la eterna balacera» en países latinoamericanos. La situación se grabó con fuego en la conciencia universal con los trágicos acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y con todas sus secuelas de más terror y más violencia.

La historia de América Latina ha sido la de cinco siglos de violencia desde la brutal conquista de Abya Yala por los españoles. Como bien sentenció la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), este continente fue «concebido en pecado» cuando nació en un baño de sangre, y vive en un *status quo* de pecado mortal (literalmente). Lo peor es que esa agresión se justificó desde las páginas de la Biblia, sobre todo apelando al paradigma de la «conquista» de Canaán por Israel¹. Las condiciones del famoso «Requerimiento» se basaban textualmente en los términos de Dt 20,10-11 para la rendición y esclavización de las ciudades cananeas. Desde entonces la violencia, tanto implícita (estructural, clasista, racista) como explícita (masacres, torturas, secuestros, desapariciones), ha reinado en la mayoría de nuestros países.

Un poco de clarificación de términos

El complejo semántico relacionado con la violencia es vasto: guerra, ejército, policía, guerrilla, lucha armada, revolución, terrorismo, tortura, masacre, atrocidades, secuestro,

opresión, y muchos vocablos más. Hay también otros niveles del fenómeno como son la violencia psicológica, la económica, la doméstica, el acoso sexual y hasta violentos fenómenos naturales (terremotos, volcanes, huracanes, sequías e inundaciones). Es importante tener en cuenta la amplia variedad de estas formas de violencia y utilizar el vocabulario con la mayor precisión posible.

El denominador común de su significado puede iluminarse por la relación de «violencia» con el verbo «violar». Violencia puede entenderse como todo aquello que no respeta la dignidad del ser humano y atropella su mismo ser como imagen y semejanza de Dios. Se puede «violar» al otro físicamente, hiriéndolo o matándolo, pero también materialmente (robando o dañando sus bienes o negándole la base material de su subsistencia); además verbalmente, psicológicamente y en muchas otras acciones que abusan del ser humano e infringen sus derechos y su dignidad (Horsley 1993:20-28).

Hélder Cámara, en su libro *El cristianismo y la liberación* (1976:102), ofreció uno de los más penetrantes análisis de la violencia, que se ha convertido en punto de partida para el tema. Según don Hélder, hay tres violencias. A la primera la llama violencia *institucional*, instalada en las estructuras injustas de una sociedad opresora. Sus víctimas son los pobres, los explotados y marginados. «Esta es la primera y la peor violencia», dice Hélder Cámara. La segunda violencia, según el obispo brasileño, es la violencia *insurreccional*, en reacción contra la violencia institucionalizada. Es, en efecto, una contra-violencia. La tercera es la violencia *represiva*, para defender al sistema y sus privilegios contra la amenaza insurreccional. Desafortunadamente, se suele limitar el término «violencia» a la segunda, la violencia revolucionaria, y se buscan eufemismos para la primera y la tercera. Como veremos enseguida, eso es exactamente lo contrario de la semántica bíblica.

Concepto hebreo antiguo

En hebreo el concepto de violencia era significativamente diferente de nuestro concepto moderno. Aunque en su lenguaje existían bastantes términos para opresión, destrucción, robo, etc.², había un solo vocablo que correspondía en forma precisa al sentido de «violencia», la palabra *jâmâs* (60 veces en el AT; el verbo *jâmâs*, ocho veces). El diccionario de Schökel y Morla nuclea este sustantivo alrededor de «violencia, injusticia, agresión, brutalidad, atropello», lo cual resume bien el campo semántico correspondiente (1999:263). Los agentes de *jâmâs* son siempre los opresores, los poderosos y privilegiados (Am 3,10; Miq 6,11-12; Ez 7,11.19.23-34)³. En el uso hebreo, aunque nos parezca extraño, no se habla de *jâmâs* cometido por los pobres y débiles, ni tampoco contra los poderosos⁴. Herbert Haag, en un comentario sobre Sofonías 3,4, describe *jâmâs* como «el abuso contra los indefensos, torciendo la ley religiosa en desventaja de ellos» (1980:479). Después de un análisis cuidadoso, Haag concluye que «la opresión de los [pobres]... es el sentido básico de *jâmâs*» (p. 480). Mott (1995:184) demuestra que «en perspectiva bíblica, la violencia es una subcategoría de la injusticia».

Por eso, muchas acciones que nosotros consideramos violentas, pero que no son opresión de los poderosos contra los débiles, en el pensamiento hebreo no se clasifican como violencia ni se condenan como tal. La conquista sangrienta de Canaán según Josué 1-11 nunca se tilda de violenta. En el libro de Jueces, tan lleno de acciones sumamente crueles, no se describen esas «luchas armadas» como violencia sino como liberación (2,16-18; 3,9; 15; 10,1) y salvación (6,14-16.36; 13,5; 15,18). El guerrillero David niega que haya habido «violencia» en sus manos (1 Cr 12,17), a pesar de haber librado fuertes luchas armadas.

Para mayor rigor semántico, en este estudio trataremos de distinguir entre violencia (sin comillas), para indicar nuestro entendimiento moderno del término, y por otra parte «violencia» (con comillas), cuando nos referimos a la antigua comprensión hebrea del concepto. El término sin comillas significará un entendimiento de la violencia básicamente ajeno a la conciencia hebrea; con comillas, significaría lo que entenderían ellos, a diferencia nuestra. Con esa clarificación podemos intentar una hipótesis parcial sobre el tema: aunque hay mucha violencia en la Biblia, Dios nunca aprueba la «violencia» como podían entenderla ellos en su propio contexto. Esa precisión, por supuesto, solo pretende situar el problema, no justificar todo lo que se hizo en la época bíblica ni mucho menos proponerlo como norma de conducta para hoy.

Relatos de violencia en el Antiguo Testamento

Como la mayoría de los libros antiguos, las Escrituras hebreas están llenas de violencia. Muchas veces esa violencia es cometida en guerras nacionalistas, pero otras veces es de guerrilla (Abraham en Gn 14, los jueces, el joven David) o de acción estrictamente personal (Caín contra Abel; Simeón y Leví contra los siquemitas, Gn 34; el levita que cortó su concubina en doce pedazos, Jue 19; Pinjás que mata a Zimrí por tener relaciones sexuales con una madianita, Nm 25; David contra Simei por insultarlo, 1 Re 2,8). A veces el texto relata simplemente el episodio violento, sin aprobar ni condenarlo. Pero otras veces lo aprueba y hasta atribuye su origen a una orden de Dios. Además, según nuestro criterio moderno, no dejan de plantear un problema las violencias cometidas por Dios mismo, como la destrucción de toda la tierra por el diluvio (Gn 6-9), la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gn 9), o la muerte de todos los primogénitos egipcios por el ángel exterminador de Yahvé (Éx 12), aunque estos ejemplos caen bajo la categoría distinta de juicio divino («la venganza es mía, dice el Señor») en contraste con venganza humana.

a) Algunas violencias y atrocidades son simplemente narradas por el texto bíblico, sin aprobarlas ni condenarlas ni aun implícitamente. A menudo ese silencio parece aceptar la violencia como legítima; se presentan como simples realidades de la vida. Esto es típico de las muchas referencias a la guerra santa, con la ejecución de mujeres y niños y hasta ganado y el exterminio general de las ciudades, según las leyes de Dt 20,10-18 (cf. Dt 3,23; 7,1-5; Nm 31,9-20; Jos 6,21.24), y es el caso con todos los actos violentos de los jueces. El «juez y liberador» Ehúd engañó al obeso rey moabita Eglón para clavarle su puñal tan profundamente que no lo pudo sacar (Jue 3,21-22). La heroica Yael mató a Sísara con una estaca mientras él dormía en la tienda de ella: *le hincó la clavija en la sien hasta clavarla en la tierra* (Jue 4,21; ¡tenía fuerzas esa dama!). Las tropas de Gedeón decapitaron a Oreb y Zeeb y llevaron las cabezas a su jefe al otro lado del Jordán (Jue 7,25; 9,56; cf. 2 Re 10). Ninguna de estas crueldades, como tampoco las hazañas sangrientas de Sansón, fueron entendidas como «violencia» (*jâmâs*) por los antiguos hebreos, ni condenadas, sino interpretadas como liberación y salvación dignas de ser celebradas⁵.

b) Aunque algunos de estos pasajes relatan simplemente los actos violentos, en otros pasajes son aprobados, aun por Dios mismo. La gesta inicial de Moisés, cuando visitó a sus hermanos (como Dios también visita a su pueblo oprimido, Éx 3,16; 4,31; 13,19) y mató al egipcio (Éx 2,12), parece relatarse con juicio

favorable, aprobación que se hace explícita en el NT (Hch 7,24-26, Heb 11,24-27). Después de la violencia divina de las plagas contra Egipto, sigue la violencia del pueblo de Israel en sus guerras durante su marcha (comenzando con Amalec, Éx 17,8-16) y la toma de la Tierra prometida (Josué, Jueces). El mismo Dios del éxodo, Yahvé, se describe como «un guerrero» (Éx 15,3; cf. Sal 24,8).

Dos relatos del libro de Números pueden demostrar esta actitud hebrea hacia actos que nosotros consideramos violentos. Después de la idolatría de Baal-Peor y la fornicación de los israelitas con las moabitas y las madianitas (Nm 25,1.15), Yahvé se enfureció y mandó a Moisés tomar a todos los líderes del pueblo y empalarlos públicamente para desviar la ira divina (25,4). Enseguida Moisés ordena a sus oficiales matar a todos los que se habían corrompido. Cumpliendo esas órdenes, un sacerdote de nombre Pinjás (Finees; Éx 6,25) encontró a una pareja, aparentemente en su alcoba, cometiendo un acto sexual (25,6,8)⁶ y atravesó ambos cuerpos con su lanza en el nivel del bajo vientre (25,8). Esta acción logró detener una horrenda plaga que sufría el pueblo (25,8-9). Yahvé aprobó el celo de Pinjás y por ello apartó su ira (25,11). Por el «celo» de Pinjás, Dios estableció con él un pacto eterno de sacerdocio perpetuo (25,12-13; Sal 106,28-31; Eclo 45,23-24; 1 Mac 2,26). Enseguida, Dios mandó a Moisés: *Ataquen a los madianitas y dérrótenlos* (25,17).

Después, en una nueva guerra contra los madianitas, otra vez Yahvé da la orden: *Haz que los hijos de Israel tomen venganza de los madianitas* (Nm 31,2). Moisés mobilizó una tropa de mil hombres de cada tribu, y Pinjás llevaba los objetos sagrados y las trompetas (31,3-6). En una abrumadora victoria mataron a todos los varones madianitas (incluso a los cinco reyes y a Balaam), tomaron cautivos a las mujeres, niños y animales e incendiaron sus ciudades. Pero cuando avisaron a Moisés de la victoria y le entregaron el botín, Moisés se encolerizó mucho contra los jefes militares —no por la masacre que habían realizado (guerra santa) sino porque no habían matado a las mujeres (31,14-16)! Recordando el papel de las madianitas en la tragedia de Baal-Peor, Moisés ordenó matar a todas las mujeres y niños, menos las niñas y señoritas que nunca habían tenido relaciones sexuales. El pasaje da toda la impresión de avalar esa acción de Moisés.

Encontramos otro ejemplo en la conducta de Jehú, cuando mandó degollar a los setenta hijos de Ajab y después traerle las cabezas en canastas (2 Re 10,1-11), desenlace que Jehú interpretó como cumplimiento de palabra de Yahvé (10,10). Después hizo matar también a los cuarenta y dos hermanos de Ocozías, rey de Judá (10,12-14), acción que él

describió como *mi celo por Yahvé* (10,16). A continuación convocó a los profetas de Baal a un sacrificio y los mató a todos (10,18-25). Por toda esta conducta Yahvé le dijo: *Porque te has portado bien haciendo lo recto a mis ojos y has hecho a la casa de Ajab según todo lo que yo tenía en mi corazón, tus hijos hasta la cuarta generación se sentarán sobre el trono de Israel* (10,30)⁷.

c) Este problema se complica porque según muchos textos es Dios mismo quien ordena estas acciones violentas. Ya hemos visto esto en el caso del castigo de Baal-Peor (Nm 25,4) y la masacre de los moabitas y madianitas (Nm 25,16-17; 31,1.7). Según Dt 7,1-5, Dios instruye a Israel para que, cuando los haya introducido en la tierra, maten a todos los habitantes, sin mostrar misericordia ni aceptar alianzas (7,1.2.5)⁸. Aunque hay importantes diferencias entre Josué y Jueces en sus versiones de la conquista de Canaán, ambos atribuyen las acciones armadas a órdenes divinas (Jos 8,27; 10,40; 11,9.12.15.20; Jue 4,6.14; 20,18.23.28).

Un ejemplo dramático de estas actitudes es lo que pasó cuando Saúl perdonó la vida del rey Agag (1 Sm 15). Mientras crecía la amenaza amalecita, Samuel ordenó a Saúl, en nombre de Yahvé, vengar contra Amalec su oposición a Israel varios siglos antes (15,2; Éx 17,8-16; Dt 25,17-19). La orden divina era consagrar todo a Dios, matando sin misericordia a hombres, mujeres, niños de pecho y animales (15,3). Saúl derrotó a los amalecitas y mató a todos los hombres, excepto al rey Agag (15,8), junto con lo mejor de su ganado (15,8-9). Cuando Samuel supo que Saúl no había matado a Agag, lo acusó de desobediencia contra Yahvé (15,18-19) y le avisó que ahora, como él había rechazado a Dios, Dios lo rechazó a él como rey de Israel (15,26). Enseguida, el profeta Samuel mandó traer al rey Agag, y él, personalmente, *cortó en pedazos* a Agag ante el altar de Yahvé (15,33). ¿Saúl fue severamente castigado por haber perdonado una vida humana, y el santo profeta del Señor hizo pedazos del enemigo para vengar viejos resentimientos!

Dentro de la mentalidad semítica antigua, el caso de Agag no era un problema de derechos humanos (nada más ajeno a su pensamiento), como tampoco los casos de Baal-Peor y Pinjás trataban básicamente de moralidad sexual. En todos estos casos estaba en juego la fidelidad radical a Dios y a la alianza. En ese contexto, perdonarle la vida a Agag no representaba en absoluto ninguna virtud de parte de Saúl; el pasaje destaca la hipocresía y mala fe de Saúl, pero en ningún momento muestra reparos sobre la masacre masiva y el desmembramiento del cuerpo de Agag por Samuel. Este horripilante episodio es el contexto paradójico de la noble máxima *mejor es obedecer que ofrecer sacrificios* (15,22).

d) En otros pasajes, actos violentos no solo son ordenados por Dios, sino que se describen como causados por Dios o cometidos por Dios o por su ángel. Un primer ejemplo es el infanticidio de todos los primogénitos de Egipto (Éx 12,29-36). A menudo se dice que Dios «entrega» tal o cual pueblo a Israel (Dt 20,13-14.16; Nm 21,2-3; Jos 6,2; 8,1.18; 10,8.12) o que arrojó otras naciones delante de ellos (Dt 9,5). Dios pelea por Israel con una espada de doble filo en su mano (Dt 1,30; 20,4; Jos 10,14; 1 Sm 8,20), y ejecuta venganza en las naciones (Sal 149,6-7). Es Dios quien endurece el corazón de Faraón (Éx 4,21; 7,3) y de Sijón, rey de Jesbón (Dt 2,30; cf. Jos 11,20). El Espíritu de Dios vino sobre Sansón para matar a treinta filisteos (Jue 14,19; cf. 6,34) y sobre Gedeón para sus hazañas de guerra (Jue 13,25). Ellos son una extraña pareja de líderes «carismáticos» de una guerra nada «espiritual».

Según Jueces 3,1-4, Yahvé dejó algunos pueblos cananeos en la tierra para que los israelitas *aprendieran el arte de la guerra* (3,2). El Salmista canta: *Bendito sea Yahvé, mi Roca, que adiestra mis manos para el combate, mis dedos para la batalla... el que somete los pueblos a mi poder* (144,1-2).

e) En el AT encontramos también leyes cruelmente severas y castigos inhumanamente exagerados, que ante cualquier criterio ético moderno constituirían una flagrante violación de los derechos humanos. Moisés manda que el hijo que pegue a su padre o a su madre, o que los trate sin respeto, ha de morir (Éx 21,15.17; Lv 20,9). A un *hijo rebelde y discolo* los padres deben denunciarlo ante los ancianos, y *entonces todos sus conciudadanos lo apedrearán hasta que muera* (Dt 21,18-21). Según el Levítico, el adulterio (20,10), el incesto (20,11-12.17.19), la homosexualidad y el acto sexual con una madre y con una hija de ella (20,14), todos merecían igual pena de muerte. Además, si un hombre se acuesta con una mujer menstruante, *los dos serán exterminados* (20,18). El código de Deuteronomio estipula que, si una joven resulta culpable de fornicación, ha de morir apedreada (Dt 21,20-21), y si una pareja comete adulterio, a los dos les espera la misma sentencia (Dt 21,22-27). Aun por recoger leña en día de descanso, correspondía ser lapidado (Nm 15,32-36).

Es muy posible, y hasta probable, que estas leyes no se aplicaban en la realidad. Además, la crítica bíblica suele afirmar que los relatos ya resumidos no corresponden siempre a acontecimientos históricos reales, sino que fueron redactos siglos después con referencia a otros contextos en la vida de Israel. De hecho, los relatos no siempre concuerdan entre sí y parece que no corresponden a la realidad histórica. Aunque el deuteronomista prescribe la destrucción total de los cananeos, de acuerdo con la guerra santa, otros pasajes como Jue 3,1-6

muestran que esos pueblos sobrevivieron, sus ciudades seguían habitadas, se casaban con los y las israelitas y su idolatría persistió.

Pero las evidencias atenuantes solo en parte resuelven el problema ético-teológico. ¿Cómo se puede entender que los textos canónicos inspirados den testimonio de tanta violencia? ¿Cómo se han de interpretar estos relatos?

Algunas pautas para una mejor interpretación

Hoy estos relatos violentos resultan chocantes para nosotros, y experimentamos la tentación de rechazarlos como primitivos e inferiores a nuestra superior cultura moderna. Sin embargo, el concepto moderno de «guerra total» trae a veces acciones mucho más bárbaras que cualquier relato bíblico, y son aprobadas por muchos cristianos y judíos contemporáneos. ¿Qué pensarían los autores bíblicos de los bombardeos de Londres y Dresde, los bombardeos incendiarios de Tokio y otras ciudades japonesas en los que mataron a cientos de miles de civiles, la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki, y los más recientes bombardeos masivos de Vietnam e Iraq por los Estados Unidos de Norteamérica? ¿Qué podemos decir de la respuesta violenta y vengativa del presidente Bush, supuestamente un presidente «evangélico» de un país «cristiano», a los ataques terroristas contra las Torres Gemelas y al Pentágono? Sería imperdonablemente anacrónico esperar en los autores antiguos normas de compasión humanitaria que hoy nuestros propios gobiernos están lejos de respetar.

Un estudio objetivo de estos relatos no pretenderá suavizarlos, pero sí entenderlos. Es fundamental una comprensión dinámica de la *inspiración* bíblica, no como un dictado mecánico y mágico, sino como una confluencia del influjo del Espíritu de Dios con el esfuerzo del autor humano, quien trae consigo su contexto, su cultura y su lenguaje. Con una sana hermenéutica podremos evitar dos extremos peligrosos ante estos pasajes: 1) verlos como una negación total de la credibilidad de las Escrituras hebreas y 2) encontrar en ellos alguna justificación para las guerras (ni mucho menos guerras santas), las conquistas territoriales, las torturas o la pena de muerte en el día de hoy. Algunas orientaciones hermenéuticas nos podrán ayudar:

a) Estos pasajes deben entenderse a la luz de la *revelación progresiva* de Dios en las Escrituras. La revelación divina es un largo proceso pedagógico. Dios no revela todo de una vez, ni corrige todo de un solo golpe. En ese proceso, la inspiración del Espíritu Santo no anula lo humano de los autores, no los hace omniscientes ni los coloca encima de sus pro-

pías culturas. Dios, en su paciencia pedagógica, «pasaba por alto» muchos pecados y muchos errores durante muchos siglos (Rom 3,25) para después revelar con más plenitud su verdad y su voluntad. Ese proceso se ve en la aparente aceptación de la poligamia, en la trayectoria de la enseñanza sobre el divorcio («por la dureza del corazón»), y aquí también en cuanto a la guerra santa y la violencia.

Es justo notar que el AT, aun en los libros donde aparecen los relatos ya analizados, condena muchas veces la «violencia» (tal como ellos lo entendían) y señala que Dios la castiga. Tal es precisamente el caso del diluvio, como castigo de la «violencia» y la corrupción que habían llenado la tierra (Gn 6,10.13). La crueldad de Simeón y Leví contra los siquemitas (Gn 34) es denunciada en el poema de despedida de Jacob, porque *llevaron al colmo la violencia con sus exterminios* (Gn 49,5). Las masacres de Jehú, aprobadas por Dios en un pasaje (2 Re 10,30), un siglo después reciben la vehemente condena del profeta Oseas (1,4-5). Un tal Semei, enemigo de David, es denunciado como *hombre sanguinario y malvado* (2 Sm 16,7). Eliseo dijo al rey de Israel: *¿Matarás tú a los que tomaste cautivos con tu espada?* y propuso más bien ofrecer agua y comida a los presos (2 Re 6,22). El texto agrega que, después de esa gesta generosa, los sirios nunca más volvieron a atacar a Israel (6,23).

b) Estos relatos, como todo pasaje bíblico, deben entenderse dentro de su *contexto histórico*. No hay principio más fundamental de la interpretación bíblica que la ley de la interpretación contextual: *un texto sin su contexto es un pretexto*. El pueblo de Israel vivía siempre en contacto con la guerra, que ellos consideraban como una parte inevitable de la vida. Aun los mitos antiguos de la creación (Babilonia, Egipto, Canaán) eran muy violentos. La crueldad típica de la guerra de esa época se revela en un himno asirio que alaba los triunfos de Tiglat-Piléser y lo elogia porque «él abría en canal a las mujeres encintas, arrancaba los ojos de los niños, y decapitaba a los fuertes» (NIDOTT I:702 [*New International Dictionary of Old Testament. Theology & Exegesis*, Zondervan, Grand Rapids 1997])¹⁰. No debe sorprender que las tradiciones de Israel reflejen algo de la violencia de su medio ambiente.

El AT ve a los pueblos cananeos que rodeaban a Israel como muy corruptos, que amenazaban con corromper al pueblo de Dios. Sobre todo, practicaban la idolatría y la prostitución sagrada. Ese factor contextual constituye la justificación principal de las guerras de exterminio, *para que no enseñen a imitar todas esas abominaciones que ellos hacían en honor de sus dioses* (Dt 20,17-18; cf. 7,2-5; Éx 23,32-33; 34,12-16; Lv 18,24-30). Por su perversidad Dios mismo iba a desalojar a esas naciones (Dt 9). Obviamente, no se les ocurría que los niños

y el ganado, que ellos iban a matar, no habían practicado esas abominaciones ni tenían culpa de la cultura en que nacieron. Eso no pertenecía a la mentalidad de la época, y era imposible que se les ocurriera tal preocupación.

Otro elemento esencial de ese mundo antiguo oriental era la guerra santa, que aparece también en las Escrituras hebreas. Como otros pueblos antiguos, Israel entendía las guerras como campo de batalla entre deidades rivales. Por eso, entendían que Yahvé peleaba por ellos como guerrero (Éx 14,14; 15,3; Sal 24,8). El exterminio total del enemigo se consideraba un sacrificio a su dios. En la Estela Moabita, por ejemplo, el rey Mesa de Moab informa de Gad que «yo lo tomé y maté a todos los habitantes del pueblo como satisfacción a Quemós y Moab» y que luchó contra Israel «matando a todos, 7.000 hombres, varoncitos, mujeres, niñas y criadas, porque los había dedicado a Astar-Quemós para destrucción» (DIB:429; NIDOTT I:1055). También en el AT la frase hebrea para aniquilar a un pueblo era «consagrarlo al anatema» (Dt 7,2) y el término para «declarar la guerra» era «santificar una guerra» (*qâdash milamâh*, Jr 6,4; 22,7; Jl 4,9; Miq 3,5; cf. Jr 51,27), sobre todo por realizar los preparativos cúltricos para el ataque. El campamento militar era también sagrado (Dt 23,15). Dios llama «mis consagrados» a los soldados persas que toman Babilonia; son su tropa de combate, a las que pasa revista (Is 13,3-4). David describe a sus guerrilleros y sus cuerpos (o sus armas) como santos (1 Sm 21,6 hebr.). En realidad los antiguos hebreos no tenían otras categorías que estas para hablar de sus guerras.

Juan Yoder sitúa este problema hermenéutico en la diferencia radical entre la mentalidad antigua y la nuestra (1985:59-61). «Cuando los cristianos modernos se acercan al Antiguo Testamento preocupados por el problema de la guerra –escribe Yoder– la actitud es legalista y generalizadora» (p. 59). Queremos saber si la guerra es siempre prohibida bíblicamente, o bajo qué circunstancias se permite. Interpretamos el texto en categorías modernas de pacifismo o de guerra justa. Pero los lectores originales no se hubieran preguntado si el texto confirmaba una y otra de los tantos principios generales, sino que lo hubieran leído como la historia de su propio pasado en que reconocen que Yahvé (con o sin violencia) ha salvado a su pueblo. Las preguntas que presuponemos acentúan las aparentes contradicciones éticas; el enfoque intuitivo de ellos acentuaba la gracia de Dios en sus gestas salvíficas a partir del éxodo. Por eso, si lo interpretamos según la intención del autor y la comprensión del lector original, dice Yoder, los relatos no tienen la intención de definir criterios morales. «Preguntar si quitar la vida era moralmente permitido o estaba prohibido bajo toda circunstancia, no era una

pregunta culturalmente concebible en la época...» (p. 61).

Es lógico que los hebreos, como pueblo antiguo y oriental, hayan compartido la comprensión básica de la época sobre lo que constituía «violencia». Sería un error grave, y una injusticia histórica, esperar que ellos tuvieran la definición moderna de violencia y derechos humanos, que se ha ido desarrollando durante largos siglos. Específicamente, para los autores bíblicos la esencia de la «violencia» consistía en violar el ser y los derechos del pobre y del débil. Para ellos, «violencia» era esencialmente lo que nosotros hoy llamamos opresión. No que la Biblia aprobara la violencia, sino que la entendía de otra manera. Cuando tenemos esto claro, podremos ver que los escritos bíblicos nunca aprueban, sino que a menudo condenan, la «violencia» como ellos la podían entender. Y en la larga perspectiva de los siglos, esa percepción hizo valiosos aportes al desarrollo de conceptos como justicia, derechos humanos y paz.

Dentro de este contexto, y en comparación con otras sociedades, se notan los esfuerzos del pueblo hebreo por humanizar la guerra (NIDOTT I:527; von Rad 1966:132-133). La misma *lex talionis* (Éx 21,24) debe verse como una limitación de la venganza, que no ha de exceder al daño hecho, mucho menos ser las setenta veces siete con que amenazó Lamec (Gn 4,24). R. de Vaux (1985:344-345) señala que, en la práctica, los actos de crueldad eran la excepción en Israel y que las leyes deuteronomías de guerra santa (Dt 20,1-13) eran teóricas e irreales (126:344). De hecho, la matanza de presos nunca fue la regla en Israel (de Vaux 1985:344), y más bien era desaprobada (2 Re 6,22). Al contrario, los reyes de Israel tenían fama de misericordiosos (1 Re 20,31; de Vaux 344).

En otra dimensión, la Ley judía estipulaba que los recién casados (o comprometidos, pero aún no casados), o los que estrenaban una casa o un viñedo, debían estar exentos del servicio militar (Dt 20,5-7; 24,5), para dar prioridad a la vida normal humana sobre las necesidades de defensa (NIDOTT I:527)¹¹. Otra legislación prohibía cortar árboles frutales para construcciones de asedio (Dt 20,19-20; 2 Cr 26,15), lo cual, según von Rad, era algo sin paralelo en el mundo antiguo (1966:133). Aunque nos parezca paradójico, las Escrituras hebreas, por mucho que nos escandalicen, en su contexto representan un significativo avance en la humanización de la guerra (NIDOTT I:527; von Rad 1966:132-133; de Vaux 1985:344-345).

c) *¿Interpretación literal o interpretación teológica?* Nuestra mentalidad moderna occidental tiende a ser más literalista que la mentalidad hebrea antigua. Quienes respetan las Escrituras como Palabra de Dios y como inspiradas por el Espíritu Santo, muchas veces infieren que por eso todos los textos deben en-

tenderse literalmente. El literalismo se toma como medida de fe en la Biblia, e interpretaciones no literales como falta de fe¹². Al contrario, cada pasaje debe entenderse según su propio género y estilo, sin preferencia *a priori* por lo literal. De hecho, nadie toma toda la Biblia al pie de la letra; a fin de cuentas, termina siendo problema de criterios de interpretación, según las características de cada pasaje.

Es preciso reconocer que las Escrituras, incluso todos estos pasajes sobre la violencia, utilizan una variedad de géneros literarios, no solo el género histórico. Algunos de los pasajes (como Éx 15) tienen formato poético, que no debe interpretarse de la misma manera que la prosa. Otros tienen carácter de fábula (como Jue 9,8-15, donde los árboles hablan) o de epopeya (como las hazañas de Sansón). Aunque otros relatos pertenecen *grosso modo* al género histórico, las antiguas comprensiones de la historia y la historiografía eran radicalmente distintas de las nuestras hoy. En aquella época no primaba la búsqueda «de lo que realmente pasó». La historiografía hebrea era profundamente parenética, con la intención primordial de exhortar al pueblo de Dios y llamarlo a la obediencia.

Es muy importante tener en cuenta esto cuando se leen relatos que presentan a Dios dando órdenes de cometer acciones violentas. Obviamente, se trata de una expresión simbólica para afirmar que determinada conducta correspondía a la voluntad de Dios¹³. Este «hablar» de Dios fue comunicado al pueblo por una mediación humana (Moisés, Josué, y otros). Con solo preguntar en qué idioma «habló» Dios para mandar estas acciones, resulta evidente que no se trata de un fenómeno lingüístico, sino de conciencia y convicciones humanas. Tales expresiones eran típicas de la época. En la estela moabita abunda la frase «y [el dios] Quemós me dijo...», igual que en las Escrituras hebreas. También dice el rey Mesa de Moab que Quemós lo hizo triunfar: «Quemós los expulsó» (a los israelitas) y usa expresiones parecidas. Este contexto nos ayuda a entender que la expresión «Yahvé los entregó en sus manos» es una afirmación de fe: la victoria se debía a la buena providencia de Dios¹⁴.

Por tanto, estos relatos deben entenderse como «historia» con un sentido teológico. Expresaban (entre muchos otros aspectos) el grave peligro que representaban los pueblos cananeos y la firme convicción de la soberanía de Dios en la vida de su pueblo. Un análisis más a fondo lleva a la conclusión de que la intención del autor no era la de promover crueldad y masacres, sino la de advertir contra la tentación idólatra y exhortar al pueblo a resistirla.

d) *Cultura y hermenéutica*: Otro aspecto de este tema es la relación entre la cultura y la interpretación bíblica. Este es un problema fundamental de la hermenéutica. La Biblia es palabra divina en lenguaje humano, y ese lenguaje

es un fenómeno social y cultural. Al entrar en el mundo de lo humano, la revelación divina hace suyo ese contexto cultural. Su propósito es revelar al pueblo de Dios la verdad y la voluntad de su Señor, y eso lo tiene que realizar dentro del marco de referencia fijado por la cultura. Su propósito no es salirse del contexto actual para anticipar algún contexto futuro. Debe ser un mensaje para el pueblo de Dios dentro de su cultura, o del todo no sería Palabra de Dios. Aun cuando cuestiona esa cultura, como lo hace muchas veces, se mantiene dentro de ella. La revelación bíblica se configura por la cultura, a la vez que la confronta. De hecho, algunas tradiciones bíblicas se configuraban por los conceptos contemporáneos de la guerra y la violencia, mientras otras los cuestionaron radicalmente.

Las culturas por su naturaleza son cambiantes y evolucionan a través de los siglos. Pero tampoco van siempre mejorándose, como una especie de progreso inevitable. En cuanto a la guerra y la violencia, es dudoso que nuestra cultura hoy sea superior a la de los tiempos bíblicos. Hoy tenemos instrumentos mucho más destructivos de guerra. Pero en otros aspectos las culturas han mejorado: el rechazo casi universal de la esclavitud, la igualdad de los derechos de las mujeres y el desarrollo de la democracia.

Aunque la enseñanza bíblica debe verse como normativa, según la intención del autor, el marco cultural no es necesariamente normativo. La historia de la hermenéutica bíblica está repleta de ejemplos en que interpretaciones literales de la Biblia se oponían a los avances de la cultura. Contra Copérnico y Galileo un sector de la Iglesia afirmaba, con textos de prueba, que el universo es geocéntrico y que la tierra es plana. Otros textos fueron manipulados para defender la esclavitud. A principios del s. XIX, los obispos latinoamericanos defendían el derecho divino de los reyes contra el republicanismo, con textos de prueba. Y en nuestros días, cuando distinguidas mujeres han sido presidentas de sus países y gerentes de grandes empresas, algunos cristianos quieren aplicar literalmente a nuestro mundo de hoy el patriarcalismo cultural de los tiempos bíblicos¹⁵.

Cuando tenemos en cuenta esta relación entre la cultura y la interpretación bíblica, el problema de la violencia en estos pasajes se ve con otros lentes. Por una parte, no debe sorprendernos que el texto bíblico refleje su contexto cultural. Por otra parte, el marco cultural de estos pasajes jamás debe utilizarse para justificar nuevas violencias, como pasó con las cruzadas y la conquista de América.

Guerra y violencia en los profetas

Los profetas no abandonaron los conceptos básicos de la guerra santa, y en algunas oca-

siones hasta promovieron conflictos armados y masacres (2 Re 9,6-8; cf. 3,13-20; 1 Re 20,22-26; 22,12-23). Eliseo, en la hora de su muerte, se enojó contra el rey porque este se negaba a seguir atacando a los sirios hasta aniquilarlos (2 Re 12,14-19). Por otra parte, los profetas introdujeron cambios muy significativos en la concepción del tema. Después del s. VI dejan de bendecir las guerras nacionales y reconocen que el derecho de practicar el *jérem* (es decir, de consagrar al exterminio total o de poner en entredicho sagrado) pertenece solo a Dios, en orden a su justicia y no en servicio de intereses nacionales (Mal 3,24; Zac 14,11; Is 34,5; 43,28; pero cf. Esd 10,8; Is 37,5).

Por eso, Isaías interpreta el asalto contra la ciudad de Babilonia por el ejército persa¹⁶ como una guerra santa ejecutada por Dios. Los atacantes son «mis consagrados» y «mis valientes» enviados por el mismo Yahvé; son «los que se alegran en mi alteza» (Is 13,3). Yahvé, como un general de ejército, «pasa revista a sus tropas de combate» (13,4), que son «los instrumentos de su enojo» (13,5). Así la conquista de Babilonia se interpreta como una destrucción realizada por Shaddai (13,6 BJ). Es el día de Yahvé, cuando el Señor exterminará de la tierra a los pecadores (13,9). Aquí tenemos una descripción completa de la guerra santa, pero realizada por Dios mismo en pro de la justicia. Significa también que el Dios de la justicia es el Soberano de todas las naciones y reina sobre la historia humana.

Sobre todo, los profetas insisten con vehemencia en las demandas divinas de justicia. Dios, como Guerrero Divino, interviene en la historia, ahora no en la promoción de los intereses nacionales de Israel, sino en defensa de la justicia. Y cuando la justicia se convierte en el criterio ético de la guerra, Dios mismo lucha contra cualquier nación opresora. La guerra aparece ahora especialmente como un instrumento de castigo por la injusticia, la opresión y la violencia.

Esta transformación en el concepto de la guerra tuvo una consecuencia especialmente sorprendente, una novedad en la ideología de la guerra santa. Yahvé, el Guerrero Divino, puede también dirigir su ira punitiva contra su propio pueblo, Israel. Según Jeremías, Dios declara la guerra santa contra Jerusalén: *Destruiré a la bella y delicada hija de Sión... Santifiquen la guerra contra ella*¹⁷, porque se ha llenado de violencia (6,2,4,7 hebreo; Jr 5,29-31; cf. Am 3,9-12 contra Samaría). Dios mismo convoca a Asiria, su «báculo», contra el reino de Norte y prospera su campaña militar (Is 5,26-30; 10,5-11). Israel ha violado el pacto de Yahvé, Jerusalén «se ha rebelado contra mis normas con más perversidad que las naciones y contra mis decretos más que los países que la circundan», por lo que Yahvé se declara contra ella y anuncia que «ejecutaré en medio

de ti castigos a los ojos de las naciones» (Ez 5,59)¹⁸. Dios castiga a Israel por su opresión y crueldad, su orgullo y confianza en las armas y su idolatría, igual que a las demás naciones.

Es ampliamente conocida la denuncia profética de la injusticia y la violencia, pero debe notarse que no solo se condenan las injusticias y las violencias individuales, sino también las sociales y estructurales. Se tiene conciencia del factor «poder» en la opresión: los que «detentan el poder en sus manos» conspiran día y noche para robar casas y terrenos y hacer violencia al prójimo (Miq 2,1-2). Una crítica profética al sistema judicial denuncia a los poderosos que dictan leyes injustas para defender sus privilegios, oprimir al indefenso e impedir que los pobres tengan acceso a la justicia (Is 10,1-2). Con un diagnóstico digno de las modernas ciencias sociales, los profetas analizan dentro de su propio contexto el abuso de poder por parte de la clase privilegiada, que, «aun sin utilizar la violencia física, crean por legislación una sociedad psicológica y estructuralmente violenta» (NIDOTT I:632; cf. 311).

Merece destacarse la serie de denuncias que lanza Amós en sus dos primeros capítulos. Con una estrategia pedagógica genial, el profeta comienza con los pueblos que rodean a Israel y Judá, para venir acercándose cada vez más a los israelitas y así concluir señalando los pecados de Judá y al fin de Israel (el pueblo específico al cual profetizaba). En orden, denuncia primero las injusticias y atrocidades de tres naciones sin parentesco con Israel (Damasco, Gaza/Filisteia, Tiro/Fenicia), después de tres naciones «primas hermanas» de Israel (Edom, Amón, Moab), después de la nación hermana de Judá, y al fin de Israel mismo.

Las denuncias revelan que el profeta campesino tenía un conocimiento bastante amplio de la historia y de los sucesos contemporáneos. Condena a Damasco por trillar a Galaad con hierro (1,4)¹⁹; a Gaza y a Tiro por deportar poblaciones y entregarlas cautivas a Edom (1,6.9); a Tiro también por deslealtad a una «alianza fraterna» (1,9); a Edom por su inmisericorde ataque a su hermano Israel (1,11) y por tráfico de esclavos (1,6.9); a Amón por reventar el vientre de las mujeres encintas de Galaad (crueldad, y también terrorismo) y por su expansionismo territorial (1,13), y a Moab porque mutiló el cadáver del rey de Edom, calcinando sus huesos (2,1)²⁰. Yahvé repudia con furia estas barbaridades, aunque sean entre dos naciones gentiles sin afectar a Israel mismo, o aun abusos contra algún enemigo de Israel²¹. Yahvé es Señor de la historia y Dios de justicia. Su justicia es imparcial e internacional. Dios repudia los crímenes contra la humanidad, no importa quién los cometa ni contra quién.

En la base de toda la denuncia social de los profetas, estuvo su crítica radical al poder so-

cioeconómico, político y militar. Los opresores pueden cometer sus fechorías «porque tienen el poder en sus manos» (Miq 2,1-2). Abraham Heschel (1962:166) señala que los profetas fueron los primeros en la historia humana en ver como mala y equivocada la confianza en la fuerza. En los pueblos contemporáneos, según Heschel, las autoridades siempre tenían la razón porque su poder era de origen divino. Pero para los profetas israelitas confiar en la fuerza y en las armas, en vez de confiar en Yahvé, era idolatría (Is 31,1-3; Os 8,14; Hab 1,11; Sof 3,2)²².

Dios castigará la soberbia de Asiria, que dice *con el poder de mi mano lo he hecho* (Is 10,12-13) y de Babilonia, sedienta de poder, que emborracha a todo el mundo (Jr 51,7). En sus luchas de poder, las naciones no tienen el menor respeto por el ser humano (Is 33,7-9). En contraste con tal arrogancia, Israel debe recordar que *no es por el valor ni por la fuerza, sino solo por mi Espíritu, dice Yahvé Sebaot* (Zac 4,6).

Por esta razón los profetas se oponen con vehemencia contra toda participación de Israel en las luchas de poder de su época. Cuando Ezequías envió una embajada diplomática a Egipto, Isaías insistió en la total futilidad de confiar en esa potencia y lo denunció como el pecado de *ejecutar planes, que no son míos, y hacer libaciones de alianza, pero no según mi Espíritu*, porque *bajan a Egipto sin consultar mi boca, para buscar apoyo en la fuerza del Faraón. La fuerza del Faraón se les convertirá en vergüenza* (Is 30,1-3; 33,1-3). Oseas ridiculiza a Israel como una torta no bien cocinada (7,8), como una paloma que vuela primero a Egipto, después a Asiria, sin saber lo que está haciendo (Os 7,11), como un asno que sigue ciegamente a Asiria y como un hombre que alquila una amante tras otra (Os 8,9-10) en vez de volver a su Hacedor (8,14). Al contrario de esos juegos de poder, para los profetas el primer requisito de la supervivencia nacional era confiar incondicionalmente en el poder de Yahvé en lugar de la fuerza, las riquezas o las alianzas. Al fuerte no le ayudará su fuerza (Am 2,13-16), pues *Maldito sea aquel que confía en el hombre* (Jr 17,5; cf. 9,23). Solo Yahvé podrá salvar a su pueblo, pero no con arca ni espada, caballos ni jinetes (Os 1,7), sino por la fuerza del Espíritu (Zac 4,6).

Los profetas también denunciaron la violencia contra la creación. Condenaron especialmente a Babilonia, «montaña destructora de toda la tierra», y a Nabucodonosor por haber destruido a Palestina y a otros países (Jr 51,25; Is 14,20; cf. Ap 11,18). Habacuc condena *la violencia en la tierra* (2,8). El deuteronomista prohíbe destruir los árboles frutales (Dt 20,19-20; cf. Jue 6,4; Jr 6,6), con el curioso argumento de que no son hombres para ser sitiados (Dt 20,19). Los profetas también de-

nuncian repetidas veces la brutal deforestación del Líbano (Hab 2,17; Is 14,8; 33,9; 37,24; cf. Jr 21,14; 32,6-7.20-23) y la matanza de animales (Hab 2,17; cf. Gn 49,5; Jos 11,6,9; 2 Sm 8,4; 1 Cr 18,4, que condenan la práctica de desjarretar a los toros). Con la violencia humana se enluta y se enferma la tierra misma (Is 33,9); la sangre derramada mancilla la tierra (Nm 35,33; cf. Gn 4,10)²³.

Aunque sería exagerado y anacrónico afirmar que los profetas han sido pacifistas, sí se puede afirmar que su mensaje central era un mensaje de paz. El concepto de «Shalom», muy central al pensamiento hebreo, significaba una plenitud de vida y dicha, un estado de bienestar integral²⁴. Contra la «paz barata» de los falsos profetas (Jr 6,14; Ez 13,10), los profetas bíblicos insistían en que no hay paz sin justicia (Is 32,17; 48,18; 60,17). «El fruto de la justicia será la paz» (Is 32,17). El salmista describe el verdadero *shalôm* como un «beso» entre la justicia y la paz, en presencia de la verdad (Sal 85,10-12 NBE).

Los profetas revelan su profundo compromiso con la paz en su visión del Shalom escatológico. La paz, que en «este siglo» solo se realiza muy parcialmente, aparece como un don principal del reino venidero. El Mesías se llamará «Príncipe de Paz» y destruirá la bota militar y los instrumentos de guerra (Is 9,4-5; 60,17; Zac 9,9-10). Varios profetas reproducen, en diversas formas, la consigna de convertir las espadas en arados (Is 2,4; Jl 3,10; Miq 4,3-4; Hab 2,13). Ya no se oírán más violencia en la tierra (Is 60,18; 65,5); cada uno vivirá tranquilo bajo su higuera y no se levantará nación contra nación (Miq 4,4): «Vivirán seguros en su país, sin que nadie les inquiete» (Ez 39,26; Miq 4,4; 5,4; Is 32,18), y aun los animales vivirán en armonía (Is 11,6; 65,25).

Guerra y violencia en la literatura intertestamentaria

De los escritos deuterocanónicos, son los libros primero y segundo de los Macabeos los que más se relacionan con nuestro tema. Los macabeos (Matatías y sus hijos Judas, Jonatán y Simón) entablaron una larga lucha armada contra los reyes seléucidas de Siria, y lograron la libertad religiosa y la independencia de su patria. Son libros repletos de guerra y violencia, ya desde el primer momento, cuando Matatías vio a un judío adelantarse al altar pagano para ofrecer un sacrificio y lo degolló a sangre fría sobre el altar (1 Mac 2,23-24). El segundo libro de los Macabeos, por su parte, pone más bien el acento sobre la excesiva crueldad de los seléucidas y el cruel martirio de los siete hermanos (2 Mac 7).

Los relatos de la lucha macabea presentan a menudo ciertos paralelismos con las guerras bí-

blicas y describen a los macabeos con rasgos parecidos a los de otros próceres, como los antiguos «jueces» y David (1 Mac 2,49-64; 4,30-33). Un modelo explícito fue Pinjás, que, al descubrir a un israelita cuando fornicaba con una madianita, *se levantó lanza en mano, entró a la alcoba y los atravesó a los dos por el bajo vientre* (Nm 25,6-8; 1 Mac 2,54; Eclo 45,23-24). Alonso Schökel (1976:10, 226) afirma que 1 Mac ve a Matatías como un nuevo Pinjás y sus hijos como los nuevos «jueces» o salvadores de Israel.

En importantes aspectos sus *combates de Israel* (1 Mac 3,2) conservaron rasgos de la antigua guerra santa. Estaban plenamente convencidos de que Yahvé los había llamado para liberar a su pueblo y que el reinado asmoneo daba cumplimiento a las profecías bíblicas. La exhortación de Judas a sus tropas, en el sitio histórico de Mizpá (cf. Jue 20,1), correspondía a los requisitos de guerra santa (1 Mac 3,46-60; cf. 3,18-19). La tropa se movilizó según las reglas básicas establecidas por Dt 20,5-8 (cf. 1 Mac 3,55-56). Se prepararon para el combate con oración y ayuno (1 Mac 3,47; 4,30-33; 2 Mac 13,10-12) y abrieron el rollo de la Torá para consultar a Dios, como los gentiles consultan a sus ídolos (1 Mac 3,48). Tocaban trompetas y lanzan consignas al aire (1 Mac 3,54; Nm 10,9). Según 2 Mac, dos de sus gritos eran «Auxilio de Dios» (8,23; 13,15; cf. 12,11) y «Victoria de Dios» (13,15).

Como en las anteriores guerras santas, los macabeos eran también muy conscientes de que en último análisis el poder viene de Dios (1 Mac 12,15; 16,3)²⁵. En su arenga a la tropa, antes de atacar a Apolonio, cuando sus seguidores preguntaron con pesimismo: *¿Cómo podremos combatir, siendo tan pocos, contra una multitud tan grande y tan fuerte?*, Judas declaró:

Es fácil que una multitud caiga en manos de unos pocos. Al Cielo le da lo mismo salvar con muchos o con pocos; que en la guerra no depende la victoria de la muchedumbre del ejército, sino de la fuerza que viene del Cielo (1 Mac 3,17-19)²⁶.

Antes de la batalla de Emaús, Judas exhortó al pueblo:

No le teman a esa muchedumbre... Recuerden cómo se salvaron nuestros padres en el mar Rojo, cuando el Faraón perseguía con su ejército. Clamemos ahora al Cielo, a ver si nos tiene piedad, si recuerda la alianza de nuestros padres y si desbarata hoy este ejército ante nosotros. Entonces reconocerán todas las naciones que hay quien libera y salva a Israel (1 Mac 4,9-11; cf. 1 Sm 17,45-47).

Después de la victoria en esa misma batalla, el pueblo regresó cantando y bendiciendo al Cielo, *porque es bueno, porque es eterno su amor* y había dado gran liberación en Israel (1 Mac 4,24-25). Después de sus triunfos, practicaban en mayor o menor grado la misma política de exterminio (1 Mac 3,8; 5,68).

Sin embargo, los macabeos emplearon el antiguo lenguaje de guerra santa para la nueva situación en que se encontraban. Seguían convencidos de que la existencia de Israel dependía del poder divino, pero para ellos Dios no actuaba solo sino que comanda las fuerzas de insurrección armada y actúa por medio de ellas²⁷. En segundo Macabeos, ese papel divino fue simbolizado por el jinete celestial (angelical) que llevaba a las tropas en la batalla (2 Mac 10,29; 11,8; cf. 5,1-4). Puesto que el don profético ya no existía (1 Mac 4,46; 9,27; 14,41), estos libros no atribuyen a sus protagonistas el mismo carácter carismático de los héroes antiguos, ni les atribuyen ninguna relación directa especial con Dios (de Vaux 1985:355)²⁸. Por eso, tampoco afirman que Dios haya ordenado la guerra sobrenaturalmente. En cuanto al sábado, los macabeos aprobaron la lucha en día sábado para la defensa, pero no para el ataque (1 Mac 2,38,41; cf. 6,53-54). Además, en directa contradicción a la guerra santa, Judas Macabeo aceptó ser nombrado sumo sacerdote por Alejandro Balas y buscó alianza con los romanos. Simón fue nombrado sumo sacerdote, estratega y etnarca en la misma forma.

Los libros de los Macabeos no representan la única respuesta a la agresión por parte de Antíoco IV Epifanes. Probablemente el libro de Daniel se refiere a estos mismos acontecimientos y propone una resistencia no violenta, contraria a la lucha armada y con la fe puesta únicamente en la intervención escatológica de Dios. Para este autor, va a ser una *piedrecita no hecha con manos* la que vendrá a tumbar la gran imagen que simbolizaba los poderes imperiales de este mundo (Dn 2,34-35,45).

De los escritos deuterocanónicos conviene mencionar también el libro de Judit, escrito en la misma época macabea. El relato cuenta el ataque de Holofernes, general mayor de Nabucodonosor, gran rey de Asiria (*sic*), que ha recibido la misión de ocupar la tierra de Judá y destruir Jerusalén y el templo. Judit era una joven viuda, hermosa y rica, que vivía en Betulia, ciudad pequeña pero estratégica porque controlaba las rutas de acceso a Jerusalén. Holofernes acampó con sus 120.000 guerreros y 25.000 arqueros montados en Esdrelón, cerca de Betulia. Los israelitas pudieron mantener el control de los angostos pasos de las montañas (4,6-8), pero Holofernes ocupó las fuentes de agua de Betulia (7,7.12-14) y puso asedio a la ciudad durante treinta y cuatro días (7,20).

Cuando los judíos de Betulia, desesperados por su situación, estaban resignados a entregarse, Judit entró en el campamento enemigo y se presentó como una desertora (Jdt 10). Gracias a su gran belleza y su astucia, coquetó con Holofernes, quien se enamoró locamente de ella²⁹. Durante tres días Judit rechazó las invitaciones del jefe enemigo, pero al cuarto día aceptó asistir a un banquete en la tienda de Holofernes

(Jdt 12). Cuando se hizo tarde, todos los acompañantes salieron para dejar al general solo con Judit, pero Holofernes había tomado tanto vino que cayó totalmente ebrio en su cama. De inmediato, Judit tomó la espada del enemigo de Israel, pidió fuerzas a Dios y con dos golpes certeros lo decapitó. Luego puso la cabeza en un saco y regresó victoriosa a su ciudad.

Cuando murió, a la edad de 105 años, Judit repartió sus riquezas entre los pobres. En todo el relato, es obvio que el autor anónimo elogia no solo la persona de Judit, sino también su astucia y su poder de seducción, que le permitieron recurrir a la violencia: *Señor Dios, dame una palabra seductora, para herir y matar...* (9,13)³⁰.

Igual que en la guerra santa, Israel clama a Dios y ayuna antes de asumir sus posiciones militares (Jud 4,9-15), y Judit hizo lo mismo antes de emprender su hazaña y durante su acción osada (8,5-6.16-17.31; 9,1; 11,17; 12,6-8; 13,4-5), además de observar las reglas dietéticas del judaísmo más estricto (10,5; 11,12-15; 12,2-4; cf. Dn 1) y todos los días festivos obligatorios (8,6). En varios pasajes, el libro insiste también en que Dios puede salvar con pocos, igual que con muchos:

*No está en el número tu fuerza,
ni tu poder en los valientes,
sino que eres el Dios de los humildes,
el defensor de los pequeños,
apoyo de los débiles,
refugio de los desvalidos,
salvador de los desesperados* (9,11).

Pero Yahvé es un Dios ético, y defiende a su pueblo solo cuando este cumple las condiciones del pacto. El amonita Ajior, después de resumir para Holofernes la historia de Israel, concluye:

Mientras no pecaron contra su Dios vivieron en prosperidad, porque está en medio de ellos un Dios que odia la iniquidad. Pero cuando se apartaron del camino que les había impuesto, fueron duramente aniquilados por múltiples guerras, y deportados a tierra extraña... (5,17-18; cf. 11,10-11).

Llama la atención que ni los rollos de Qumrán ni los escritos de Josefo hagan la menor alusión a la historia de Judit. Además, en el mismo libro abundan los errores históricos y geográficos, la confusión y las contradicciones intencionales de nombres y eventos y fechas, que constituyen algo así como un «guiño malicioso» (NBE 727) que advierte al lector sobre el género literario de la narración y le indica que no se trata de un suceso rigurosamente histórico. En realidad, es una breve novela en la que «Nabucodonosor» cuadra muy bien con el Antíoco Epifanes histórico. «Nínive» correspondería a Antioquía, «Asiria» a Siria, y quizá «Betulia» a Siquem. «Holofernes» bien podría representar al general Nicanor, derrotado por Judas Macabeo. El nombre «Judit» significa

literalmente «una judía» y también ella parece ser una personificación simbólica. Que Judit, después de su hazaña heroica, se retire a su casa para volver a la vida privada, puede entenderse como una crítica implícita de los macabeos, que pronto estaban buscando el poder.

Guerra y violencia en Qumrán

Aunque el apocalipticismo de la comunidad qumraniana no favorecía la denuncia ética profética, los rollos del mar Muerto sí denuncian la *jâmâs* y la explotación violenta contra los pobres. El comentario sobre Habacuc condena al Sacerdote Impío por «amasar riquezas y botín del pillaje de los pueblos» y por «la violencia (*jâmâs*) hecha al país, a la ciudad y a todos sus habitantes» (1QpHab 9,5-9; 8). De hecho, 1QpHab 8-12 es una denuncia extensa contra la opresión, la violencia y la mentira, mientras que otro pasaje acusa a Simeón y Leví de ser «instrumentos de violencia» (4Q175,25, 4QTestimonia, cf. Gn 49,5). Al unirse a la comunidad, el novicio promete no desear bienes violentos (1QS 10,19, Regla de la Comunidad) y una plegaria de la comunidad ruega que Dios «te libre de toda violencia» (4Q158.1-2,8). Pero en toda la vasta literatura de Qumrán, la opresión y la violencia están lejos de ser comparables con la vehemente denuncia profética de la injusticia.

La «Regla de la Guerra» (1QM, del hebreo *miljâmmâh*, «guerra», «combate») se conoce también como «la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas». Consta de 19 columnas, la mayoría bastante dañadas. El documento es una extraña mezcla de visiones apocalípticas y ordenamientos militares que parecen haber sido copiados de los manuales militares helenistas, asmoneos y romanos (cf. columnas 2-9). Geza Vermès (1995:124), respetado experto en los Rollos, afirma que los detalles de este documento, tanto por los pertrechos de guerra (1QM 5-6) como por la estrategia militar (1QM 6,9), corresponden más a la legión romana que a la falange griega: el escudo cuadrado (*scutum*) de la infantería y la coraza (escudo redondo; *parma* o *clipeus*) del jinete de caballería reflejan el uso del ejército de Roma. Otto Betz (1962:799) señala también la correspondencia entre la espada de la infantería con la *gladius* del soldado romano, y la javalina con el *hasta* romana. Los cubrepiernas que menciona 1QM 6,15 son las grebas que la caballería romana comenzó a vestir bajo Julio César, a mediados del s. I a.C. (Vermès 1995:124). También las tácticas de ataque de Qumrán podrían haberse sacado de cualquier manual militar romano: tres columnas (*acies triplex*) que utilizan los *intervalla* («puertas de guerra») para la ofensiva (1QM 6,1-6; Vermès, Betz).

Es obvio que otra fuente de este documento es el antiguo concepto de la guerra santa. R.

de Vaux describe 1QM como un «renacimiento de la guerra santa» (1985:356-357): Dios mismo es un guerrero (11,17; cf. 12,10), la guerra se califica como «la batalla de Dios» (1QM 9,5; 11,1,2,4; 15,12; cf. 18,13) y las tropas son «los batallones de Dios» (1QM 3,6). Dios mismo escoge el momento de ataque (11,8,11), «cuando se alce la gran mano de Dios» (18,1). Es Dios también quien en la hora del combate obra proezas por medio de su pueblo (6,6; 12,10; 15,1), infligiendo a sus enemigos «el exterminio por la espada de Dios» (1QM 15,3). El documento ensalza las hazañas de Dios en defensa de los pobres y débiles:

¡Pues la batalla es tuya! Y es de ti de quien viene la potencia,
y no de nuestro ser. No es la fuerza nuestra...
Asur caerá por la espada de nadie,
la espada de un no-hombre lo devorará...
entregarás en manos de los pobres
los enemigos de todos los países,
y por mano de los postrados en el polvo
harás caer los poderosos de los pueblos (11,4-5. 11-13).

¿Quién como tú en la fuerza, Dios de Israel?
¡Tu mano poderosa está con los pobres! (12,13-14)

Según la primera columna del rollo, los hijos de la luz son de las tribus de Leví, Judá y Benjamín, y hacen la guerra contra los gentiles impíos, pero también contra los judíos apóstatas, que son «transgresores de la alianza» porque han asimilado las costumbres paganas (1,1-2). Ese dualismo maniqueo entre buenos y malos expresaba, y también fomentaba, un odio muy violento no solo contra las naciones gentiles, sino también contra los judíos que no pertenecían a la secta.

La primera columna parece anunciar un combate de un día, en siete etapas sucesivas de victoria y derrota (1,13), hasta la séptima, cuando «la gran mano de Dios» derrotará a las fuerzas de maldad (1,14)³¹. Pero después el documento plantea una batalla de cuarenta años (2,6-14), que parece describirse con detalle en las columnas 15 a 19 (Collins 1992:95; Davies 1992:875). De nuevo las seis primeras etapas terminan en un empate de «3 a 3», pero el poder de Dios rompe el empate en la última batalla (col. 12; 17). Las descripciones de las formaciones militares, de las tácticas de ataque, de la dirección militar de los sacerdotes, y de las diversas trompetas y los estandartes y sus correspondientes mensajes, son muy detalladas y complejas. También lo son las medidas de la cantidad de las diversas tropas, pero sumando los varios números que presenta el documento parece dar una suma de 28.000 de infantería y 6.000 de caballería (5,3; 6,10-11; 9,4; Betz 1962:799).

Además, esos 34.000 combatientes tenían que tener entre 40 y 50 años de edad (7,1-3), lo que pone en evidencia que esos cálculos eran totalmente imposibles para la población que

pudiera haber integrado la comunidad de Qumrán. Podría ser que estos totales incluían las huestes celestiales que habían de luchar al lado de los fieles (1QM 7,7; 12,8), pero en dicho caso tendríamos que entender que no estaban pensando en alguna batalla histórica (como la de los macabeos, por ejemplo) sino en una batalla escatológica (como el Armagedón del Apocalipsis bíblico; Davies 1992:870, 879; Vanderkam 1994:65-66). En la ceremonia de incorporación a la comunidad, el novato promete no luchar contra los impíos sino hasta el día del juicio final (1QS 10,19). El documento, a pesar de sus detalladas descripciones militares, no parece describir una batalla real. Sus trompetas y estandartes y movimientos coreografiados sugieren más bien lo que F. M. Cross describe como «una liturgia del Armagedón» (1961:115). Es probable que la comunidad anticipaba esta batalla como una confrontación real, pero en un sentido escatológico y teológico más bien que intrahistórico.

Guerra y violencia en el Nuevo Testamento

En el análisis más estricto, se podría decir que las Escrituras cristianas no discuten explícitamente el tema de la ética de la guerra y la violencia, ni toman una posición definida y uniforme que podría llamarse una «postura cristiana» al respecto. Las evidencias son mayormente indirectas e inferenciales y se prestan a diversas interpretaciones. Tomado en su conjunto, el NT no parece enseñar sin ambages ni el pacifismo ni la guerra justa, pero da argumentos que sí pueden extrapolarse hacia conclusiones de índole ética.

El NT, como era de esperar por la época en que se escribió, narra incidentes de todo tipo de violencia. René Padilla (1990:197-200), siguiendo el análisis de Hélder Cámara, clasifica como violencia institucionalizada la masacre de los niños por Herodes, el martirio de Juan el Bautista y la crucifixión de Jesús³². Parte de dicha violencia fue el abuso del poder judicial y la crasa manipulación del proceso contra Jesús, sin el menor escrúpulo ni compromiso con la justicia, una violencia mencionada a menudo en el AT y practicada constantemente en nuestros días. También la violencia de los ricos y poderosos que denuncia Sant 5,1-6 debe considerarse violencia institucionalizada y estructural. Pagar sueldos de muerte es también violencia (Eccl 34,18-22), aun cuando pagan el «salario mínimo» que exige la ley, y cualquier sistema que tolera y fomenta eso es violencia estructural y está literalmente en «pecado mortal».

Algunos pasajes del NT se refieren también a la violencia revolucionaria, y a veces dentro de la misma frase a la violencia represiva. En Hch 5,36-38 Gamaliel menciona a dos famo-

sos subversivos, Teudas y Judas el Galileo, y señala la represión con que fueron aplastados. Es probable que los galileos masacrados por Pilato (Lc 13,1-2) hayan sido subversivos contra Roma sobre los que cayó la violencia represiva del imperio³³. Se sabe que la crucifixión era un castigo cruel designado especialmente para rebeldes contra las autoridades establecidas. Es obvio que el Imperio vio a Jesús también como fascineroso y que cayó sobre él, igual que sobre miles de crucificados, la cruel represión imperialista.

En la mención que hace el texto bíblico de estos acontecimientos violentos, nunca aparece una condena explícita de la violencia en general ni se percibe una intención de denuncia pacifista. En cuanto al problema moral de la violencia, la evidencia neotestamentaria es ambivalente. Aunque prevalece un mensaje de paz, especialmente en Jesús, otras evidencias pesan contra un pacifismo incondicional. Encontramos, por ejemplo, una actitud neutral hacia el servicio militar que implícitamente constituye una aprobación. Según Lucas, cuando unos soldados acudieron a Juan el Bautista, él no les criticó por su profesión militar (al servicio del imperio) ni les exhortó a abandonar la carrera. A su pregunta *¿qué haremos?*, la sorprendente respuesta de Juan fue *no cometer extorsión y contentarse con su sueldo* (Lc 3,14). Al centurión que fue a buscarlo, Jesús no le recriminó su oficio militar sino que se maravilló de su fe y le sanó el criado (Mt 8,5-13; cf. Lc 7,2-6). Pedro aceptó sin reservas la condición militar de otro centurión, visitó su casa y le predicó el evangelio (Hch 10). Jesús también pronunció una parábola sobre un rey que preparaba una guerra, sin aprobar ni condenar dicha acción (Lc 14,31-33). De hecho, en ningún momento ningún autor del NT condena la guerra explícitamente en sí y por sí.

Las epístolas paulinas también emplean muchas comparaciones militares, siempre en sentido espiritualizado (1 Cor 14,8; 2 Cor 10,3-4; Ef 6,13-17; 1 Tes 5,8; 1 Tim 1,18; 2 Tim 2,3-4; 4,7; 6,12). Parece que Pablo se deleitaba en analogías militares³⁴. Soprenden las figuras exuberantes de Ef 6: ¡la justicia como coraza, el evangelio de paz como bota militar, la fe como escudo, la salvación como casco y el espíritu como espada! El colmo de esta mezcla heterogénea de la espiritualidad cristiana y lo militar aparece cuando Pablo describe el amor cristiano como coraza militar (1 Tes 5,8). Parece difícil que un pacifista consecuente empleara todo ese vocabulario militar.

Mucho más importante, en el famoso pasaje en Romanos sobre el poder político, Pablo afirma que los gobernantes son «diáconos» de Dios y por lo tanto el magistrado *lleva la espada... para hacer justicia y castigar al que obra el mal* (Rom 13,4). Es imposible entender este

lenguaje simbólicamente; el término «espada» se refiere al uso estatal de la fuerza, supuestamente tanto contra la injusticia interna (policia) como la externa (invasión)³⁵.

Caso aparte es el libro del Apocalipsis³⁶. Ronald Bainton capta bien la paradoja del concepto bíblico de la violencia con su aforismo, un tanto irónico: el NT comienza con paz en la tierra y termina con guerra en el cielo (1963:60). Mientras que la «guerra en el cielo», entre Miguel y el dragón (Ap 12,7-9), es obviamente trascendental y espiritual, la guerra de Armagedón (14,20; 16,14-16; 19,11-24) podría interpretarse como confrontación armada terrestre, y de hecho muchos lo entienden así. Sin embargo, es necesario recordar que se trata de visiones apocalípticas. En el estilo altamente simbólico del género apocalíptico, es poco probable que todas las visiones han de entenderse en sentido literal como profecías predictivas. Las visiones suelen narrarse en tiempo pretérito, que corresponde al momento pasado, cuando Juan tuvo dicha visión. Proyectar esa visión que fue, para interpretarla como acontecimientos futuros que serán, no surge del texto mismo sino de presupuestos y decisiones exegéticas del intérprete. Lo más probable es que todos estos pasajes describan, en el antiguo lenguaje de combate sobrenatural, una guerra escatológica no literal ni física.

Parecería que el libro del Apocalipsis no da su voto ni a favor de la guerra justa ni tampoco del pacifismo. En un pasaje, sin embargo, el del caballo rojo (6,3-4), el autor denuncia esa fuerza malévol que *quita la paz de la tierra*³⁷. El jinete lleva la *májaira* («espada») del legionario romano, lo que sugiere una condena del militarismo del Imperio romano y de todos los tiempos. El libro del Apocalipsis reconoce que la maldad por su propia naturaleza estará siempre en lucha sin cuartel contra Dios y contra el bien, pero que al final del combate Dios vencerá a todas las fuerzas malignas. Eso encierra implícitamente la visión de un mundo de *shalôm*, sin más guerras.

A fin de cuentas, a pesar de las ambivalencias, el NT debe entenderse como un mensaje de paz y de amor. Son hartos conocidas las declaraciones de Jesús al respecto (Mt 5,44), y otras de san Pablo (Rom 12,10.20; 13,10). Además, bajo los términos del nuevo pacto el pueblo de Dios ya no es una nación histórica, que pudiera hacer la guerra. Ahora es una comunidad heterogénea e internacional, que vive del amor y de la fe, conforme al reino que ha venido y vendrá. Por eso la Iglesia del NT tampoco tenía la misma necesidad de una doctrina de la guerra, y pudo más bien reinterpretar espiritualmente el lenguaje y las imágenes derivados de la guerra. Jesús llamó a sus seguidores «hijos de paz» (Lc 10,6) y declaró que los «forjadores de *shalôm*» serán llamados hijos de Dios (Mt 5,9). Bainton (1963:60) señala

que este mismo término, *eirenopoios* («pacificador»), aparece en monedas imperiales como título del emperador. Pero mientras que la *pax romana* del emperador se fundamentaba en la violencia, la *pax christi* nace del amor, la justicia y el sacrificio.

En medio de tantas ambigüedades y ambivalencias, la Biblia encuentra su respuesta definitiva al problema de la violencia en el punto central de toda la historia: en la cruz del Calvario. Al fin de cuentas, la respuesta de Dios a la violencia fue la de asumirla en sí mismo y así derrotarla para siempre. Cristo mismo se insertó dentro de la paradoja del mal y de la violencia y lo convirtió en la paradoja de la gracia y la vida. En la cruz él absorbió la violencia para liberarnos de su fatalidad (Padda 1990:197). Por eso el león vencedor del Apocalipsis resulta ser un Cordero inmolado (Ap 5,5-6). Cuando Cristo rechazó el uso de la espada y dijo a Pilato que su reino no procedía de ese «mundo», quiso enseñarnos que el reino de Dios no viene por la fuerza sino por la vía de la Cruz.

Por eso, hoy día también, la cruz tiene que modelar toda nuestra vida, incluso nuestra respuesta básica a la violencia. La existencia cristiana es por su propia naturaleza una existencia cruciforme. El que quiere venir en pos de mí, dijo Cristo, que se niegue a sí mismo, que tome su cruz y me siga, porque «el que pierde su vida la hallará» (Mt 16,24-25). Mientras los dos testigos de Ap 11 trataban de lograr el reino de Dios soplando fuego y matando gente, para responder a la fuerza con mayor fuerza y a la violencia con más violencia, fracasaron totalmente (Ap 11,3-10), pero cuando murieron y resucitaron con Cristo, muchos glorificaron a Dios (11,11-13). La Iglesia que busca el poder está traicionando al Siervo sufre que se despojó de sí mismo y fue obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

El Cordero de Dios venció entregando su vida en la cruz, venciendo al mal con el bien, a la violencia con el sacrificio del amor. Esta afirmación es el centro mismo del mensaje del Apocalipsis y del NT en general. Y aunque no da una explicación final ni una fórmula mágica para determinar de antemano todas nuestras decisiones ante la violencia y la maldad, sí nos orienta desde la óptica de Dios y nos da la orientación cristológica (podríamos decir «corderológica») para decidir cristianamente y actuar hoy y mañana conforme a la verdad del Reino que él trajo desde su Cruz.

NOTAS

1. Cf. J. Stam, «La Biblia en la Teología colonialista de Juan de Sepúlveda» en *Revista de Historia*, Universidad Nacional de Costa Rica, 25 (enero-junio 1992); «Exégesis Bíblica en la Teología de los Con-

quistadores», *Boletín Teológico* 47/48 (12.92) 267-272. Por supuesto, otro tanto sufrieron los indígenas de las colonias británicas.

2. Hanks (1982:2-42; 1983:5-25) analiza diez vocablos hebreos del complejo semántico de «opresión»; la versión inglesa agrega «diez raíces menos frecuentes para opresión» (1983:26-31).

3. Job acusa a Dios de cometer *jâmâs* contra él (19,7); varios pasajes interpretan la *jâmâs* de Asiria y Babilonia como castigo divino, en que Dios usa la violencia de ellos para sus propósitos de justicia contra los opresores israelitas (Hab 1,2).

4. Haag (1980) 479-483; Hanks (1982) 129-132; Mott (1995) 184-185.

5. En cambio, cuando Abimelec, el hijo de Gedeón, asesinó a setenta hermanos suyos sobre una misma piedra (Jue 9,5) la acción fue condenada y castigada por Dios (9,23-24,56), porque no era liberadora sino vengativa y por eso «violencia».

6. Es probable que la frase «trajo una madianita» significa que la tomó en su familia como concubina (cf. NVI [Nueva Versión Internacional] y el NIV en inglés).

7. Debe notarse que este veredicto será contradictorio un siglo después, cuando el profeta Oseas denuncia la crueldad de estos mismos hechos de Jehú (Os 1,4-5).

8. Los vv. 17-22 del mismo capítulo dan otra perspectiva: es Dios quien expulsará a las naciones gradualmente (7,22). La alta crítica asigna este pasaje a los tiempos de Josías, cuando Asiria y Babilonia amenazaban a Israel.

9. En su «guerra al terrorismo», el lenguaje del presidente Bush ha tenido ecos alarmantes de guerra santa, cuando ha hablado de «una cruzada» y de «justicia infinita» o cuando se interpreta la guerra contra el terrorismo como una lucha cristiana.

10. Los asirios eran especialmente crueles. Solían decapitar a sus víctimas y llevar las cabezas al rey, o sacarles los ojos, quemarlos vivos, o confinarlos en jaulas (Heschel 1962:163).

11. Es probable que originalmente estas exenciones respondían a una creencia según la cual los que estrenaban casa, viñedo o esposa estaban sujetos a influencias demoníacas que contaminarían el campamento militar. Pero ya en el deuteronomista, la intención era humanitaria (NIDOTT I:527).

12. Debe mencionarse que si el literalismo es alguna especie de *summum bonum* en la interpretación bíblica, entonces grupos como los mormones o los testigos de Jehová superan en fe y reverencia por las Escrituras a las tradiciones más centradas del cristianismo.

13. En este aspecto, estas expresiones se diferencian cualitativamente del concepto teológico más elaborado de inspiración por el Espíritu Santo en la enseñanza del NT.

14. El carácter simbólico de este lenguaje comienza con la expresión «Dios los entregó en sus manos», donde los vocablos «manos» y «entregar» no pueden ser literales.

15. Otros ejemplos de esta relación entre cultura e interpretación pueden verse en el lavamiento de pies (que hoy día tiene un significado radicalmente distinto a los tiempos de Jesús) o el ósculo santo (las formas de saludo varían según cada cultura).

16. Babilonia cayó ante Persia en el año 539 a.C. El pasaje podría referirse también a un ataque por los medos. Algunos otros autores lo relacionan con

ataques por los asirios contra el antiguo Imperio Babilónico (ca. 730 a.C.).

17. El texto de 6,2 es confuso; BJ lo traduce *¿Acaso a una deliciosa pradera te comparas, oh hija de Sión?*

18. El énfasis sobre la guerra como juicio y castigo divino es característico también de la Historia deuteronomista.

19. El sentido más probable es que arrastraban estos instrumentos de tortura sobre sus víctimas. La LXX traduce *porque serrucharon con serruchos de hierro a las mujeres encinta*, asimilando el texto a 1,13. Por otra parte, podría funcionar como una simple metáfora de la brutalidad.

20. Es penoso reconocer que estas y similares atrocidades se han cometido en nuestro tiempo en América Latina. En la década de 1970, por ejemplo, soldados de Nicaragua y El Salvador pasaron sus tanquetas sobre sus víctimas, mutilaban rutinariamente a los cadáveres, desnudaban y violaban a las mujeres y en algunos casos sacaron los fetos de sus vientres.

21. Amós 2,1 condena a los moabitas por no respetar el cadáver de un rey de Edom. Ambos países eran enemigos de Israel.

22. Véase Heschel (1962:159-164), «la idolatría de la fuerza». Esta antipatía contra el poder y los poderosos es una de las razones que explican por qué Dios suele estar al lado de los débiles, de quienes carecen de poder.

23. Cf. Stam (1995:27-31; 82-87) sobre la creación en los profetas.

24. Gedeón llamó a su altar «Yahvé-Shalom», «Yahvé es paz» (Jue 6,24). El Shalom es un don divino y el premio que el Señor promete por la obediencia al pacto (Lv 26,6).

25. Segundo Macabeos acentúa mucho más que primero Macabeos lo milagroso y la intervención directa sobrenatural. Judas, por ejemplo, pide a Dios enviar un ángel delante de su tropa, y como respuesta a la plegaria, apareció en el cielo un jinete blandiendo armas de oro (11,8). Más adelante, pide a Dios enviar un ángel para sembrar terror entre los enemigos (2 Mac 15,23).

26. Cabe mencionar que los libros de los Macabeos suelen evitar el uso de los nombres de «Dios» y utilizan en su lugar el circunloquio «el cielo».

27. También del período intertestamentario, es significativo que la Septuaginta suele cambiar las descripciones de Dios como guerrero en el texto hebreo con la frase opuesta de «el que destruye (o aplasta) la guerra» (LXX Ex 15,3; Is 42,13; Jdt 9,7; 16,3).

28. De Vaux (1985:356) observa que primero Macabeos alude al mar Rojo y el peregrinaje por el desierto (ej. Pinjás) y a Senaquerib, pero no al período de la conquista y de los Jueces.

29. Esta historia puede compararse con la estrategia de seducción de Nora Astorga, la «Judith» nicaragüense. En el año 1977 el General Vega del ejército somocista se enamoró de ella, y ella lo aprovechó para enamorarlo y atraerlo a su casa. Un escuadrón sandinista lo sorprendió al General en el dormitorio de ella, y cuando él resistió lo ejecutaron.

30. Es evidente que el relato de Judith se calca en las historias bíblicas del magnicidio de Sísara por Yael (Jue 4) y por otra parte en la historia de Ester. En Judit 5 el madianita Ajior le resume para Holofernes toda la historia de Israel, en un intento por el autor de vincular su historia con las hazañas de Dios en el pasado (cf. 8,26-27; 9,1-4).

31. Collins 1992:95. En 1,9-12 el texto repite cinco veces la palabra «día» en contextos que favorecen el sentido literal de la palabra y no su uso extendido de «período de tiempo».

32. En estos relatos, la condena ética de dichas violencias queda mayormente implícita.

33. Lc 6,15 y Hch 1,13 describen a uno de los discípulos como «Simón el zelota». Es muy discutido el sentido de dicho término en tiempos de Jesús. Parece que no existía un movimiento zelota hasta la década de los 60.

34. San Pablo tenía también mucha inclinación por las analogías deportivas (1 Cor 9,24-27; Flp 3,13-14; 2 Tim 4,7).

35. Fue notoria la manipulación de este texto por los *deutsche Christen* durante el nazismo, como también por los cristianos somocistas de Nicaragua. Bajo la dictadura apelaron dogmáticamente a este pasaje: Dios ha puesto a Somoza, le ha dado la espada y le debemos obedecer. Pero con el triunfo sandinista su texto áureo de repente era Hch 5,29 (*Es necesario obedecer a Dios y no a los hombres*) y ahora la «espada» se convirtió en la Palabra de Dios, que los buenos cristianos y cristianas habían de proclamar en la Nicaragua supuestamente atea.

36. Sobre la violencia en el Apocalipsis, véase en especial Arens y Díaz Mateos (2000:519-528).

37. La palabra *eirene* ocurre solo dos veces en el Apocalipsis: en el saludo de 1,4 y en 6,4; no ocurre en la descripción de la Nueva Jerusalén, aunque quizá está implícito.

BIBLIOGRAFÍA

- Arens, E. y Díaz Mateos, M., *Apocalipsis: La fuerza de la esperanza*, Lima, CEP 2000.
- Betz, O., «Dead Sea Scrolls», en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, George Arthur Buttrick (ed.), Abingdon Press, Nashville 1962, tomo I, pp. 790-802.
- Cámara, H., *El cristianismo y la liberación*, Sígueme, Salamanca 1976.
- Cross, F. M., *The Ancient Library of Qumran*, Fortress, Mineápolis 1995.
- Collins, J. J., «Dead Sea Scrolls», en *Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman (ed.), Doubleday, Nueva York 1992, tomo II, pp. 85-101.
- Davies, P. R., «War Rule», en *Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman (ed.), Doubleday, Nueva York 1992, tomo VI, pp. 875-876.
- Haag, H., «jâmàs», en *Theological Dictionary of the Old Testament*, G. Johannes Botterweck y Helmut Ringgren (eds.), Eerdmans, Grand Rapids 1980, Tomo IV, pp. 478-487.
- Hanks, T., *Opresión, pobreza y liberación*, Editorial Caribe, Miami 1982; versión inglesa, *God so Loved the Third World*, Orbis, Maryknoll 1983.
- Heschel, A., *The Prophets*, Harper & Row, Nueva York 1962.
- Horsley, R., *Jesus and the Spiral of Violence*, Fortress, Mineápolis 1993.
- Mott, S. Ch., *Ética bíblica y cambio social*, Nueva Creación, Grand Rapids 1995.
- Padilla, R., «La Violencia en el Nuevo Testamento», *Boletín Teológico* 39 (1990) 197-207.
- Schökel, L. A. con Morla, V. y Collado, V., *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 1999.
- , e Iglesias González, M., *Macabeos*, Cristiandad, Madrid 1976.
- Stam, J., «La Biblia en la Teología colonialista de Juan de Sepúlveda», en *Revista de Historia*, Universidad Nacional Costa Rica, 25 (enero-junio 1992) 157-164; «Exégesis Bíblica en la Teología de los Conquistadores», *Boletín Teológico* 47/48 (diciembre 1992) 267-272.
- , *Las Buenas Nuevas de la Creación*, Nueva Creación, Grand Rapids 1995.
- Vanderkam, J. C., *The Dead Sea Scrolls Today*, Eerdmans, Grand Rapids 1994.
- Vaux, R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.
- Vermès, G., *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, Londres 1995.
- Von Rad, G., *Deuteronomy*, Westminster, Filadelfia 1966.
- Yoder, J. H., *Jesús y la Realidad Política*, Certeza, Buenos Aires 1985.

COMENTARIOS AL ANTIGUO TESTAMENTO

**Vol. I
Pentateuco y textos narrativos**

Introducción al Pentateuco

Los cinco primeros libros de la Biblia reciben en el judaísmo el nombre de *Torá*, debido a la «Ley» o «instrucción» que ellos contienen. La palabra *Torá* aparece también en expresiones compuestas, como *hattorá* («la Ley»), *torat Moshé* («Ley de Moisés»), *séfer hattorá* («Libro de la Ley») y *séfer torat moshé* («Libro de la Ley de Moisés»).

Textos como 2 Re 14,6; 2 Cr 25,4; 30,16; 35,12; Esd 6,18; 10,3; Neh 8,3; 13,1 sugieren que estos nombres se empleaban originariamente para designar las *leyes* contenidas en los primeros cinco libros de la Biblia. Más tarde ese nombre pasó a designar el conjunto de los cinco libros (Mc 12,26; Mt 5,17).

La división de la *Torá* en cinco partes se funda probablemente en razones de carácter práctico: su finalidad era facilitar el manejo de una obra demasiado voluminosa para escribirla en un solo rollo de pergamino o de papiro. Esta división tuvo lugar, a más tardar, en el s. IV a.C., y ya era conocida por la versión griega de los Setenta (LXX).

El título más antiguo que expresa esta división es de origen griego: *ho pentáteujos [biblos]* («El libro compuesto de cinco rollos»): Esta designación pasó luego al latín como *Pentateuchus*, y de ella deriva el nombre de «Pentateuco». En el origen de ese nombre se encuentra probablemente la expresión hebrea *jamishá jumshé hattorá* («las cinco quintas [partes] de la Ley»).

A semejanza del nombre Pentateuco se crearon otras denominaciones, utilizadas ocasionalmente en la exégesis científica:

Tetrateuco = Génesis-Números,
Hexateuco = Génesis-Josué,
Heptateuco = Génesis-Jueces,
Octateuco = Génesis-Samuel,
Eneateuco = Génesis-Reyes.

Especial atención merecen los nombres *Hexateuco* y *Tetrateuco*, frecuentemente utilizados en los libros de exégesis bíblica. Grandes investigadores como J. Wellhausen, G. von

Rad, G. Fohrer e Ivan Engnell prefieren hablar de Hexateuco y no de Pentateuco, porque consideran que la obra original abarcaba también el libro de Josué (o, al menos, una parte de él). Para von Rad, en particular, el núcleo de las tradiciones del antiguo Israel se encuentra en el «breve Credo histórico» de Dt 26,5-9 (cf. 6,21-23; Jos 24,2-13), que termina con la referencia al don de la tierra. De ahí que se deba hablar de *Hexateuco* (*hexa* = «seis»), ya que las antiguas tradiciones debían incluir algún relato de la conquista, quizá más breve que el que se encuentra actualmente en el sexto libro de la Biblia (el libro de Josué).

Para Martin Noth, por el contrario, el Pentateuco nació cuando el bloque Génesis-Números (es decir, el Tetrateuco) se unió al libro del Deuteronomio, que originariamente sirvió de prefacio a la llamada Historia deuteronomista (Josué-Reyes). A partir de entonces, el Deuteronomio quedó separado de aquella gran obra histórica y pasó a ser la conclusión del Pentateuco. Noth pensaba, además, que no existe ninguna relación entre los cuatro primeros libros de la Biblia y el Deuteronomio. De ahí la necesidad de utilizar el término *Tetrateuco* (*tetra* = «cuatro»).

Los judíos designan cada libro del Pentateuco con la palabra o las palabras hebreas que figuran al comienzo de cada texto. En los medios de habla griega, por el contrario, se prefirió darles un título que expresara algo de su contenido. De ahí surgieron estos nombres:

B'reshît («Al comienzo») - Génesis,
W'lelê shemôt («Y estos son los nombres») - Éxodo,
Wayyiqrá («Y llamó») - Levítico,
Way'dabber («Y habló») - Números,
'Elleh hadd'barîm («Estas palabras») - Deuteronomio.

El Pentateuco, la *Torá* de Israel

La palabra *Torá* aparece al final del Deuteronomio para designar en forma global todas las palabras pronunciadas hasta entonces por Moisés.

sés: *Cuando Moisés terminó de fijar por escrito las palabras de esta Torá... (Dt 31,24). Presten atención a todas las palabras de esta Torá, con las que hoy atestiguo contra ustedes. Prescribanselas a sus hijos, para que ellos practiquen cuidadosamente todas las palabras de esta Torá (Dt 32,46).*

Estas palabras de Moisés cierran no solamente el Deuteronomio, sino también el conjunto del Pentateuco, designado con el término *Torá*. En la Biblia hebrea, esa palabra puede referirse a una ley o prescripción aislada y concreta, como en Lv 6,2.7.8; 7,1; Nm 6,13. *Torá* remite también a una colección de prescripciones legislativas más extensas (cf. Lv 11,46; 26,46) y puede tener un sentido más complejo, como en la expresión *el Libro de la Torá*, referido a la ley descubierta en el templo de Jerusalén, durante el reinado de Josías (2 Re 22,8.11).

Aplicada al Pentateuco, la palabra «*Torá*» tiene un significado aún mucho más amplio, ya que allí no se incluyen solamente textos legislativos, sino también una larga serie de textos narrativos, que se extienden desde la creación del mundo (Gn 1,1) hasta la muerte de Moisés (Dt 34). Y como la cantidad de estos dos elementos es proporcionalmente la misma, cabe preguntar si el Pentateuco ha de ser considerado una Ley o una narración.

Un principio de respuesta podría encontrarse en Dt 1,5, texto en que la palabra *Torá* designa incontestablemente una historia: *Al otro lado del Jordán, en territorio de Moab, Moisés comenzó a exponer esta Torá, diciendo...* Así se introduce la recapitulación histórica que sigue a continuación y que es designada claramente como parte de la *Torá*. Por tanto, resulta evidente que la palabra «*Torá*» se aplica también a las partes narrativas del Pentateuco, de manera que este se presenta de manera indisociable como relato y como texto normativo. Así la historia de Israel, presentada como historia de salvación, fundamenta la respuesta del pueblo a las cláusulas de la alianza y a los mandamientos del Señor.

El contenido del Pentateuco

A pesar de su gran extensión, el contenido general del Pentateuco puede resumirse en pocas palabras. El libro del Génesis, cuyo nombre significa «comienzo», narra los orígenes del mundo y de la especie humana hasta la división de la humanidad y la formación de las distintas naciones (Gn 1-11). A continuación el relato se concentra en las figuras de Abraham, de Isaac y de Jacob, hasta la llegada de este último a Egipto, llamado por su hijo José (Gn 12-50).

Luego se describe la historia de Israel desde la esclavitud en Egipto hasta la muerte de Moisés, pasando por la llegada a la montaña de Dios –el Sinaí– y por la travesía del desierto. La muerte de Moisés tiene lugar al este del

río Jordán, antes de la entrada de los israelitas en la Tierra prometida. La constitución de Josué como sucesor de Moisés prepara la historia que vendrá a continuación, a partir del cruce del Jordán.

En el marco de estas secciones narrativas se encuentran los códigos legales o conjuntos de leyes, especialmente el Decálogo (Éx 20,1-17; Dt 5,6-21), el Código de la Alianza (Éx 20,22-23,19), el Código deuteronomico (Dt 12-28) y la legislación sacerdotal.

En la época posterior al exilio, Moisés empezó a ser considerado como el autor del Pentateuco, y esa creencia pasó después al NT (Mt 19,7-8; Mc 12,26; Jn 5,46-47; Hch 15,21; Rom 10,5). La Iglesia recibió del judaísmo esta tradición, que muy pocas veces fue cuestionada antes del s. XVII. A partir de entonces se suscitaban dudas sobre la autoría mosaica, y hoy en día ningún investigador crítico del AT considera defendible la unidad literaria del Pentateuco. Una obra literariamente tan compleja y de tan variado contenido tiene detrás de sí un largo proceso de composición, en el que han intervenido numerosas generaciones de narradores y legistas.

Si el Pentateuco no es la obra de un solo autor, cabe preguntar cómo llegó a adquirir la forma que tiene actualmente en el canon de la Biblia. El intento de responder a esta pregunta ha motivado innumerables estudios y ha dado origen a una notable variedad de teorías. Las páginas siguientes tratan de dar una idea sobre el estado actual de las investigaciones. Por supuesto, no se trata de una exposición exhaustiva, y mucho menos se pretende dar una respuesta a todas las cuestiones que plantea este difícil problema.

La teoría documental

La hipótesis que se designa habitualmente con el nombre de «teoría documental» (o «documentaria») no procede de un solo individuo. Los primeros intentos de encontrar en el Pentateuco fuentes escritas (al principio solamente en el Génesis) se remontan al s. XVIII y están ligados a los nombres de H. B. Witter y de Jean Astruc. Luego, desde comienzos del s. XIX, se produjeron entre los especialistas numerosas discusiones sobre la existencia de tales fuentes, hasta que al fin, a partir de 1876, Julius Wellhausen dio a la teoría su brillante exposición clásica.

Entre fines del s. XVIII y comienzos del XIX se propusieron básicamente tres modelos teóricos para explicar cómo se reunieron en el Pentateuco actual textos de origen diverso.

La hipótesis de los fragmentos supone la existencia de textos aislados, sin continuidad narrativa, recopilados posteriormente por distintos redactores. Esta teoría fue propuesta

por el católico británico Alexander Geddes (1792) y por Johann S. Vater (1802-1805).

La *hipótesis de los complementos* admite la existencia de una sola trama narrativa continua, o escrito fundamental, que habría recibido diversos añadidos y complementos a lo largo de los siglos. En las primeras décadas del s. XIX la expuso, sobre todo, Heinrich Ewald (1823).

La *hipótesis documental* descubre en la base del texto actual dos o más fuentes o documentos escritos, pertenecientes a épocas y ambientes distintos, que fueron luego yuxtapuestos o combinados por autores diversos. Esta teoría se encuentra ya en Karl-David Ilgen (1798) y se ha dado en llamarla *hipótesis documentaria antigua*.

Esta hipótesis fue retomada por H. Hupfeld (1853), quien la expuso como alternativa a las hipótesis de los fragmentos y los complementos. Luego, los estudios de Karl H. Graf (1866) y Abraham Kuenen (1869) sostuvieron que ni el Deuteronomio, ni los Profetas, ni los libros históricos conocían las leyes sacerdotales, que procedían de tiempos del exilio. Así quedaba preparado el terreno para la exposición de Julius Wellhausen (1844-1918).

Aunque Wellhausen construyó su teoría sobre la base de las discusiones previas, la claridad y la inquestionable maestría de su exposición hicieron que la teoría se impusiera rápidamente entre los investigadores críticos del AT. Además, el análisis literario de las fuentes se puso de inmediato en estrecha relación con la principal preocupación de Wellhausen, es decir, con el intento de reconstruir, a partir de las fuentes del Pentateuco y de otras partes del AT, el desarrollo histórico de la religión de Israel.

Como lo sugiere el nombre mismo de la teoría documental, los libros del Pentateuco se formaron a partir de varios «documentos» o «fuentes», que existieron al principio como escritos independientes y que fueron combinados más tarde mediante uno o varios procesos de redacción.

Cada uno de estos documentos (con la excepción del Deuteronomio) tenía su propio conjunto narrativo, que empezaba con la creación del mundo (o con Abraham) y llegaba hasta la muerte de Moisés o incluso hasta la entrada de los israelitas en la Tierra prometida.

Estas fuentes ya no pueden reconstruirse en su integridad, porque algunas de sus partes se perdieron cuando los documentos se unieron para formar un todo narrativo continuo. Sin embargo, los defensores de la teoría documental (en su mayor parte) se han mantenido fieles al supuesto básico, que considera cada una de estas fuentes como unidades completas e independientes en su origen.

Según la opinión predominante a partir de Wellhausen, hay tres fuentes en el Pentateuco, además del Deuteronomio. Los documentos

más antiguos se distinguen, entre otras cosas, por la diferencia en el empleo de los nombres divinos. El «Yahvista» (J) usa desde el comienzo el nombre divino *Yahvé*; el Elohísta (E) emplea la designación *Elohîm*, y lo mismo hace la última fuente, llamada «sacerdotal» (P, abreviatura de la expresión alemana *Priesterkodex* o «código sacerdotal»). En el marco de esta reconstrucción hipotética se propusieron numerosas variaciones de detalle, pero en general la hipótesis se mantuvo incólume durante casi un siglo, cuestionada únicamente por unas pocas voces discordantes.

En el caso particular de Wellhausen, el análisis literario estaba subordinado al interés por el desarrollo histórico de la religión de Israel, desde sus orígenes más remotos hasta los comienzos del judaísmo en la época del segundo templo. A causa de ese interés, tenía fundamental importancia la sucesión cronológica de las fuentes y el carácter tardío de la tradición sacerdotal. En cambio, la atención prestada a las cualidades literarias y estéticas de los textos en cuestión era relativamente escasa.

El documento yahvista (J). Hablar de «documento» supone la posibilidad de establecer sus límites y su fecha de redacción. En lo que respecta a los límites del documento yahvista, casi todos los especialistas fijan su comienzo en Gn 2,4b. Sobre la conclusión, en cambio, no se llegó a un acuerdo unánime, aunque un buen número se inclina a situarla en la historia de Balaam (Nm 22; 24), más el relato del pecado de Israel en Baal-Peor (Nm 25,1-5). La fijación de estos límites implica reconocer que los textos yahvistas se encuentran únicamente en el Tetrateuco (Gn, Éx y Nm) y que la «tradición de la conquista» queda fuera de la perspectiva de J. Por este motivo se pensó que la conclusión actual no era la terminación primitiva de la obra, si bien las soluciones propuestas nunca obtuvieron un consenso más o menos general.

La fecha de composición de J solía fijarse en la segunda mitad del reinado de Salomón (hacia 950 a.C.). Por tanto, su autor conocía la institución monárquica y la ideología real, pero ya veía aparecer ciertos fallos en el imperio fundado por David.

Un puesto especial en el documento yahvista se asignaba al texto de Gn 12,1-3, que sirve de puente entre el ciclo de los orígenes y el ciclo patriarcal. Este pasaje clave no podía ser desconectado de la historia precedente, ya que constituía, según algunos intérpretes, el punto de partida para entender la teología de J. Si el ciclo yahvista de los orígenes había mostrado que todos los pueblos de la tierra necesitaban la bendición divina, la vocación de Abraham hacía renacer la esperanza: él estaba llamado a ser una bendición, y por él la bendición llegaría a todos los pueblos de la tierra.

El documento elohísta (E). Este documento ha planteado siempre un problema especial,

porque no se ve la posibilidad de reconstruir la fuente completa. Mientras que algunos exégetas niegan lisa y llanamente su existencia, otros prefieren hablar de «fragmentos elohístas». También se argumentó que el Elohísta tomó como base de su redacción a la fuente J y lo único que hizo fue completarla. Otros se contentaron con llamar al texto más antiguo estrato «Jehovista» (por la unión de J y E), prescindiendo de análisis más detallados. A pesar de todo, E tuvo sus defensores: según esta opinión, más allá de los fragmentos conservados en la redacción actual del Pentateuco se perfila una obra bien estructurada, fiel a las antiguas tradiciones de Israel.

No era tarea fácil fijar los límites del documento. En general se estaba de acuerdo en afirmar que E no incluía una historia de los orígenes, ya que de ella no ha quedado ningún rastro. Por tanto, el comienzo debía estar en el ciclo de Abraham, si bien el primer texto elohísta quedó al fin reducido a unos pocos versículos de un texto complejo por su redacción y contenido (Gn 15), en el que desempeña un papel importante la actividad del redactor final. De ahí que se haya señalado como primer relato elohísta bien estructurado el relato de Gn 20,1-18.

La misma dificultad presenta el final del documento. Se encontraban fragmentos elohístas en Nm 25 y 32, pero existían serias dudas sobre el final primitivo de esa tradición. Se consideraba posible que E hubiera sido más amplio, pero el estado fragmentario del documento impedía toda conclusión definitiva. La cuestión más difícil consistía en averiguar si estos documentos llegaban hasta el cumplimiento de la promesa hecha a los padres y si incluían un relato de la entrada de los israelitas en Canaán.

Más fácil de reconstruir era el contexto histórico de la redacción. Según la opinión más corriente, el documento elohísta fue escrito en el reino del Norte, bastante después de la división de los dos reinos, Israel y Judá. La fecha de composición se situaba entre el 850 y el 750 a.C., quizá en la primera mitad del s. VIII. Las raíces profundas de E había que buscarlas en los círculos proféticos del reino del Norte, en un momento en que el movimiento profético inaugurado por Elías había adquirido una gran fuerza moral y política. La teología de E iba en la misma línea que la de ese movimiento y su actitud frente a la sociedad era semejante.

Dos textos legislativos forman parte del libro del Éxodo: el *Decálogo* (Éx 20,1-17; cf. Dt 5,6-21) y el llamado *Código de la Alianza* (Éx 20,22-23,33). Aunque solía afirmarse que ambos textos fueron conservados y transmitidos en el reino del Norte, no se consideraba seguro que hubieran formado parte del documento elohísta. Según una opinión bastante común, su inclusión en las tradiciones del Éxodo

coincidió con el momento en que J y E se fusionaron para formar la llamada «obra jehovista». Esta fusión se produjo después de la caída de Samaría (722/721 a.C.), cuando algunos israelitas del Norte se reunieron en Jerusalén con sus hermanos judaítas. En cuanto a la fecha de composición del Código de la Alianza, se estaba de acuerdo en hacerlo remontar hasta los primeros tiempos de la instalación en Canaán, antes de la institución de la monarquía.

El Deuteronomio. El texto del Deuteronomio se presenta como una instrucción de Moisés a todo Israel antes de la entrada en la Tierra prometida. En los orígenes de Israel, cuando el pueblo comenzaba a formarse como nación, la palabra de Moisés le indica cuál debe ser su modo de vida. La autoridad del legislador se extiende a su palabra, y por tal motivo esa palabra tiene un carácter normativo y debe ser recibida como fundacional.

La composición del Deuteronomio atravesó por distintas etapas: la primera en el reino de Israel, antes de la destrucción de Samaría en el 721 a.C.; la otra en Judá, durante el s. VII; la última en Babilonia, hacia mediados del s. VI. Como punto de referencia central se suele admitir el descubrimiento del *Libro de la Ley* en el templo de Jerusalén, el año 622 a.C.

Según G. von Rad, el origen de la tradición deuteronomica habría que buscarlo en la predicación de los sacerdotes levíticos, que desde épocas muy antiguas proclamaban la alianza de Yahvé con su pueblo en las celebraciones culturales. Esta predicación prolongaba la acción de Moisés a través del tiempo; pero los levitas no se limitaban a repetir una ley fijada en forma definitiva, sino que la completaban y actualizaban en función de los sucesivos cambios históricos. Así los códigos tradicionales de Israel se vieron enriquecidos con prescripciones y elementos doctrinales de importancia, que luego quedaron consignados en la legislación deuteronomica.

Aunque el Deuteronomio está impregnado de tradiciones del Norte, una primera redacción pudo haber tenido lugar en Jerusalén, después de la destrucción de Samaría. No hay que olvidar, en efecto, que grupos provenientes del reino de Israel se refugiaron en Jerusalén, llevando consigo sus propias tradiciones, y que durante el reinado de Ezequías se produjo una intensa actividad literaria (cf. Prov 25,1). Más tarde, por motivos que ignoramos, el Deuteronomio primitivo fue depositado en los archivos del Templo y terminó por ser olvidado¹.

A partir del 628 a.C., cuando ya se vislumbraban los primeros síntomas de la decadencia asiria, el rey Josías (640-609 a.C.) inauguró una reforma profunda en el reino de Judá. En el marco de esta reforma, tanto política como religiosa, el joven monarca extendió su territo-

rio hacia el norte, e hizo restaurar el Templo. Mientras se realizaban los trabajos de restauración, el sacerdote Jilquías descubrió el *Libro de la Ley*, que puso de inmediato en manos del rey (2 Re 22,3-10). Como consecuencia de este descubrimiento, en el año 622 se celebró con excepcional solemnidad la fiesta de Pascua. Hasta entonces, esta celebración se había realizado en familia, pero en aquella ocasión se llevó a cabo en Jerusalén con un culto público.

Ya en 1805, Wilhelm de Wette identificó el *Libro de la Alianza* encontrado en el Templo con el Deuteronomio, aunque en una forma más breve que la actual. Tal conclusión se le impuso después de observar que la reforma de Josías se ajustó en materia cultural a las leyes deuteronomicas, ya que sus puntos principales fueron la centralización del culto en Jerusalén y la destrucción de los otros lugares de culto (Dt 12,1-12; cf. 2 Re 23,4-14). Así el Deuteronomio primitivo se integró oficialmente al patrimonio religioso de Israel, y su influencia fue creciendo cada vez más. De ahí los numerosos retoques y ampliaciones a que fue sometido posteriormente.

Según M. Noth, el Deuteronomio primitivo dejó de ser un documento autónomo y pasó a formar parte de una literatura más amplia. En este proceso se pueden distinguir dos fases distintas: en la primera, el Libro de la Ley se convirtió en prólogo y base de la historia convenientemente llamada «deuteronomista», por estar impregnada del estilo y el espíritu del Deuteronomio²; en la segunda, los redactores finales del Pentateuco lo separaron de esa historia y lo pusieron como broche de oro del Tetrateuco (es decir, de la serie Génesis-Éxodo-Levítico-Números).

El documento sacerdotal. A pesar del consenso más o menos generalizado sobre la existencia y las características de este documento, no existe la misma unanimidad con respecto a su extensión. Su existencia, en efecto, se deja reconocer fácilmente por el vocabulario, el estilo, el gusto por las genealogías y el interés por todo lo relacionado con el culto: el santuario, los sacrificios, las fiestas y el sacerdocio de «Aarón y sus hijos». Este interés se manifiesta de un modo particular en las leyes, que constituyen la parte fundamental del documento y que no dejan dudas sobre la vinculación del mismo con los sacerdotes del templo de Jerusalén. Estas leyes están encuadradas en un marco narrativo, especialmente desarrollado cuando se trata de poner de relieve algún aspecto de carácter cultural.

Aunque los defensores de la teoría documental están de acuerdo en afirmar que el documento sacerdotal empieza en Gn 1,1, con el relato de la creación, no existe el mismo consenso respecto del punto en que termina. Según Noth y otros exégetas, concluye con el relato de la muerte de Moisés en Gn 34 (un texto

separado de P para que sirviera de conclusión a todo el Pentateuco, después de la inserción del Deuteronomio). Otros mantienen que P contenía originariamente un breve relato de la conquista de Canaán y que continuaba hasta el libro de Josué. Como sucede con otros documentos, la terminación del documento en la muerte de Moisés o en el asentamiento de Israel en Canaán es de vital importancia para valorar el contenido teológico de P.

El *corpus* legal del documento sacerdotal contiene materiales antiguos, pero no quedó constituido hasta los tiempos de Esdras, en los ss. V o IV a.C. Como esos materiales fueron recopilados y ampliados durante mucho tiempo, se perciben tensiones e inconsecuencias tanto en las leyes como en los pasajes narrativos. La existencia de tales tensiones ha dado lugar a la distinción entre un relato básico (P^o) y sus extensiones secundarias (P^s), atribuidas al redactor final del Pentateuco.

El predominio del material legislativo y la relativamente breve cantidad de relatos plantea un problema todavía muy controvertido. Para algunos, el documento sacerdotal ha sido al comienzo una obra unitaria con existencia independiente. Otros examinan los textos y descubren en P breves sumarios, «costuras» literarias, notas genealógicas, interpolaciones y material teológico como los de Gn 1 y 17, que en modo alguno son verdaderas narraciones. También señalan la brevedad y la falta de colorido de las noticias históricas atribuidas a P, y de ahí concluyen que P sería obra de los últimos redactores del Pentateuco, que elaboraron los textos, sobre todo, para que sirvieran de enlace entre los elementos provenientes de las tradiciones J y E.

Para completar su estudio sobre la fecha de composición de las fuentes del Pentateuco, Julius Wellhausen propone un esquema histórico evolucionista, inspirado en la filosofía de Hegel. Su propósito era ilustrar la evolución de la religión de Israel (aunque quizá sería mejor hablar de involución, dada la creciente acentuación del legalismo en la tradición sacerdotal). Este proceso evolutivo se manifiesta en el desarrollo de cinco instituciones representativas: el lugar del culto, los sacrificios, las fiestas, el sacerdocio y los impuestos religiosos.

En opinión de Wellhausen, la gran cantidad de leyes culturales y rituales reunidas en la fuente sacerdotal (P) pertenecía al período inicial del segundo templo (ss. VI-IV a.C.) y reflejaba el carácter del judaísmo incipiente, sistema religioso que no despertaba en él ninguna admiración. Esta manifiesta antipatía por el judaísmo como sistema religioso hizo que destacados especialistas judíos, como Umberto Cassuto y Moshe Hirsch Segal, rechazaran de plano la hipótesis documental. Yehezkel Kaufmann, otro estudioso de la Bi-

blia hebrea, utilizó los mismos métodos críticos y exegéticos que Wellhausen, pero llegó a conclusiones completamente distintas. En lo que respecta a la época de composición de P, Kaufmann y sus seguidores proponen una fecha anterior al exilio. Como lógica consecuencia, el desarrollo de la religión israelita, tal como ellos lo interpretan, casi no tiene puntos de coincidencia con la teoría de Wellhausen.

La búsqueda de un nuevo paradigma

La historia de la hipótesis documental muestra que los interrogantes y problemas pueden formularse más claramente que las soluciones y respuestas. Por eso, la aceptación global de este modelo hipotético fue siempre más unánime que el acuerdo en los detalles. La incertidumbre sobre la delimitación de los documentos nunca terminó de disiparse, y cada vez con mayor insistencia se expresaron dudas acerca de la existencia o la fecha de composición de los supuestos documentos o fuentes. Se cuestionó la prevaleciente tendencia a fijar la composición del Yahvista en los comienzos de la monarquía, debido en parte a su estrecha vinculación con la corriente deuteronomista, y H. H. Schmid considera que es preciso identificar al Yahvista, no con un autor, sino con un proceso de redacción e interpretación de tendencia deuteronomista. C. Westermann, en su comentario al Génesis, se vio llevado a concluir que no puede demostrarse la existencia del Elohista, ni siquiera en la forma de fragmentos relacionados. Según él, los textos llamados elohístas deben entenderse simplemente como suplementos interpretativos que no pertenecen a una fuente común. En cuanto al llamado documento sacerdotal, algunos sostienen que nunca existió como documento independiente, sino que representa un estadio final en la revisión y redacción de tradiciones más antiguas.

Como consecuencia de estas y muchas otras críticas, ya no existen criterios unánimes para situar la formación del Pentateuco en el marco de la historia israelita, y la hipótesis documental ha dejado de ser el presupuesto o el punto de referencia obligado en la explicación de todo el proceso.

La introducción de un nuevo método

Hermann Gunkel abrió el camino a la investigación del estadio oral y preliterario de los textos bíblicos. Como el origen de numerosas tradiciones del Génesis se pierde en la noche de los tiempos, Gunkel consideró la posibilidad de avanzar más allá de los textos escritos para descubrir sus raíces en la tradición oral. El punto de partida era la división y clasificación de los materiales literarios. Con

una agudeza y una sensibilidad poética realmente excepcionales, Gunkel exploró los puntos de sutura en la trama de las narraciones patriarcales y consiguió marcar los límites entre un buen número de relatos particulares. Así pudo comprobar que algunos pasajes contienen tradiciones muy antiguas, aunque el ciclo en que fueron insertados más tarde pertenezca a una capa narrativa posterior. Luego, sobre las huellas de Gunkel, la ulterior investigación pudo poner en claro la reelaboración de algunas narraciones a través de los distintos estratos del Pentateuco.

A partir de estas investigaciones, Gunkel concluyó que «el Génesis es una colección de sagas», es decir, una serie de relatos breves que concentran su atención en la historia ordinaria de familias y clanes. Las sagas pueden ser de diversos tipos. Las sagas *culturales* explican el origen de un santuario o justifican la existencia de una determinado rito; las *de carácter personal* se refieren a jefes de familia, profetas, sacerdotes o mártires en cuanto figuras religiosas. Si la saga describe los orígenes de un pueblo o de un clan, se hablará de leyenda *etnológica*; si explica una costumbre o un hecho cualquiera, se la llamará saga *etiológica*.

Muchas sagas y leyendas de origen popular fueron luego asociadas a figuras del pasado israelita (es decir, fueron «personalizadas»). Así, la leyenda del santuario de Betel se transforma en una experiencia vital del patriarca Jacob (Gn 28,10-22).

Otras se pusieron en relación con Israel, con sus antepasados o sus tribus, quedando así «nacionalizadas». La novela de José, por ejemplo, es el desarrollo de un cuento egipcio, que describe con gran realismo la situación del imperio faraónico. Pero todo el relato sirve para presentar una etapa de la historia de Israel y de sus antepasados.

Otras sagas y leyendas de extracción popular fueron «yahvistizadas», es decir, relacionadas con Yahvé, el Dios de Israel. Un caso paradigmático es el de Jacob en Betel, después de la experiencia del sueño: *¡Verdaderamente, Yahvé está en este lugar, y yo no lo sabía!*, exclama el patriarca, y a continuación viene la explicación del nombre del lugar: *Entonces él dio a aquel lugar el nombre de Betel* («Casa de El»). De aquí es fácil concluir que aquel santuario había estado consagrado en otro tiempo al dios cananeo El y que de él recibió el nombre. Luego, cuando Jacob se convirtió en protagonista de la narración, la tradición mantuvo el nombre del lugar, pero el dios El fue sustituido por Yahvé.

Finalmente, otras leyendas y sagas fueron «teologizadas», ya que en ellas se asigna a Dios un determinado papel, o incluso el papel preponderante.

Una simple lectura del Pentateuco, dice Gunkel, muestra que estos relatos, originaria-

mente independientes, han quedado integrados en ciclos (ciclo de Abraham, de Isaac, de Jacob-Israel). Pero la investigación más interesante, para el gran exégeta, seguía siendo el esfuerzo por llegar al estadio preliterario de las narraciones y a su *Sitz im Leben* en la tradición oral. Por tanto, las fuentes escritas debían de ser composiciones literarias de gran importancia para la exégesis.

Esta breve descripción nos permite establecer la diferencia entre el método de crítica histórico-literaria practicado por Wellhausen y el de la *Formgeschichte* (o «historia de las formas») inaugurado de H. Gunkel. Wellhausen consideraba el Hexateuco como el resultado de un trabajo de compilación a partir de tres o cuatro fuentes escritas. Para Gunkel, en cambio, el Génesis es una colección de sagas. Durante bastante tiempo, la teoría documental y los puntos de vista de Gunkel marcharon pacíficamente por caminos paralelos. Pero más tarde quedó claro, por lo menos para algunos críticos, que ambos enfoques eran incompatibles. Ya en 1934 Paul Humbert declaraba que Gunkel, con su método de reducir los amplios contextos a pequeños círculos de sagas, era el principal responsable de la crisis de la teoría documental.

Más recientemente, P. J. Van Dyk cuestiona la validez de la hipótesis documental y considera que la historia de la redacción y la historia de las tradiciones son puntos de partida más adecuados que la crítica literaria para explicar el origen del Pentateuco. En efecto, hay motivos para afirmar que la obra del Yahvista fue consignada por escrito mucho tiempo después de su elaboración original, lo cual implica que muchos relatos del Pentateuco pasaron por un largo período de transmisión oral y escrita. Por otra parte, la crítica literaria y la historia de la tradición, tal como se aplicaron en el pasado, han quedado ampliamente invalidadas por las nuevas investigaciones sobre el folclore, que debería usarse en adelante como correctivo y como base para una nueva teoría acerca de cómo se originó el Pentateuco³.

De Martin Noth y Gerhard von Rad a Rolf Rendtorff y E. Blum

Martin Noth concentró su interés en la historia *preliteraria* de las tradiciones más que en los estadios *literarios* finales, es decir, en los bien conocidos cuatro documentos de la teoría clásica. Ese interés lo llevó a descubrir los *temas* fundamentales que están en el origen del Pentateuco, a investigar cómo esos temas se enriquecieron con nuevos materiales, a descubrir sus raíces, a establecer sus conexiones mutuas y a determinar su significado. Así se podría avanzar, desde la variedad de tradiciones enraizadas en situaciones culturales, hasta

el estadio final del proceso que dio al Pentateuco su forma final.

Más específicamente, el estudio de las tradiciones relativas a Moisés lo lleva a distinguir cuatro temas, repartidos en la serie Éxodo-Números: a) el éxodo; b) la conquista; c) la marcha por el desierto; d) la revelación del Sinaí. Según la opinión de Noth, estos cuatro temas tuvieron inicialmente existencia independiente, cada uno con su respectivo *Sitz im Leben*.

Sobre esta base, y con un interés similar al de Wellhausen, Noth se pregunta con cuál de estas tradiciones habría que relacionar a la persona histórica de Moisés. Como se trata de temas independientes, es virtualmente imposible que él haya figurado desde el principio en los cuatro complejos de tradición. De ahí la necesidad de precisar a qué bloque estuvo ligado originariamente y desde qué punto su presencia se extendió a todo el resto del Tetrateuco.

La clave para responder a esta pregunta, según Noth, se encuentra en la noticia sobre la sepultura de Moisés en Dt 34. Ese tema está enmarcado en el tema de la marcha por el desierto hacia la Tierra Prometida. Por tanto, Moisés habría sido el jefe que guió al grupo salido de Egipto hasta las fronteras de la Tierra prometida. Su nombre estuvo presente desde el comienzo en aquella tradición, mientras que con el resto del material recogido en Éxodo-Números tiene una conexión redaccional secundaria. Esta opinión gobernó de manera decisiva el acercamiento literario de Noth a esos relatos, sin poner en tela de juicio la existencia de las cuatro fuentes, que se daba por supuesta.

La obra de Noth tuvo amplia aceptación, pero no todos la siguieron en todos sus detalles. Unos aceptaron la división en temas, pero situaron a Moisés en otros bloques de tradición (especialmente en el del éxodo o el del Sinaí). Otros rechazaron la total separación de los distintos temas y afirmaron la presencia de Moisés en más de una tradición.

También G. von Rad, sin abandonar la teoría documental, se vio precisado a desarrollar un modelo alternativo, adscribiendo las tradiciones del Pentateuco a complejos individuales de tradición.

Ante todo, von Rad afirmaba la existencia de un «Credo» primitivo, que empezaba con la salida de Egipto y culminaba con la entrada de Israel en la *tierra que mana leche y miel* (Dt 26,5b-10). A partir de este núcleo originario, la tradición había pasado por distintos estadios hasta alcanzar su forma final. A los relatos del *éxodo* se les añadió el de la revelación en el Sinaí (tema que no figuraba en el Credo primitivo). Luego se volvió la mirada hacia atrás y el esquema originario se amplió con las *tradiciones patriarcales*. Finalmente se incluyó la *historia primitiva* (cf. Gn 1-11) como puerta de entrada de todo el edificio.

El primer desarrollo del Credo primitivo fue obra de un gran compilador, narrador y teólogo designado habitualmente con el nombre de «yahvista» (J). Dado que el núcleo primitivo incluía una referencia a la instalación de Israel en la Tierra prometida, von Rad hablaba de *Hexateuco* (seis libros) y no de *Pentateuco* (cinco libros). Es decir: la obra histórica original no terminaba con el Deuteronomio, sino que debía incluir un primer esbozo de los relatos de la «conquista», desarrollados luego en el libro de Josué.

Pero el interés de von Rad no se atenía solamente a los materiales utilizados en la composición del Hexateuco, sino que se extendió también a la composición de la obra hasta su forma final. Y ha sido precisamente en este punto donde él dio un salto hacia la teoría de las «fuentes» y pagó su tributo al «paradigma» de Wellhausen, sin advertir del todo –como lo hace notar Rolf Rendtorff– la tensión existente entre el análisis literario de la crítica documental y su propia intención, que iba en la línea de Gunkel.

El nuevo «paradigma» de Rolf Rendtorff

Rolf Rendtorff retomó más tarde el modelo de su maestro y afirmó que en el texto actual del Pentateuco aún se puede reconocer la presencia de «unidades independientes», al menos en el caso de la historia primitiva y en el de la historia patriarcal (pero cf. también la saga de Balaam en Nm 22-24). Cada unidad tiene su fisonomía propia y forma un ciclo completo. Esta característica no es tan manifiesta en las tradiciones del éxodo y en la perícopa del Sinaí, aunque Éx 1-15 forma una composición cerrada en sí misma y la tradición del Sinaí tiene sin duda detrás de sí su propia prehistoria.

G. von Rad y M. Noth consideraban que estas tradiciones adoptaron la forma de documentos escritos en un estadio primitivo (el reinado de Salomón, según von Rad; incluso antes, según Noth), para crear un relato «pan-israelita» de los orígenes de Israel. Rendtorff, en cambio, no descubre huellas de esa evolución literaria hasta mucho más tarde, y cree encontrar pruebas de un trabajo editorial tanto deuteronomico como sacerdotal. Según él, antes de ese estadio no existió ningún relato global de los orígenes de Israel. Habría que pensar, más bien, que cada una de las tradiciones individuales se vio sometida a un largo y complejo proceso de sucesivas «ampliaciones»: las unidades menores pasaron a formar unidades más amplias antes de su combinación final en un solo relato continuo. En el caso de las tradiciones patriarcales, por ejemplo, los relatos individuales fueron al comienzo «historias» independientes de Abraham, Isaac y Jacob; luego fueron in-

tegradas en la «historia patriarcal», y por último se combinaron con otras unidades más amplias para formar el Pentateuco.

El carácter de estas unidades individuales pone de manifiesto su independencia original. Las sagas de Gn 1-11 presentan desde el comienzo de la historia humana figuras arquetípicas que practicaban la agricultura (Adán, Caín, Noé). La historia patriarcal se refiere a los antepasados de Israel y a los orígenes más remotos del pueblo israelita, y describe su modo de vida como nómada o seminómada. En las tradiciones del éxodo, las figuras individuales ceden el primer plano al pueblo como un todo y a sus representantes (Moisés y Aarón) o a sus adversarios (el Faraón). Algo bastante similar se da en Éxodo-Números (y en Deuteronomio), donde es notorio el contraste entre el pueblo y Moisés (y Aarón).

Estas unidades individuales han sido formadas y recopiladas desde perspectivas muy diversas:

La historia primitiva se extiende desde los comienzos de la historia humana hasta la diferenciación de la humanidad en naciones, territorios e idiomas, pasando por el diluvio y la alianza de Dios que garantiza la estabilidad del orden cósmico. Cada uno de los ciclos patriarcales (Abraham, Isaac, Jacob y José) tienen una forma diferente y han sido incorporados a una unidad más extensa mediante la inserción de las promesas divinas, que les confieren su impronta distintiva.

Los relatos del éxodo están centrados en la salida de Egipto y han sido reinterpretados teológicamente a partir del tema de la «fe».

La característica fundamental de la perícopa del Sinaí es la mutua relación entre los textos narrativos y la comunicación de la Torá; así se ponen más de relieve, por una parte, la especial posición de Moisés, y, por la otra, la ruptura y el restablecimiento de la alianza. Luego se añadieron distintas leyes culturales que fueron reunidas bajo estas dos ideas directrices. En Éxodo y Números, en cambio, las ideas directrices son menos reconocibles (o todavía no hemos logrado reconocerlas).

En estos ciclos de tradiciones, la historia primitiva no estaba unida a los relatos de la historia patriarcal. Pero la situación es un poco distinta en Éxodo y Números, porque algunos elementos dan continuidad a las narraciones. Así, por ejemplo, la figura de Moisés (y de Aarón), la marcha bajo las columnas de nube y de fuego, y las «murmuraciones» de los israelitas antes y después del éxodo. La perícopa del Sinaí introduce asimismo la Tienda del encuentro y el Arca de la Alianza, que desempeñan un papel importante en la marcha ulterior por el desierto. También aquí el material narrativo ha sido ampliado con otros materiales, en parte deuteronomico-deuteronomistas (dt/dtr) y sacerdotales (P).

Está claro, por otra parte, que la integración de unidades literarias más extensas en el libro del Génesis tuvo lugar mediante un proceso que puede ser descrito como «redacción teológica». Esta conexión es particularmente obvia entre la historia patriarcal y la del éxodo. En Gn 50,24, José, ya a punto de morir, anuncia a sus hermanos el retorno de los israelitas a la tierra que Yahvé había jurado dar a sus padres. La referencia a esta promesa vuelve a aparecer antes de la salida de Egipto (Éx 13,5.11), en el momento en que ese retorno fue puesto en peligro por la apostasía del pueblo (32,13) y una vez que ese peligro quedó conjurado (33,1). Más adelante, el anuncio se repite en situaciones de crisis (Nm 11,12; 14,23; 32,11). Aquí tenemos una visión de la historia que va desde los Patriarcas hasta la entrada en Canaán, en la que el hilo conductor es la promesa de Yahvé.

El lenguaje de los textos antes mencionados lleva una clara impronta deuteronomica. El Deuteronomio, en efecto, se refiere con frecuencia al «juramento» con el que Yahvé prometió la tierra a los Padres (Dt 1,8.35; 6,10; 18,23; 7,13, etc.), y por eso los redactores que elaboraron esos textos debieron de estar más o menos vinculados a la tradición deuteronomica. De hecho, el trabajo de estos grupos puede ser reconocido en otras partes del Pentateuco, de manera que sin lugar a dudas una colección de tradiciones incluidas en Gn-Nm (probablemente la primera) proviene de esta escuela teológica.

Otro grupo de textos ha sido formulado en el lenguaje de la tradición sacerdotal. Así, al comienzo del relato del éxodo (Éx 2,23-25 y 6,2-8) se menciona la «alianza de Yahvé», en clara alusión a la alianza de Dios con Abraham de Gn 17. Ecos de Gn 17 pueden reconocerse igualmente en la institución de la Pascua (Éx 12) y del sábado (Éx 31,12ss): la circuncisión, la Pascua y el sábado son llamados «signos» (heb. *'ot*, Gn 17,11; Éx 12,13; 31,13.17). La circuncisión y el sábado son llamados también «alianza eterna» (heb. *b'rît 'olâm*, Gn 17,13; Éx 31,16; cf. Gn 9,16) y se afirma su validez para todas las generaciones (Gn 17,9.23; Éx 12,14.16.52). La relación entre este estrato de revisión sacerdotal y las tradiciones culturales de Éxodo, Levítico y Números exigiría una investigación más detenida (aquí se vuelve a encontrar el problema de la relación entre Pg y Ps, aunque sobre una base diversa). De manera semejante, aún no se ha logrado explicar fehacientemente la relación con la revisión deuteronomista.

Finalmente, el carácter deuteronomista de la revisión comprehensiva del Pentateuco plantea el problema de la relación con los libros que vienen después. Hasta ahora se han propuesto dos modelos diferentes: unos postulan la existencia de un Hexateuco; otros ha-

blan de Tetrateuco y afirman que el Deuteronomio, antes de formar parte del Pentateuco, sirvió de prólogo a la Historia deuteronomista.

El núcleo de la cuestión está en que el Pentateuco no contiene un relato en el que se cumplan las promesas hechas a los Patriarcas. La hipótesis del Hexateuco originario resuelve el problema incluyendo entre las fuentes del Pentateuco algunos relatos de la conquista que figuran actualmente en el libro de Josué. Martin Noth, por el contrario, sostiene que las conclusiones originales de las fuentes del Pentateuco han sido omitidas para dar paso a la Historia deuteronomista.

Sin embargo, observa Rendtorff, el cuadro se presenta distinto si empezamos por excluir la existencia de fuentes continuadas en el Pentateuco. Los que configuraron el plan del Pentateuco son los mismos círculos deuteronomico-deuteronomistas (dt/dtr) que desempeñaron un papel fundamental en la composición de Josué-2 Reyes. En uno y otro caso, los redactores trabajaron sobre la base de una considerable variedad de tradiciones, a las que dieron una interpretación teológica. Al principio, la transición del Pentateuco a la Historia deuteronomista no conocía ninguna clase de ruptura. Más tarde, sin embargo, los cinco primeros libros fueron vistos y tratados como una entidad independiente. Esta separación tuvo lugar obviamente por la especial significación que la Torá, recibida y transmitida por Moisés, fue adquiriendo con el paso del tiempo. Por tanto, no hay contradicción entre la independencia del Pentateuco y el hecho de haber sido sometido, lo mismo que los libros siguientes, a una revisión deuteronomista. Una y otra cosa corresponden a distintas etapas en la historia del canon del AT.

E. Blum

E. Blum, discípulo de R. Rendtorff, abandona las siglas convencionales J, E, JE, y coincide con su maestro en afirmar la independencia originaria de la historia patriarcal. Pero cuando estudia la composición de los relatos del Pentateuco que vienen después del Génesis distingue dos estadios principales: al primero lo llama *D-Komposition* (K^D) y al segundo *P-Komposition* (K^P).

K^D procede del período inmediatamente posterior al retorno del exilio y es la obra de redactores que trabajaban bajo la influencia de autores deuteronomistas, después de la composición de la historia dtr. Estos redactores heredaron dos grandes complejos narrativos: una edición de Gn 12-50 del período exílico y una narración que puede ser descrita como «Vida de Moisés» desde su nacimiento hasta su muerte (es decir, desde la esclavitud en Egipto hasta el fin de la marcha por el desierto). Esta «Vida de Moisés»

fue compuesta antes del exilio, poco después de la caída del reino del Norte en 722 a.C. K^p introdujo las promesas divinas del Génesis, que conectan la historia patriarcal con el Éxodo y con el resto del Pentateuco (Gn 15; 22,15-18; 24,7; 26,3b-5.24*; Éx 13,5.11; 32,13; 33,1; Nm 11,12; 14,16.23).

Según E. Blum, K^p fue compuesta después de la Historia deuteronomista, pero su carácter literario hace muy improbable que haya sido concebida como una especie de prólogo a dicha historia.

Antes de K^p no existía ninguna conexión entre la historia patriarcal y los relatos de Éxodo-Números sobre la opresión de los israelitas, la salida de Egipto y la travesía del desierto. Es verdad, dice Blum, que algunos pasajes de la historia patriarcal (como la historia de José) presuponen un cierto conocimiento de las tradiciones del éxodo. Sin embargo, es opinión común que la historia de José ha sido originariamente una *novelle* independiente, y el hecho de que los autores de los relatos patriarcales hayan tenido algún conocimiento de otras tradiciones (por ejemplo, la del éxodo) no obliga a afirmar su participación en una obra literaria común. Incluso un pasaje como Gn 46,1-5a, que se refiere a un éxodo de Egipto y a una re-entrada en el país de Canaán, no apunta necesariamente al relato del éxodo que el Pentateuco, en su forma actual, trae a continuación. También de acuerdo con Rendtorff, Blum sostiene que las promesas a los Patriarcas, tan prominentes en el Génesis, han sido incorporadas a Éxodo y Números por editores deuteronomistas y sacerdotales tardíos. Este es un motivo adicional para reconocer que el complejo que comienza en el libro del Éxodo era en su origen independiente de Gn 12-50.

Algunas observaciones críticas

Luego de exponer la teoría de Blum, E. Nicholson añade algunas observaciones críticas. La mayor parte de los especialistas, dice este autor, considera que la historia de José ha sido al comienzo una narración independiente. Sin embargo, hay algo que Blum no tiene en cuenta, y es que este relato, al ser incorporado al contexto de la historia patriarcal, adquiere una nueva función narrativa (una función que no tenía cuando era una narración independiente).

Esta nueva función consiste en que la historia de José, puesta en el marco de la historia que comienza con Abraham, se inserta en una trama que tiene su resolución más allá de ella misma. En efecto, el contexto al que ha sido incorporado describe la migración de Abraham de Mesopotamia a Canaán, reitera la promesa divina a él y a su descendencia (Gn 12,7), relata el nacimiento del hijo y el nieto de Abraham, como asimismo el de los doce hijos de

Jacob, que son los antepasados de las tribus de Israel. La novela de José introduce un cumplimiento en la trama, al describir el vuelco que se produce con la migración de los descendientes de Abraham a Egipto. Al mismo tiempo, el relato de la sepultura de Jacob en Canaán no es el mero desenlace de la historia de José leída como relato independiente, sino que amplía la expectativa del lector hacia lo que viene después. La descendencia de Jacob, en efecto, permanecerá por un tiempo en Egipto, pero luego regresará al país de Canaán, que era la Tierra prometida a sus antepasados.

La tradición yahvista

El escrito yahvista es objeto, desde hace tiempo, de un debate intenso y apasionado. Aunque la teoría clásica daba por sentado que la redacción de J correspondía a la época de Salomón o poco tiempo después, actualmente hay autores que la retrasan hasta el s. VIII o incluso hasta el período postexílico, cuando no niegan la existencia misma del documento yahvista. Esta última posición está asociada al cuestionamiento de la teoría documental en cuanto tal, que hasta hace poco tiempo se aceptaba como una evidencia poco menos que innegable.

El Yahvista y la tradición deuteronomico-deuteronomista (dt/dtr)

Un duro ataque contra la antigüedad de J fue lanzado por Hans Henrich Schmid en su obra *Der sogennante Yahwist* (1976). Él tomó como base el estrato yahvista tal como lo había delimitado M. Noth, e intentó demostrar que un documento con esas características literarias y teológicas no pudo haber sido escrito en la época de Salomón. El método de Schmid consiste en analizar el estilo, el género literario y los temas de los textos yahvistas más importantes, además de las promesas a los Patriarcas. En todos estos casos se hace evidente, según él, que esos textos presuponen el profetismo clásico de los ss. VIII y VII y están relacionados con la teología deuteronomica y deuteronomista.

El relato de la vocación de Moisés, por ejemplo, es un relato estereotipado de vocación profética y presupone los relatos de vocación, aún no estereotipados, de Isaías o Jeremías. Una expresión como *he visto la miseria de mi pueblo* (Éx 3,7) presupone la colectivización del oráculo de respuesta divina al individuo, y un concepto como el de «endurecimiento» (Éx 3,19) no ha sido posible antes de la reflexión sobre el fracaso del ministerio profético de Isaías (Is 6,10). En fin, la problemática de la fe (Éx 4,1.5.8s) tiene detrás de sí un

nivel de reflexión teológica que se alcanzó después de textos como el de Is 7,9. Los temas, los giros idiomáticos y aun los conceptos que aparecen en el relato yahvista de la vocación de Moisés están emparentados con el estilo y la teología de la escuela dt/dtr, y los relatos de la desobediencia en el desierto ilustran la concepción del deuteronomista en Jue 2,11-19: el pecado de Israel provoca la ira de Yahvé; el pueblo castigado clama a Yahvé; Yahvé interviene para salvar a Israel. Los relatos de las plagas de Egipto, la perícopa del Sinaí y las promesas hechas a los Patriarcas confirman este análisis, ya que manifiestan un parentesco profundo con la literatura dt/dtr. Por otra parte, la mayoría de las tradiciones supuestamente fundamentales nunca se mencionan en textos de origen preexílico. El silencio de los profetas de los ss. VIII y VII es en este sentido particularmente elocuente.

Schmid no se pronuncia sobre la relación entre su Yahvista y la historiografía deuteronomista, ni sobre el orden cronológico de estos conjuntos literarios. Pero al situar a J durante el exilio, o poco tiempo antes, lo hace testigo de una corriente teológica que tiene su lugar histórico en el momento del derrumbe de la monarquía y no en el esplendor de la época salomónica.

A esta misma conclusión llega Martin Rose: los textos «yahvistas» del Tetrateuco presuponen la existencia de la Historia deuteronomista. Por tanto, J debe ser posterior a la primera edición de aquella gran obra historiográfica.

Así renace de sus cenizas la tesis de von Rad sobre los credos deuteronomícos. Según Rose, son esos credos históricos los que sirvieron de modelo al Yahvista para su composición del Tetrateuco. Pero esta narración nunca estuvo destinada a ser una obra independiente, porque fue concebida desde el comienzo como preludio a la Historia deuteronomista. De este modo se resuelve de una manera nueva el espinoso problema del final del relato yahvista. M. Noth se preguntaba qué sucedió con los textos del Tetrateuco relativos a la toma de posesión de la tierra por las tribus israelitas. Rose responde que tales textos nunca existieron, porque la narración de Gn-Nm continúa en los relatos sobre la «conquista» que figuran en Jos 1-11.

Para Ernest Nicholson, por el contrario, los argumentos propuestos por H. H. Schmid no son decisivos. Los relatos de Éx 15,22-25a; 17,1b-7; Nm 11,1-3; 11,4-32*; 12,1-15*; 21,4b-9, aunque describen la ofensa cometida por Israel con el consiguiente castigo divino, más el pedido de auxilio y la liberación, no presuponen necesariamente el influjo de la literatura deuteronomista. La adversidad interpretada como castigo de Dios y la liberación considerada como signo de perdón no eran temas exclusivos de la tradición deuteronomista, sino una doctrina común en las religiones anti-

guas. Así parecen mostrarlo, a mediados del s. IX a.C., las primeras líneas de la célebre inscripción de Mesa, el rey de Moab. El reino había caído en manos de opresores a causa de un pecado, y Quemós, su dios, lo liberó de la opresión. Por tanto, no cabe afirmar que la secuencia ofensa-castigo-súplica-liberación es un aporte original del autor deuteronomista, y ni siquiera de un solo autor.

Distintos pasajes del AT (Os 5,15-6,3; 14,1-7; Am 7,1-3.4-6) presentan esta estructura con la casi totalidad de estos elementos. También se puede comparar Nm 11,1-2 con Am 7,4-6:

Una vez, el pueblo se quejó amargamente delante de Yahvé. Cuando Yahvé los oyó, se encendió su ira; el fuego de Yahvé ardió en medio de ellos y devoró el extremo del campamento. El pueblo pidió auxilio a Moisés; Moisés suplicó a Yahvé y se apagó el fuego (Nm 11,1-2).

Yahvé me hizo ver esto:

Él convocaba al fuego para juzgar;

el fuego devoró el gran océano

y estaba por devorar los campos.

Yo dije: «Basta, Yahvé, por favor, ¿cómo subsistirá Jacob? ¡Es tan pequeño!»

Yahvé se arrepintió de eso:

«Tampoco esto sucederá», dijo Yahvé (Am 7,4-6).

¿El fin de la sigla J?

Después de presentar distintos puntos de vista sobre el escrito yahvista, Jean Louis Ska expone sus propias reservas sobre la existencia de un documento tradicionalmente designado con la sigla J.

A pesar de la resistencia de algunos exégetas, dice este autor, resulta cada vez más problemático hablar de una obra yahvista concebida y redactada en tiempos de Salomón. Las razones son numerosas y de peso. Ante todo, la teología de algunos textos atribuidos a J difícilmente podría ser anterior a la predicación de los primeros profetas y a las primeras síntesis de la obra deuteronomíca. De un modo particular, muchos exégetas actuales consideran tardíos algunos textos fundamentales del Yahvista tradicional (como Gn 12,1-4a o la historia de los orígenes en Gn 2,4b-8,22), y en esta misma dirección se orientan los estudios recientes sobre las «promesas patriarcales».

Por otra parte, en tiempos de David y Salomón no hay nada parecido al sentido de la historia y a las técnicas de composición literaria que los defensores de la teoría documentaria creían encontrar en el escrito yahvista. Si J, como piensan algunos críticos, hubiera compuesto su obra antes que los profetas preexílicos, algunas huellas de la misma deberían aparecer en los escritos proféticos, sobre todo cuando estos hablan del pasado de Israel. Pero tales vestigios no aparecen, y el desarrollo histórico de la religión de Israel no invita a poner esa teología en una época tan antigua.

Tampoco resiste a un examen crítico, según Ska, el tan mentado paralelismo entre el Yahvista de la teoría clásica y los relatos de 1-2 Samuel, en especial la historia de la sucesión al trono de David. No solo las teologías de J y de 1-2 Sm tienen pocos puntos en común, sino que las relaciones entre ambos escritos no aparecen con claridad.

Por tanto, concluye Ska, hay serias razones para pensar que J –si ha existido realmente– no es una obra muy antigua. Después del Elohistas, también el Yahvista parece perder consistencia, y su rostro se esfuma cada vez más. De ahí que algunos estudiosos prefieran hablar de «textos no sacerdotales», y quizá algún día la sigla J no sea más un residuo del pasado.

En defensa del Yahvista

A pesar de las objeciones propuestas, hay autores que aún conceden al escrito yahvista el rango principal entre las fuentes escritas del Pentateuco. Para Werner H. Schmidt, por ejemplo, J es el estrato más antiguo, el primero que concibió la idea de una historia universal en cuyo marco Israel posee una función determinada y decisiva. El tiempo de su aparición puede situarse en el período de esplendor salomónico, hacia el 950 a.C. Esta época experimentaba no solamente un florecimiento político y económico, sino también cultural: es la «ilustración salomónica» de G. von Rad, que ofrecía las bases materiales para la composición de una obra literaria y teológica de tal envergadura. Además, la atmósfera internacional (la dependencia de los Estados vecinos y la expansión del comercio) daba ocasión para reflexionar sobre las relaciones de Israel con los otros pueblos.

Entre los argumentos a favor de una fecha temprana, W. H. Schmidt menciona las novedades del primer período monárquico, que incitaron a volver mirada hacia el pasado inmediato y remoto, ya que los relatos del ascenso de David y de la sucesión al trono (1 Sm 16-1 Re 2) son más o menos simultáneos y afines al estrato yahvista. El Yahvista es un escritor de la corte real de Jerusalén. Conoció la edad de oro de la monarquía davídica y el esplendor que rodeaba al trono de Salomón; revela una gran cultura y pone de manifiesto su familiaridad con la «sabiduría» que se cultivaba entre los funcionarios y escribas de la corte salomónica.

W. H. Schmidt encuentra asimismo poco convincentes las objeciones contra la existencia o la antigüedad de la fuente yahvista. No hay necesidad de situar a J en un período posterior, ya que él no presupone el final del gran reino davídico con la división de Judá e Israel, ni la amenaza asiria, ni el mensaje del juicio profético, y menos aún la reforma de Josías, la

centralización deuteronomica del culto y el exilio.

Sin desmedro de las afirmaciones anteriores, W. H. Schmidt admite que se puede prolongar la investigación crítica sobre J. El problema principal consiste en averiguar en qué medida esta fuente ha sido complementada posteriormente con añadidos en los que se sigue utilizando el nombre de Yahvé (como Gn 4,5-26; 6,1-4) y que dañan un poco la cohesión de la fuente escrita. Incluso llega a preguntarse si J ha sido de veras una obra rigurosamente elaborada.

El debate aún está lejos de quedar resuelto. Entre los intentos de encontrar nuevas soluciones parece abrirse camino la tendencia a reconocer que no pocos relatos considerados yahvistas son de una época más reciente. Según estos autores, hay un documento yahvista redactado en la época salomónica, pero este documento tenía una amplitud más restringida que el de la vieja hipótesis documental. El redactor protoyahvista, que se sirvió de materiales más antiguos, parece haberse interesado sobre todo por la cuestión dinástica: el heredero no es el que disponen los hombres, sino el que Yahvé ha designado, aunque sea el hijo menor. Él exalta además los éxitos del imperio davídico-salomónico, como el cumplimiento de las promesas hechas a los Patriarcas, pero critica al mismo tiempo al soberano en la medida en que se dejó seducir por los cultos paganos (Gn 3), multiplicaba las construcciones fastuosas (Gn 11) o sometía a su pueblo a la opresión (Éx 7-11). Por tanto, aquel estrato primitivo provendría de un ambiente bastante libre con respecto a la política.

Una nueva concepción del Yahvista

Para John van Seters, la fuente J se extiende desde la historia de los orígenes hasta la muerte de Moisés. Es una obra unificada y comprehensiva, que recopila y reelabora antiguas tradiciones, orales o escritas, a fin de constituir un conjunto literario de una cierta extensión. Las genealogías, los itinerarios y las agrupaciones temáticas sirven para estructurar el conjunto. Pero el escrito yahvista nunca fue concebido como una historia independiente, sino como introducción a la historia nacional deuteronomista.

Por el hecho de ser una compilación, la obra del Yahvista tiene un carácter «redaccional». Pero no por eso deja de constituir un todo coherente, aun en las instancias en que es perceptible la yuxtaposición y la «costura» de materiales preexistentes.

A fin de explicar la presencia en la obra yahvista de estratos presacerdotales o de términos y conceptos deuteronomistas, algunos intérpretes afirman la existencia de varios redacto-

res. Van Seters piensa, por el contrario, que su concepción del único Yahvista, presacerdotal y posdeuteronomico, hace innecesario postular el concurso de múltiples redactores.

Este relato yahvista, que incluye la historia primitiva, las leyendas de los Patriarcas y la vida de Moisés, es la obra de un antiguo israelita (o más precisamente, de un judaíta) que vivió entre los deportados a Babilonia. De ahí que en el escrito se perciba una doble influencia: por una parte, el autor estaba versado en las tradiciones sapienciales, proféticas e históricas de su pueblo, tal como se las podía conocer en aquellas circunstancias; por la otra, también experimentaba la influencia de su medio ambiente. Esta influencia se advierte, entre otras cosas, en su posición frente al horizonte cosmopolita del imperio babilónico. Por eso la obra del Yahvista, concebida como prólogo y expansión de la tradición nacional deuteronomista, modifica en aspectos significativos la perspectiva del Deuteronomio, especialmente su acentuado nacionalismo.

El Deuteronomio casi no da detalles sobre la salida de Egipto. Dice que los israelitas fueron oprimidos por el Faraón y que Yahvé los liberó con «mano poderosa y brazo extendido», en medio de grandes «señales y prodigios». Esta descripción general recibe una elaboración precisa por parte del Yahvista: los «signos y prodigios» inspiran la serie de plagas (desconocida por Dt), y la liberación final se realiza en el paso del mar. Dt no menciona el papel de Moisés en estos signos y prodigios, sino que se refiere únicamente a la acción de la divinidad.

La teología de J, sigue diciendo van Seters, produjo un fuerte impacto en el mensaje profético del llamado Deuteroinaías. Ella abrió paso al estricto monoteísmo de aquel profeta y a una corriente de tradición más humanista y universalista dentro del judaísmo, en la línea de Amós y de la tradición sapiencial. Las promesas de Dios a los Patriarcas se convirtieron por primera vez en un motivo de esperanza para los exiliados. El fin del exilio se interpreta como un segundo éxodo —esta vez sin apremios—, y el retorno a la Tierra prometida se lleva a cabo milagrosamente a través del desierto, bajo la conducción de Yahvé, el redentor de Israel. El tema de la creación, de primordial importancia en el Deuteroinaías, da a su mensaje profético una perspectiva universal semejante a la del Yahvista. Yahvé tiene poder para salvar a su pueblo porque es el Creador del mundo y el Señor de la historia. Por eso el profeta evoca el tema del paso del mar y lo asocia por primera vez al hecho de la creación.

Es verdad que el Deuteroinaías no habla de un segundo Moisés. Sin embargo, él mantiene como J la democratización de la alianza real (Is 55,4-5) y asigna a su pueblo la condición de líder entre las demás naciones. Así, en los cán-

nicos del Servidor sufriente (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12), Israel aparece personificado con los mismos rasgos reales y proféticos que el Moisés del Yahvista.

J. van Seters cree encontrar semejanzas notables entre el Yahvista y algunos antiguos historiadores griegos como Herodoto. Uno y otros practican una historia de «anticuario», que consiste en entretener y estructurar creativamente los materiales dispares que han recogido y en dar, mediante tal procedimiento, un sentido de unidad a obras literarias de considerable extensión y complejidad. Sin embargo, esta aproximación choca con dos graves objeciones⁴.

Es verdad, en primer lugar, que en tiempos del exilio Israel se abrió a la influencia de su nuevo medio ambiente. Pero Herodoto escribía para salvar del olvido las acciones de los hombres y las obras admirables realizadas por griegos y bárbaros, prestando especial atención a las causas de las guerras entre unos y otros. El relato yahvista, en cambio, trata de mostrar cómo Dios fue disponiendo los acontecimientos para hacer que la descendencia de Abraham llegara a ser su pueblo.

La segunda objeción se plantea a partir de la cronología. Hay indicios, en efecto, que atestiguan la presencia de escribas oficiales griegos en la administración persa hacia el 500 a.C. Pero no puede decirse lo mismo del s. VI, es decir, del período babilónico. Por tanto, un judaíta exiliado en Babilonia pudo adquirir un cierto conocimiento de la religión y los mitos mesopotámicos, pero difícilmente pudo tener acceso a las obras historiográficas griegas mencionadas por van Seters. De ahí que ni el género de la antigua *historia* griega ni la tradición de anticuario ofrezcan una analogía creíble con el relato yahvista.

Un Yahvista reducido

A pesar de las múltiples críticas y objeciones que se han expuesto, J. Vermeylen defiende la existencia de un yahvista reducido, que se fue expandiendo con el paso del tiempo. Sobre esta base, él propone varios «motivos» propios de esta tradición:

1. *El menor, preferido al mayor.* Gn 4,1-5 señala la elección divina de Abel, el menor, en lugar de Caín, el mayor. A pesar del asesinato, Caín no priva a su hermano de su posición privilegiada: aun muerto, Abel se hace oír por Yahvé, mientras que Caín es expulsado de la tierra fértil (Gn 4,8-10.12b.16a).

La historia de Abraham (Gn 12-15*) tiene como resorte el motivo del hijo heredero introducido en Gn 15,3-4. Por su unión con Agar, al patriarca le nace un primer hijo, Ismael. Pero este es expulsado (16,1-2.4-8.11-12*) y el heredero será Isaac, el menor (18,1-14; 21,1-3)⁵.

Ese mismo tema se pone de relieve hábilmente en la historia de Esaú y Jacob. J introduce el motivo de la lucha entre los dos hermanos desde el seno materno (Gn 25,22), con la interpretación puesta en labios de Yahvé: *El mayor servirá al pequeño* (v. 23b).

La oposición mayor-menor se vuelve a encontrar en el episodio del robo de la bendición, con las palabras dirigidas a Jacob: *Sé el señor de tus hermanos...* (v. 29), y a Esaú: *A tu hermano servirás* (v. 40b). Estas palabras se verán confirmadas por la promesa de la asistencia divina a Jacob, cuando huye de Esaú, que intenta matarlo (escena del sueño en Betel: 28,10.12a.13a.15a.16.18-19a).

Es también J quien introduce el tema de las dos esposas, desarrollado en Gn 29-30*: Jacob ama a Raquel, la hija menor de Labán, y la pide en matrimonio (29,18-20); pero Labán lo engaña y le entrega a la hija mayor Lía (vv. 21-23.25-26). A pesar de todo, Jacob consigue casarse también con Raquel. Lía le da varios hijos (vv. 31-35*), mientras que Raquel es estéril, y habrá que esperar hasta el fin de la historia para que ella tenga un hijo (30,23-24). Así, a pesar de todos los obstáculos, es la menor, la amada, la que había sido elegida desde el principio y la que termina por triunfar (cf. 1 Sm 18,17-27).

En Gn 37, J introduce al menos el primer sueño de José, que habla de una predestinación del hijo de la vejez de Israel (v. 3) para dominar sobre los hermanos mayores; a pesar de los esfuerzos de estos últimos por eliminar al héroe (vv. 18-35), lo preanunciado en el sueño se realizará en Gn 41,6. La pregunta de los hermanos en Gn 37,8 lleva implícita una referencia a la supremacía de David: *¿Será que vas a reinar sobre nosotros o que vas a tenernos dominados?*

Todo el cap. 38 es una inserción de J en la trama del relato más antiguo. La «historia de la sucesión de Judá» es en muchos aspectos comparable a la «historia de la sucesión de David» (2 Sm 11-20; 1 Re 1-2), con la muerte de los dos primeros hijos y la unión ilegítima de la que nació el heredero. Al final aparece el tema de los hermanos gemelos: Zéraj, marcado por el cordón escarlata, era el mayor y normalmente debía ser el primero en nacer, pero se le antepone su hermano Peres, el antepasado de David (vv. 27-30).

Este mismo giro inesperado se narra en la escena de la bendición de los dos hijos de José (Gn 48*). La mano derecha de Israel debía apoyarse sobre la cabeza de Manasés, el hermano mayor, pero el patriarca cruza las manos intencionalmente y declara a propósito de Manasés: *Su hermano menor será más grande que él* (v. 19).

2. *El límite impuesto a la condición humana.* El ser humano nunca podrá superar su condición de ser mortal y limitado. En Gn 2-3,

el redactor opone el centro a la periferia. Puestos en el jardín de Edén, el hombre y la mujer tienen vedado el acceso al árbol que está en el centro. Pero ellos traspasan el límite impuesto por la prohibición divina y pretenden llegar a ser como dioses (Gn 3,5). Así descubren su «desnudez» y son expulsados del jardín (3,23-24).

En antiguo relato de la torre de Babel (Gn 11,1-9*) expresa una vez más la finitud de la condición humana. La humanidad proyecta construir una torre cuya cima llegue hasta el cielo (v. 4), pero ese intento está abocado al fracaso más estrepitoso. El relato condena el proyecto del pueblo que pretende «hacerse famoso». Pero lo que la humanidad no puede alcanzar por sí misma, Dios se lo concederá a Abraham por pura gracia: *Engrandeceré tu nombre* (Gn 12,2).

J se complace en destacar la oposición entre la radical impotencia humana y el absoluto dominio de Yahvé. Antes de condenar al fracaso la pretensión de los constructores, Yahvé dice irónicamente de la humanidad concentrada en Babel: *Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible* (Gn 11,6). Como contrapartida, un poco más adelante se encuentra, sin ningún dejo de ironía, la afirmación teológica fundamental: *¿Es que hay algo imposible para Yahvé?* (18,14).

3. *La inútil rebeldía contra el jefe elegido por Yahvé.* Es en la historia de Moisés donde más se desarrolla este tema. Desde su nacimiento, Moisés se ve amenazado de muerte por el Faraón (Éx 1,22), pero la hija del Faraón lo salva de las aguas y lo introduce en la corte de Egipto (Éx 2,1-3.5-6a.10b).

Moisés interviene en un altercado entre israelitas (2,11-14) y tiene que huir a Madián (vv. 15b-22a). Allí se le aparece Yahvé en la zarza ardiente (3,1-4*) y le confía la misión de liberar a su pueblo (3,7a*.16-17a*).

Moisés prevé las objeciones que le van a presentar sus compatriotas. Yahvé le confiere el poder de realizar signos milagrosos y le da a su hermano Aarón como portavoz: así él se manifestará a la vista de todos como depositario de un poder divino (4,1-4*.6-7.10-16*.27-30*), y el pueblo quedará impresionado (4,31b). En el camino, Moisés se ve asaltado por un demonio del desierto (?), pero lo vence con la circuncisión (4,24-26a). (Cf. el combate nocturno de Jacob en Gn 32,23-32*.)

La autoridad de Moisés es cuestionada de nuevo en Mará (Éx 15,22-25a) y luego en Refidim (17,1-6*). En cada ocasión, él recibe un signo de confirmación. Nótese aquí la importancia del bastón (o del cetro) como símbolo de poder (15,25a; 17,5-6*, cf. 4,2-4).

El fracaso de las rebeliones contra Moisés aluden veladamente al carácter intangible del monarca davídico. Cualquier intento de eliminar al elegido de Yahvé está condenado al fra-

caso. Así lo muestra, por ejemplo, la historia de José: sus hermanos lo vendieron a unos caravaneros y estos lo llevaron a Egipto, abriéndole así la posibilidad de llegar al poder que le habían presagiado sus sueños.

El poder concentrado en manos de Jacob, José o Moisés se obtuvo por medio de manobras poco honestas (Gn 27*) o en circunstancias fortuitas. Pero el relato yahvista ve más allá de las apariencias. Detrás de lo que parece una mera coincidencia, está la acción misteriosa de Yahvé, como alcanza a verlo Jacob en Betel: él creía encontrarse en un lugar cualquiera, pero Yahvé se le aparece en sueños (Gn 28,10-12a.13a.15a) y él tiene que exclamar: *Yahvé está en este lugar y yo no lo sabía* (v. 16).

La tradición elohísta

El documento elohísta es el más controvertido de todos. En general, se atribuían a E los textos o fragmentos que no podían ser incluidos en J o P, de manera que allí se concentraban los restos irreductibles a las otras fuentes. Sin embargo, se han planteado serias dudas sobre la fecha de composición, el lugar de origen e incluso la existencia de esta fuente.

Ya hemos indicado que no se ha podido llegar a un acuerdo sobre el comienzo de E. Algunos exégetas lo sitúan en Gn 15, pero este capítulo, que no emplea el nombre divino *Elohîm*, reúne tradiciones antiguas y recientes, y la paternidad de las fuentes y sus fragmentos resulta dudosa. Aun cuando se pueda descubrir en Gn 15 algún rastro de E, su punto inicial es incierto. Solo en Gn 20-22 se encuentran textos con características comunes, que podrían fundamentar la hipótesis de una fuente o, por lo menos, de una serie de relatos provenientes de un mismo ambiente. En cambio, los otros pasajes atribuidos a la fuente elohísta no tienen muchos elementos comunes y es difícil ver conexiones entre ellos. Por tanto, resulta problemático hablar de una «trama» o de un «proyecto» teológico del relato elohísta.

También se han vuelto problemáticos el lugar y la fecha de composición de E. En la teoría documentaria clásica se situaba a E en el reino del Norte, y por esta razón se veían o buscaban relaciones entre la fuente elohísta y los profetas Elías y Oseas. Sin embargo, en los relatos de 1 Re 17-21 Elías aparece como el campeón de una reacción religiosa contra el culto de Baal y en favor del culto de Yahvé, no de Elohîm. Esto mismo vale en cierta medida para Oseas, que raramente usa el nombre divino Elohîm.

Para resolver estas dificultades se han propuesto diversas explicaciones. Algunos niegan la existencia del documento elohísta y sostienen que los textos atribuidos a E pertenecen en realidad a J, o son un añadido de origen

deuteronomista; otros hablan de una serie de relatos paralelos a J y transmitidos durante mucho tiempo en forma oral, antes de ser incorporados a la obra del Yahvista. En cambio, los que proponen otro modelo de formación del Pentateuco prefieren considerarlos como una serie de «complementos» puntuales, fruto de una redacción que no quería perder nada de las tradiciones antiguas.

A pesar de ser un tema tan debatido en el aspecto literario, histórico y teológico, hay exégetas que aún encuentran razones para reconocer al Elohistas como un redactor independiente. Werner H. Schmidt, por ejemplo, no duda en afirmar que los puntos inseguros, especialmente en Éx y Nm, no invalidan las razones de diverso tipo que inclinan sostener la independencia originaria del Elohistas. Aunque a veces se lo presenta como un mero «reeditor» o complementador de la obra Yahvista, E no parece estar vinculado en sus comienzos a J ni haber dependido de él, como habría sido el caso si se tratara de una simple reelaboración. W. H. Schmidt descubre además especiales nexos y conexiones entre las diversas partes del documento.

El autor elohísta no distingue, como lo hará más tarde el escrito sacerdotal, diversos períodos en la revelación de Dios. Es verdad que en Éx 3,14 se introduce el nombre *Yahvé*, interpretado seguidamente con la frase *Yo seré el que seré* (o *soy el que soy*). Pero luego se mantiene regularmente (quizá con algunas excepciones) el nombre *Elohîm*.

W. H. Schmidt reconoce que no es fácil explicar por qué el autor elohísta designa a Dios con el nombre *Elohîm* y no con el nombre propio *Yahvé*, precisamente en el reino septentrional, alrededor del 800 a.C., cuando se asistía a un duro enfrentamiento entre Yahvé y Baal. La razón que él considera más probable es la intención de subrayar la trascendencia de Dios y de afirmar, al menos indirectamente, un cierto universalismo: Yahvé, el Dios de un pueblo particular como Israel, es Dios sin más.

Este bosquejo de universalismo se percibe también en varios textos que hablan del *temor de Dios*. Con esta expresión, las tradiciones elohístas se refieren a una rectitud moral que no es privilegio exclusivo de Israel, sino que también se encuentra en algunos extranjeros. Un buen ejemplo lo ofrece el relato de Gn 20,1-19, donde el rey pagano demuestra ser un modelo de *temor de Dios*, en contra de las expectativas de Abraham (v. 11). También por temor a Dios las parteras se niegan a obedecer la orden de matar a los niños israelitas recién nacidos (Éx 1,17.21) y realizan de ese modo, sin saberlo, el designio de Dios de *mantener con vida a un gran pueblo* (Gn 50,20). El *temor de Dios* es asimismo la cima del relato de Gn 22,1-19. Esta leyenda cultural sobre la sustitución

ción del sacrificio de niños por un sacrificio animal, de origen presiraelita, es interpretada por el Elohistas como una prueba de fe (*Dios puso a prueba a Abraham*, v. 1), y el patriarca, una vez superada la prueba, recibe la aprobación divina: *Ahora sé que temes a Dios, porque no me has negado ni siquiera a tu hijo único* (v. 12; cf. Gn 42,18; Éx 1,17.21; 18,21; 20,20).

También Jacques Vermeulen afirma que sin lugar a dudas se puede hablar de textos de tipo elohista. Tales textos usan el nombre Elohim y presentan características estilísticas y teológicas comunes, pero hay que renunciar a la idea de un documento E independiente de J y expresión de una tradición oral antigua: los materiales del tipo E no forman una historia completa y suponen, en todo momento, el conocimiento del relato yahvista. Más vale, entonces, hablar de «complementos E», que recogen los viejos relatos J y los amplían a la luz de la teología «nueva» del gran profetismo.

En cuanto a la fecha de redacción de los complementos elohistas, Vermeulen se aparta un poco de la opinión más difundida. Aunque habitualmente la composición de E se sitúa en el reino septentrional, a comienzos del s. VIII y en relación con el movimiento profético de Elías y Eliseo (s. IX), él afirma que la teología elohista lleva bien marcado el sello del pensamiento profético «clásico», que no aparece antes de Amós. Por consiguiente, la redacción no pudo haberse realizado antes del 750. Su lugar de origen parece haber sido el reino de Israel (cf. Gn 28,20-22; 31,13; 35,1.7 y el papel que se atribuye a Rubén en Gn 37). Pero no se puede contar con argumentos realmente decisivos.

En opinión de este mismo autor, los relatos elohistas son menos numerosos de lo que con frecuencia se ha pretendido. Según él, habría que mencionar los siguientes:

Gn 20,1-18* *Abraham con Abimelec*. En el relato yahvista (Gn 26,1-11), Abraham miente al decir que Sara no es su esposa sino su hermana; E se preocupa por señalar que no mintió realmente (v. 12) e insiste en la buena conciencia de Abimelec (vv. 5-6).

21,8-21* *La expulsión de Agar y de Ismael*. J (16,1-14) hablaba de la arrogancia de Agar y de los malos tratos que le inflige Sara, con la complicidad de Abraham; en E, Abraham siente escrúpulos (v. 11) y despide a Agar sin violencia cuando Dios se lo ordena (vv. 12-14). Sara no pone la mano sobre su esclava, sino que se contenta con exigir justicia para su hijo Isaac (v. 10).

21,22-34* *Acuerdo entre Abraham y Abimelec*. E elimina toda alusión al odio de Abimelec (cf. 26,27: J) y hace resaltar la fidelidad de Abraham.

22,1-19* *La prueba de Abraham*. La orden de sacrificar a Isaac es una prueba. Abraham es fiel a Dios hasta el punto de renunciar a su hijo único; de ahí la sentencia divina: *Ahora sé que eres temeroso de Dios* (v. 12).

25,29-34* *Esaú cede sus derechos de primogénito*. El relato elohista justifica el robo de la bendición (27,1-40*: J). Esaú había renunciado a su

derecho; en realidad, Jacob no robó nada a su hermano.

28,20-21* *El voto de Jacob* (comentario a los vv. 10-19*: J).

31,11-13* *La orden de regreso* (cf. v. 3: J).

35,1.7* *El cumplimiento del voto*.

37,3b *La túnica de manga larga* (añadido al texto antiguo).

37,19-25a *Rubén salva a José haciéndolo arrojar en una cisterna*. Según E, Rubén no se contenta, como Judá (vv. 26-27), con librar a José de la muerte vendiéndolo a los mercaderes nómadas; quiere devolverlo a su padre (vv. 21-22) y se aterra cuando encuentra que la cisterna está vacía (vv. 29-30).

37,28a.29-36 *Los madianitas recogen a José y sus hermanos llevan la noticia a Jacob*.

39,7-20 *José es encarcelado*. E subraya la elevada calidad moral de José: si él se encuentra en la cárcel, es por haberse negado a pecar contra Dios (v. 9).

40,1.3b.5b.7*.8*.15 *Añadidos al relato pre-J de la interpretación de los dos sueños de los funcionarios del Faraón*.

41,12*.14* *Añadidos al relato pre-J de la interpretación de los sueños del Faraón*.

46,2-5* *Promesa de Dios a Jacob* (comentario al relato de J).

Éx 1,15-20* *Las parteras desobedecen a la orden del Faraón*. E destaca el heroísmo de las parteras, que «temían a Dios» (v. 17) y por eso desobedecieron las órdenes injustas del faraón.

2,4.6b-10a *Añadidos al relato J del nacimiento de Moisés*.

3,1b*.4b.6a.10*; 4,18 *Añadidos al relato J del envío de Moisés*. E subraya la disponibilidad de Moisés (v. 49) y lo presenta como el educador de su pueblo en el camino de la fidelidad y como el transmisor de la Ley divina.

13,17-18a *La ruta del desierto* (cf. vv. 21-22: J).

18,1-27* *Jetró y la institución de los Jueces*.

19,2b-3a.16ab-17a.19 *La teofanía en la montaña santa*.

20,1-21* *El don del Decálogo y el temor del pueblo*.

31,18*; 32,15-16* *El don de las Tablas, con el texto del Decálogo*.

A este breve inventario habría que añadir quizá otros pasajes de la historia de José (Gn 37-50) y del libro de los Números.

El Deuteronomio

El descubrimiento del Libro de la Ley en el templo de Jerusalén. La historia de la formación de este libro es tan controvertida como la de los otros libros del Pentateuco. Sin embargo, parecería que hay un punto seguro: el «Libro de la Ley» encontrado en tiempos de Josías, rey de Judá, y ligado a la reforma religiosa del año 622 a.C. Si damos crédito a 2 Re 22-23, ese descubrimiento habría tenido lugar mientras se realizaban reparaciones en el templo de Jerusalén. Al enterarse de su contenido, el rey rasgó sus vestiduras y envió unos delegados

para que consultaran al Señor acerca de las palabras del libro. Los emisarios se presentaron ante la profetisa Jilda y ella respondió con dos oráculos: el primero se refería a la desventura de Jerusalén y de sus habitantes; el segundo, a la ventura del rey. Luego Josías reunió a todo el pueblo, les leyó el libro, e hizo una alianza en la que se comprometía a observar, junto con su pueblo, todos sus mandamientos. A continuación emprendió una vasta reforma política y religiosa en todo su reino.

A comienzos del s. XIX, en un estadio muy incipiente del análisis crítico del Pentateuco, De Wette afirmó la vinculación existente entre este «Libro de la Ley» y el Deuteronomio. Esta identificación tuvo muy pronto amplia aceptación, hasta el extremo de ser considerada como el «punto arquimédico» en el estudio de la formación del Pentateuco (Otto Eissfeldt).

A partir de entonces, los estudiosos de la Biblia han asociado el libro del Deuteronomio a la «reforma de Josías», llamada habitualmente «reforma deuteronomica». Conviene dejar claro desde el comienzo, sin embargo, que este «Libro de la Ley» no coincidía exactamente con el Deuteronomio en su forma actual, sino que comprendía únicamente (quizá con algunas omisiones) el «Código deuteronomico» de los caps. 12-26. En cuanto a los capítulos que rodean este núcleo legislativo, provienen sin duda de los últimos redactores en tiempos del destierro.

El Deuteronomio y la reforma del rey Josías. Como podía esperarse, la idea de la relación entre la reforma de Josías y el Deuteronomio ha sido objeto de distintos cuestionamientos. La centralización del culto en base al *Libro de la Alianza* es considerada por algunos autores (E. Würthwein, por ejemplo) como una ficción histórica inspirada en un programa deuteronomista de tiempos del exilio. Otros ponen en duda la existencia de un Deuteronomio originario, previo a la reforma, y asignan al libro un origen postexílico. En esta última línea, H. D. Hoffmann habla de un Deuteronomio postexílico y sostiene que la narración de 2 Re 22-23 le inventa una «prestigiosa etiología», pero no refiere nada de lo acaecido en tiempos de Josías. Es decir, el descubrimiento del libro en el Templo no es un acontecimiento histórico, sino una invención del historiador deuteronomista para atribuir al Deuteronomio un origen memorable. Si el relato tiene un núcleo histórico, habría que reducirlo al reconocimiento y apoyo oficial que el movimiento deuteronomista obtuvo por vez primera durante el reinado de Josías. Según H. D. Hoffmann, no es mucho más lo que se puede indicar al respecto.

Si estas posiciones fueran ciertas, el descubrimiento del «Libro de la Ley» en el templo de Jerusalén dejaría de ser el «punto arquimédico» en la crítica del Pentateuco. Sin embar-

go, no faltan autores que proponen argumentos para corroborar la tesis tradicional. Entre los argumentos aducidos se pueden mencionar los siguientes:

Desde la reforma de Josías hasta la última redacción de la obra histórica deuteronomista (alrededor de 560 a.C.) pasaron unos seis decenios, de modo que aún podían vivir algunos testigos de los acontecimientos. Por eso es difícil pensar en una pura invención, sin ninguna base en la realidad histórica. Además, la prematura muerte del rey Josías le impidió completar la reforma emprendida, y este fracaso puede considerarse un dato a favor de la historicidad.

El escrito sacerdotal presupone como un hecho obvio la centralización del culto en el templo de Jerusalén. Esta convicción sería impensable si existía solamente el postulado deuteronomico y no la realidad histórica de la reforma, que fue mucho más allá de las reformas anteriores y eliminó los otros santuarios de Yahvé. Del mismo modo, la marcha de los peregrinos desde Samaría al templo de Jerusalén en ruinas (Jr 41,4-5) se explica mejor si la reforma de Josías logró imponer la centralización del culto también al norte de Judá.

Estas y otras consideraciones sugieren que lo más prudente es retener, al menos provisionalmente, la cronología tradicional. En cuanto a la reforma de Josías, es probable que haya pasado por dos etapas. Al principio, el rey y sus consejeros intentaron liberar el culto yahvista de los elementos asirios. Por tanto, el descubrimiento del Deuteronomio no habría introducido la reforma, sino que habría señalado una nueva meta a la obra ya comenzada.

La formación del Deuteronomio. Si el Deuteronomio, en su forma primitiva, fue descubierto durante la restauración del templo de Jerusalén, quiere decir que tuvo una prehistoria anterior a ese hallazgo y a su influencia en tiempos de Josías. La reconstrucción detallada de esa prehistoria y de su desarrollo ulterior resulta problemática, pero está claro que debe explicarse con la hipótesis de diversos complementos. Por otra parte, el proceso de formación resulta inteligible solamente si la composición del libro no se atribuye a un único autor, sino a toda una escuela. Más precisamente, cabe distinguir una «escuela deuteronomica» y una posterior «escuela deuteronomista». El lenguaje semejante o idéntico muestra que ambas escuelas están relacionadas, de manera que su influencia comienza antes del exilio y se prolonga luego en la era exílico-postexílica.

Cabe preguntar, asimismo, qué partes comprendía el Deuteronomio primitivo (el denominado «documento del templo») y cómo se convirtió en la obra actual.

El relato de 2 Re 22,8 habla de un *Libro de la Ley*. Pero el Dt actual contiene mucho más

de lo que indica ese título; por ejemplo, los relatos y los extensos discursos parenéticos. La acumulación de títulos (1,1; 4,44-45; 6,1; 12,1; 28,69; 33,1) indica además que el Dt no es obra de una sola pieza. De ahí que la crítica literaria, aunque con muchas reservas, haya propuesto un desarrollo que incluye por lo menos tres estadios:

1) El Deuteronomio primitivo debe localizarse, de modo prevalente, aunque no exclusivo, en la sección legislativa (12-15). Esta antigua compilación consta a su vez de pequeños cuerpos legales y de adiciones interpretativas. Su idea principal es la centralización del culto.

Situadas en el amplio horizonte de los códigos legales del antiguo Cercano Oriente, las leyes del Dt cuentan con numerosos antecedentes formales y temáticos. Los más próximos se encuentran en el Código de la Alianza (Éx 20,22-23,19), el más antiguo de los cuerpos legislativos del AT. Casi la mitad de las leyes deuterónicas tienen algún antecedente en el Código de la Alianza, y las coincidencias abundan más en la primera parte. Lo más probable es que Dt 12-26 dependa de Éx 20,22-23,19; de no ser así, habría que pensar en una fuente común.

De cualquier manera, las semejanzas no eliminan las diferencias. Mientras que el Código de la Alianza se presenta como una Palabra de Dios a Moisés, el Código deuterónico es una ley predicada por Moisés al pueblo.

2) Una redacción deuterónica, que podría situarse en la época de Josías, reelaboró las leyes y les añadió la introducción de Dt 5-11 y quizá también partes de 27-28.

3) La redacción posterior al exilio de 587 a.C. aporta nuevos complementos al cuerpo legislativo, en las disposiciones sobre el rey y sobre los profetas (17,18; 18,19-22) y en los discursos preliminares (5-11). Sobre todo, agrega el contexto externo Dt 1-4 y 29-30. Estos distintos apéndices no proceden de una sola mano, y aún se podrían distinguir estratos más antiguos y otros más recientes. Tales apéndices están relacionados con la integración del libro en la obra histórica deuteronomista.

La hipótesis de un Pentateuco deuteronomista. La reconstrucción histórica anterior daba por supuesto que el libro del Deuteronomio constituye un bloque extraño al resto del Pentateuco. De hecho, M. Noth formulaba aquel consenso prácticamente unánime cuando escribía que «en Génesis-Números no hay ningún signo editorial deuteronomístico». Sin embargo, también este punto ha sido cuestionado, más recientemente, entre otros por H. H. Schmid y Rolf Rendtorff.

Según el primero, el bloque Génesis-Números es una expresión sistemática de la teología deuterónica, una teología mucho más desarrollada que cualquiera otra que hubiera sido posible en cualquiera de los períodos preexili-

cos propuestos para el Yahvista. Rendtorff, por su parte, sostiene que Génesis-Números nunca tuvo existencia como obra independiente. Más bien hay que pensar que fue compuesto deliberadamente como una introducción a la «Historia deuteronomista» ya existente. Esto explicaría no solo su sello deuterónico sino también su conclusión abrupta, pues carece de un relato de la instalación de Israel en Palestina.

Los estudios de estos y otros investigadores parecen haber demostrado que la influencia «deuterónica» en Génesis-Números es más profunda de lo que se había pensado antes. Pero se duda de que haya pruebas suficientes para defender la hipótesis de una *edición* deuterónica de ese conjunto de libros. Para demostrar que el Pentateuco en su forma final es una obra básicamente deuterónica, sería necesario demostrar (cosa que aún no se ha logrado) que el material que contiene ha sido compuesto y editado en su totalidad de acuerdo con un plan global y consistente, y que tiene una estructura totalmente en consonancia con la teología deuterónica.

Intenciones teológicas. Lo ideal sería indagar las intenciones teológicas del Deuteronomio en cada etapa de la formación del libro. Pero, salvo algunas excepciones, aún no se ha logrado reconstruir paso a paso ese proceso de formación, y por lo tanto tampoco se pueden distinguir con alguna seguridad los distintos estadios de su desarrollo teológico. Por otra parte, es preciso evitar dos extremos. Ante todo, el de subrayar demasiado las diferencias, cuando en realidad las adiciones se atienen muchas veces al tesoro tradicional en el lenguaje y en los conceptos. Y a la inversa, un tratamiento sincrónico puede dar una idea demasiado unitaria del libro.

El Dt ha sido el primero en desarrollar expresamente la teología de la elección. Yahvé eligió a Israel para que fuera *su pueblo y su propiedad exclusiva entre todos los pueblos de la tierra* (7,6). El motivo de esta elección no ha sido la grandeza de Israel, que no era el más numeroso sino el más insignificante de todos los pueblos. Se trata de una elección gratuita, que tiene su único origen en el libre amor de Dios: *Por el amor que les tiene, y para cumplir el juramento que hizo a tus padres, Yahvé los hizo salir de Egipto con mano poderosa y los libró de la esclavitud y del poder del Faraón, rey de Egipto* (7,8).

Según el Dt, la sucesión lógica es amor-elección-liberación. Israel es invitado a recordar su historia —el éxodo, la travesía del desierto y la entrada en la Tierra prometida (cf. 26,1-11)— y a reconocer en cada acontecimiento del pasado un signo del amor de Yahvé. El éxodo presupone la elección y abre un espacio de libertad para que el pueblo pueda poner en práctica el mandamiento principal: *Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas* (6,4).

Otra característica de la teología deuteronomica es la reiterada insistencia en la unidad, referida a Dios, al culto, al santuario y al pueblo. Esta insistencia deja entrever que en todos esos aspectos no se había conseguido la unidad deseada. De ahí que uno de los objetivos que se proponían conseguir los autores del Dt haya sido precisamente el logro de una perfecta unidad. Hasta aquel momento, Israel no poseía una tradición religiosa plenamente unificada. Existían más bien distintas tradiciones locales, que compartían elementos comunes, pero sin llegar a una completa integración. De ahí que las ideas rectoras del Dt se puedan definir en unas pocas palabras: *un Dios, un pueblo, un santuario, una alianza, una tierra*.

Un Dios. Hasta donde llegan nuestros conocimientos, no hubo en todo el ámbito del antiguo Oriente ningún Dios que reclamara ser adorado en forma exclusiva. Además del dios al que estaban particularmente dedicados, los pueblos y los individuos podían venerar a otros dioses. La exigencia de no tener otro dios fuera de Yahvé es un hecho único, sin parangón en un ambiente como el de Canaán, Mesopotamia o Egipto, poblado de las divinidades más diversas.

El *Shemá* (así llamado por la primera palabra de Dt 6,4-5: «¡Escucha...!») se abre con un imperativo seguido de un vocativo. El vocativo («Israel») confiere a la fórmula el carácter de una apelación. Israel es invitado a escuchar que *Yahvé es uno*. A esta afirmación fundamental de la fe israelita debe corresponder la actitud de Israel respecto de su Dios. Si Yahvé es uno y es el Dios de Israel (*tu Dios*), el pueblo ha de amarlo con un amor único e indiviso: *con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas* (v. 5).

En tiempos del Deuteronomio no era algo banal o superfluo decir que *Yahvé es uno*. Un pueblo que veneraba a su Dios en numerosos santuarios corría el riesgo de disolver a Yahvé en una entidad vaga y multiforme, como ocurría con los «baales» de los pueblos cananeos. De hecho, las divisiones de Baal eran tan numerosas como sus títulos, de acuerdo con los santuarios donde se le rendía culto: Baal de Peor, Baal del Hermón, Baal Berit de Siquem, el Baal de Samaría, el Baal del Carmelo. En este contexto, no solo resulta comprensible la ley que establecía la unidad del santuario, sino que también se proclamara –en un tono más bien polémico– la unidad de Yahvé.

Amor, temor, reverencia y obediencia se colocan en una misma línea como actitudes básicas de todo israelita respecto de su Dios. Amar a Dios significa serle fiel (cf. 7,9; 11,1; 30,20), cumplir sus mandamientos y servirlo de todo corazón en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva (cf. 11,22; 19,9).

Un santuario. La idea de la centralización del culto se expresa en el Dt con fórmulas di-

ferentes: *el lugar que Dios elija o el lugar que Dios elija para poner allí su Nombre*. Pero ¿a qué lugar o santuario se refiere en concreto esta disposición? La expresión queda sin especificar en el Deuteronomio primitivo, y, en principio, podría referirse a distintos santuarios (Siló, Gabaón o incluso Jerusalén). De todas maneras, los textos deuteronomistas del libro de los Reyes señalan expresamente el templo de Jerusalén como lugar elegido por el Señor. Es probable que también la ley deuteronomica se refiera a ese templo. Pero dicha legislación, al ser presentada como un discurso de Moisés antes de la entrada de los israelitas en la Tierra prometida, no podía mencionar explícitamente el santuario de Jerusalén, cuya construcción se llevó a cabo en tiempos de Salomón.

Una alianza. La alianza (*berít*) como expresión de las relaciones entre Yahvé e Israel es otro tema central en el Dt. Todo parece indicar, asimismo, que la idea deuteronomica de alianza se gestó en el marco político de los ss. VIII y VII a.C.

En el s. VIII a.C., Israel se vio confrontado con Asiria, la gran potencia política y cultural. En el año 743 a.C., el rey Tiglat-Piléser III emprendió la primera campaña militar destinada a la conquista de Siria y Palestina. Sus sucesores continuaron su política de expansión imperialista, y allí donde Asiria lograba afirmar su dominación, sometía a los pueblos mediante tratados de soberanía y vasallaje. Con estos tratados, no solo imponía tributos, sino también lealtad y obediencia de parte de sus aliados.

En la segunda mitad del s. VII, cuando el imperio asirio empezó a experimentar una progresiva decadencia, el pequeño reino de Judá despertó de su inercia y reafirmó su voluntad de independencia. Pero no se trataba solamente de sacudir el yugo político, sino de rechazar el influjo religioso y cultural de Asiria, a fin de reencontrar y reivindicar sus propias tradiciones religiosas.

En un clima político donde tenía plena vigencia la categoría de «alianza», la corriente deuteronomica trató de repensar y actualizar la relación de Dios con su pueblo mediante esa categoría, reinterpretada y adaptada a su propio mundo de pensamiento. Obviamente, Yahvé no era un simple sustituto de Asiria. Por eso, la teología deuteronomica de la alianza afirma la libertad absoluta de Yahvé, la gratuidad de la alianza concedida a Israel sin ningún mérito de su parte, y la posibilidad de restablecer el vínculo de unión si el pueblo lo quebrantaba mediante la desobediencia a los mandamientos.

En el marco de este esquema de pensamiento, tomado de la cultura de su tiempo, el Dt presenta la *torá* como exigencia de fidelidad, obediencia y servicio. Como el soberano

reclama la fidelidad del vasallo, así Dios quiere para sí el amor total e incondicional de Israel. Por eso esta alianza es mucho más que un simple tratado jurídico: Israel no es considerado como un aliado político, sino como *'am YHWH*, «la familia de Yahvé».

Una tierra. De todos los libros del Pentateuco, el Dt es sin duda el que dedica más espacio al tema de la tierra. Como la elección de Israel, la tierra es un don gratuito de Dios (8,17-18; 9,4-6). Esta gratuidad excluye cualquier derecho o título de propiedad que podría aducir el pueblo. El único título es la fidelidad que Dios le ha demostrado desde la elección de los Patriarcas hasta el momento en que lo hizo entrar en una *tierra que mana leche y miel* (26,10).

En los estratos más antiguos predominan las descripciones optimistas de la tierra, de la fertilidad de sus campos y de la prosperidad de sus pobladores (6,10-12; 8,7-10). En esta línea se sitúa la expresión *tierra buena*, que se repite en el libro una decena de veces y que más que un calificativo geográfico es un concepto teológico. La tierra es buena porque es un don otorgado por Dios a Israel en calidad de herencia (4,21; 15,4) y porque su posesión es el cumplimiento de una promesa refrendada por un juramento (8,10; 9,6). En esa tierra buena, el pueblo ha encontrado el descanso después de la travesía del desierto (12,10) y está llamado a cumplir, como pueblo elegido, la misión que le ha sido confiada.

Pero este don no se le ha dado de una vez para siempre y en forma incondicional. Israel no podrá disfrutar de esa tierra buena si no se mantiene fiel al Dios que se la concedió como un regalo de su gracia (4,25-26; 8,19-20; 28,15-68). Tanto la tierra como la Ley proceden del mismo Dios y constituyen para el Dt un binomio inseparable. En los últimos estratos del Dt, el incumplimiento de la Ley es ya un hecho consumado, y por eso la pérdida de la tierra y el destierro se presentan como un hecho que pertenece al pasado: *¿Por qué Yahvé ha tratado así a esta tierra? ¿Qué significa ese terrible enojo?... Porque abandonaron la alianza que Yahvé, el Dios de sus padres, había concluido con ellos al hacerlos salir del país de Egipto... Por eso Yahvé los arrancó de su suelo, con ira, furor y gran indignación, y los arrojó a una tierra extraña, donde hoy están* (29,23-24.26-27).

La Palabra de Dios se cumple siempre: sus palabras de amenaza ya se han verificado, pero también está vigente su promesa. Si los destrerrados se arrepienten de sus pecados y se convierten, *el Señor tu Dios cambiará tu suerte, tendrá piedad de ti y te reunirá de nuevo de todos los pueblos por donde te dispersó... El Señor tu Dios te llevará de nuevo a la tierra que poseyeron tus padres, y la poseerás...* (30,3-5).

Después de su descubrimiento en el templo, el «Libro de la Ley» experimentó una considerable evolución. Ante todo, perdió su indepen-

dencia primitiva, dejó de ser un documento autónomo y pasó a formar parte de obras literarias más amplias. En este proceso se distinguen dos etapas sucesivas: en la primera, el «Libro de la Ley» sirvió de prólogo a la llamada «Historia deuteronomista», que abarca la serie de los «profetas anteriores» (Josué-2 Reyes). En una segunda etapa, el Dt fue separado de la Historia deuteronomista y añadido al Tetrateuco (Génesis-Números) y de ese modo quedó constituido el Pentateuco.

Conclusión. El cambio de paradigma afecta al Deuteronomio tanto como a los otros libros del Pentateuco. Joseph Blenkinsopp declara asimismo que en los últimos años no se ha hecho ningún progreso significativo en lo que respecta a la autoría y a los orígenes de ese libro. Más aún, no cabe esperar que haya mayores progresos sin nueva información. No obstante esto, y a pesar de tanta disparidad de opiniones, él se atreve a señalar varios puntos de acuerdo.

Hay acuerdo, dice este autor, en que existió una escuela deuteronomista que se mantuvo en actividad durante varias generaciones y cuyas producciones literarias son reconocibles por su forma literaria y su contenido teológico. Entre esas producciones se cuentan:

- la Ley deuteronomica, que puede describirse como un programa o proyecto de índole más bien utópica, supuestamente promulgado por Moisés en los últimos días de su vida;

- una historia del pueblo de Israel desde la instalación de los israelitas en Palestina hasta la reivindicación del rey Joaquín en el exilio babilónico (2 Re 25,27-30). Mientras que en la Biblia hebrea esta historia recibe el nombre de «Profetas anteriores», la exégesis moderna suele denominarla «Historia deuteronomista» (Josué-2 Reyes);

- varias ampliaciones de narraciones relativas a acontecimientos clave anteriores a la muerte de Moisés. Incluso se observa una tendencia a atribuir a los autores deuteronomistas, a costa de J y E, un papel narrativo de importancia en Génesis, Exodo y Números (en este último en menor medida). Esta presencia resulta particularmente manifiesta en ciertos pasajes decisivos, como la alianza de los animales partidos por la mitad en Gn 15, la pericopa del Sinaí-Horeb y los pasajes que hablan de una promesa divina hecha a los antepasados de Israel en forma condicional;

- una compilación de materiales proféticos que comprendían un extenso lapso de tiempo (desde Moisés, presentado como proto-profeta, hasta Jeremías). Aunque no se sabe a ciencia cierta qué libros integraban esta colección, y en qué medida fueron sometidos a una relectura deuteronomista, hay acuerdo en que el libro de Jeremías (profeta al que se atribuyen cuarenta años de actividad) fue intensamente reelaborado para hacerlo coincidir con la doctrina deuteronomica sobre la profecía.

Cualquiera que haya sido el momento en que la escuela surgió y adquirió cierta resonancia social, la mayor parte de su actividad literaria, según Blenkinsopp, debió de corresponder al tiempo del exilio (cf. 2 Re 24,8-17; 25,8-21).

En medio de la confusión reinante entre los exégetas, el arqueólogo judío Israel Finkelstein cree haber encontrado la nueva información que Joseph Blenkinsopp declaraba faltante. Esa información proviene de la arqueología y permite asegurar que el Deuteronomio, como la mayor parte de la Biblia, procede del s. VII a.C.

Para comprender esta teoría, es indispensable un cambio radical de perspectiva en el modo de acercarse a la Biblia. A partir del s. XVIII, en efecto, la Biblia empezó a ser estudiada al margen de su función en la vida de la comunidad y se la leyó erróneamente como fuente de historia empíricamente verificable. Antes, en cambio, con una perspectiva más adecuada, se la leía por lo que realmente es: no como un libro de historia sino como una expresión elocuente del sentimiento de orígenes, experiencias y destino compartidos, sentimiento que toda comunidad humana necesita para poder sobrevivir.

Sin este cambio de perspectiva, la arqueología no podría cumplir su doble función: en primer lugar, la de reconstruir la historia de los orígenes de Israel sin depender en cada detalle de los episodios que narra la Biblia; en segundo lugar, la de situar los textos bíblicos en el contexto histórico y arqueológicamente reconstruido.

En lo que respecta a la historia del antiguo Israel, no es mucho lo que se puede saber de él hasta el cambio que se produjo en el s. VII a.C. Antes de esa fecha, en efecto, el reino de Judá había sido un modesto y aislado reino rural. Pero cuando la invasión asiria, en el año 722, acabó con el reino de Israel, muchos fugitivos de Samaría se refugiaron en Judá y favorecieron el desarrollo de una compleja serie de instituciones vinculadas al Estado. La primera necesidad que se imponía entonces era unificar a todos los israelitas y extender en la medida de lo posible las fronteras del reino. En estas nuevas circunstancias políticas, los relatos bíblicos (incluido por supuesto el Deuteronomio) sirvieron para promover la reforma religiosa y las pretensiones territoriales de Judá. Las tradiciones patriarcales hicieron remontar la unidad de Israel a los tiempos más remotos, y Abraham edifica altares en Siquem y Betel, los centros culturales más importantes al norte de Jerusalén. De manera semejante, el «descubrimiento» del libro de la Ley en el Templo no es más que una invención deliberada al servicio de algunos reyes de Judá. Ante todo, del ambicioso rey Josías, que soñaba con poner bajo su dominio el territorio situado al norte de su reino.

La tradición sacerdotal (P)

Un tema debatido. Según una opinión bastante difundida, los textos de tipo sacerdotal son los que presentan características más acusadas y los más fáciles de identificar. Las preocupaciones culturales, como la observancia del sábado, la circuncisión, el templo y su liturgia, se asocian en ellos a un estilo estereotipado y a un marcado espíritu de sistematización, que se expresa en un cúmulo de fechas, indicaciones numéricas y genealogías. Por eso, aun los que piensan que la hipótesis documental se encuentra en un estado de caos irreversible están de acuerdo en afirmar la existencia de una tradición sacerdotal, cristalizada finalmente en el llamado «documento P». Tanto la narración P como las prescripciones culturales se fueron juntando sucesivamente a partir de varios componentes distintos, por ejemplo, un libro de «genealogías» (*tol'dot*) y diversos manuales de ley ritual (Lv 1-7; 11-15 y 17-26, el llamado «código de Santidad»).

Sin embargo, también la índole teológica y literaria de este documento plantea numerosos y difíciles problemas. La notable falta de acuerdo sobre el aspecto literario –se dice– ha hecho extremadamente difícil, si no imposible, identificar a P sobre la base de un criterio teológico. El propio Wellhausen admitía que el *corpus* legal de P contiene material antiguo y que fue recopilado y ampliado durante largo tiempo. G. von Rad, por su parte, veía incongruencias en las secciones narrativas y postulaba la existencia de una doble fuente (P^A y P^B), tanto en las leyes como en los relatos.

El predominio de los textos legales y la relativamente pequeña cantidad de pasajes narrativos es también fuente de dificultades. Mientras que unos exégetas se preguntan si se debe considerar a P como un narrador o como un legislador, otros tratan de averiguar si P constituyó en algún momento una fuente unitaria. M. Noth concebía la obra sacerdotal como un relato coherente, pero otros niegan que P haya sido una narración continua, que atraviesa todo el Pentateuco desde el principio hasta el fin. De hecho –se suele decir–, el material de P está compuesto por lo general de materiales teológicos como los de Gn 1 y 17, que en modo alguno son verdaderas narraciones. Los otros textos que podrían considerarse narrativos (típicamente breves y faltos de colorido) son sumarios más bien concisos, indicaciones genealógicas y cronológicas, «costuras históricas» y algunas interpolaciones (p. ej., en el antiguo relato del diluvio).

Después de un examen atento del problema, R. Rendtorff concluyó que los textos narrativos de P se interrumpen por completo después de Éx 6,9. Más aún, las noticias «históricas» y las secuencias de los acontecimientos no forman una narración continua, paralela a JE, ni siquiera en el Génesis o en el comienzo del Éxodo. El llama-

do del documento sacerdotal pasa por alto muchos episodios de la vida de Abraham y Sara, de Jacob y Esaú, y no tiene una historia de José. Tampoco presenta a Moisés, que aparece bruscamente en Éx 6, y no relata la salida de Egipto (salvo la breve noticia de Éx 12,41). También evita hablar de la alianza del Sinaí, y sus notas cronológicas no están compuestas en un mismo estilo. En realidad, dice Rendtorff, P no es un documento completo e independiente, sino un estrato redaccional (*Bearbeitungsschicht*), que interpoló varias notas breves de carácter genealógico y cronológico y alguna que otra interpretación teológica adicional, para unir los relatos patriarcales con los primeros capítulos del Éxodo. Pero en este cometido no fue más allá de Éx 6.

El principal propósito de Rendtorff es mostrar que P no constituye una fuente narrativa observable a través de todo el Pentateuco. En su opinión, y contrariamente a lo que opinan algunos investigadores recientes, P tampoco puede ser relacionado con la redacción final del Pentateuco.

Otra dificultad para quienes tratan de reconstruir una «teología de P» es la falta de consenso sobre el punto en que termina el presunto documento. Según M. Noth y otros, la conclusión está en el relato de la muerte de Moisés (Dt 34,9-12, un pasaje que ha sido separado de P por la inserción del Deuteronomio). Otros sostienen que el relato continuaba en el libro de Josué y que contenía un esbozo de la «conquista» de Canaán, más concretamente, con la instalación del santuario del desierto en Siló y el reparto de la tierra entre las tribus (Jos 18-19). Como sucede con los otros documentos, la decisión sobre el final es de vital importancia para valorar el propósito teológico de P.

El documento sacerdotal como escrito independiente. Hay autores que defienden la independencia de P. Un severo crítico de la teoría documental, Jean Louis Ska, afirma que la teología del escrito sacerdotal, como asimismo su vocabulario y su modo de presentar los acontecimientos, difieren tanto de las otras fuentes que impiden considerar a P como un «complemento». P conoce las otras fuentes y da por supuesto que el lector también las conoce. Dialoga con estas tradiciones, las reinterpreta, las corrige y propone una nueva visión de la historia de Israel. Desarrolla una teología propia, independiente, aunque siempre en relación con las antiguas tradiciones. Utilizando una imagen, se puede decir que P construye su casa sobre los fundamentos de las fuentes que lo han precedido; pero no se conforma con ampliar, decorar o completar una obra ya iniciada, sino que construye un nuevo edificio sobre cimientos antiguos.

El relato sacerdotal se encuentra recorrido por un doble movimiento. Por un lado, quiere anclar la existencia de Israel en el pasado, en la obra creadora de Dios y en las alianzas in-

condicionales con Noé y Abraham; por el otro, textos como Gn 17; 28,1-9; 35,9-15 y Éx 6,2-8 contienen programas para un futuro que trasciende la conclusión del relato. P va a extraer del pasado la fuerza para afrontar el presente y la esperanza para construir un futuro mejor. Por consiguiente, no se pueden reducir las tensiones que subyacen en la teología sacerdotal sin el riesgo de empobrecerla.

P, una reinterpretación de J + E + D. Jacques Vermeylen piensa, por el contrario, que es imposible considerar todos los materiales de tipo sacerdotal como obra de un solo autor. De hecho, ya hace tiempo que se distingue P* (es decir, el *Grundschrift* o «escrito fundamental») de sus «suplementos» (P*). Estos suplementos se identifican a veces con los aportes propios del redactor final (hacia el 400 a.C.), pero no siempre la crítica literaria logra separar los textos pertenecientes a uno y otro estrato.

Además, parecería que hay que renunciar a reconstruir un documento sacerdotal independiente. Los textos sacerdotales forman más bien una serie de añadidos que intentan completar o reinterpretar la serie J + E + D, aunque algunos de ellos pueden haber formado piezas independientes más antiguas, como el «Código de santidad» (*Heiligkeitgesetz*, Lv 17-26).

Los argumentos que aduce este autor para negar la existencia de un documento P independiente coinciden en parte con los ya señalados: es imposible construir un relato coherente, paralelo al de J + E + D. En particular, hay dos elementos que se echarían en falta: un relato de la alianza mosaica y una historia del asentamiento en la Tierra prometida. Estas ausencias son particularmente notorias, ya que P manifiesta un gran interés en ambos temas.

Los textos de la tradición sacerdotal. Ya hemos visto que muchos exégetas niegan fuerza probativa (al menos en el caso de P) a las objeciones propuestas por los adversarios de la teoría documental. Pero cualquiera que sea la posición que se considere más adecuada —la del relato coherente o la de los suplementos—, es posible identificar con bastante seguridad los textos de P y señalar las principales articulaciones del *relato* sacerdotal. El siguiente esquema sigue en líneas generales la división presentada por J. Vermeylen, sin mencionar expresamente todos los textos y añadidos atribuidos a P:

I. El Génesis. Los textos sacerdotales del Génesis forman un conjunto estructurado, en el que cada una de las partes se introduce por un título: son las diez «genealogías» o «generaciones» (*tol'dot*) que preceden a la historia de Moisés. En torno a estas «generaciones» se organizan también los materiales tomados de JE. (Con respecto a los textos marcados con estas siglas, conviene tener presente lo dicho anteriormente sobre los problemas que plantean la existencia y la fecha de composición de estos documentos.)

1) Las *tol'dot* del cielo y de la tierra sirven de prólogo a todo el conjunto. El relato de la creación (1,1-2,4a) es una victoria de Dios sobre las fuerzas del caos y establece un orden en el que Israel va a ocupar el lugar central. La obra creadora de Dios culmina en el descanso del séptimo día –el sábado–, que es el primer signo de la alianza. A continuación siguen los relatos J de la creación del hombre y la mujer (2,4b-25), del Jardín de Edén (cap. 3) y de Caín y Abel (cap. 4).

2) Las *tol'dot* o «generaciones» de Adán hasta Noé (5,1a.3-32). Con estas genealogías se abren o concluyen algunos relatos. Son obra de autores sacerdotales, cuyo trabajo de composición literaria consiste en unir relatos independientes, sacerdotales o no. Estas tradiciones aisladas pasan así a formar parte de una historia continua, cuyos actores quedan unidos mediante un lazo genealógico.

3) Las *tol'dot* de Noé, que comprenden el relato del diluvio (6,9-8,22), la instauración de un nuevo orden del mundo (9,1-4.8.17) y la muerte de Noé. Después del diluvio, Dios establece una alianza (*b'rît*), que tiene como signo el arco iris: las fuerzas del caos, que por un momento volvieron a ser victoriosas, quedan dominadas para siempre.

P modifica la teología de la alianza deuteronomica. Para el Deuteronomio, se trataba de un pacto bilateral: la bendición dependía de la observancia de la Torá por parte del pueblo. Como el pueblo fue infiel a la alianza, sobrevino la maldición del exilio. Por tanto, hacía falta encontrar en el pasado un fundamento más sólido, que no estuviera vinculado a la frágil fidelidad humana. P lo encuentra en la alianza unilateral e incondicionada de Dios con Noé y luego con Abraham (Gn 17).

Dios se acuerda de su alianza al contemplar los signos del arco iris (Gn 9,12-17) o de la circuncisión (17,11), e incluso al escuchar el grito de angustia de su pueblo (Éx 2,24; 6,5). Este «recuerdo» provoca en cada ocasión la intervención salvífica de Yahvé (Gn 41,51b).

4. Las *tol'dot* de los hijos de Noé y su extensión por toda la tierra (10,1-32).

5. Las *tol'dot* de Sem hasta Téráj (11,20-26).

6. Las *tol'dot* de Téráj, con su emigración de Ur a Jarán (11,27a.31-32), la de su hijo Abraham, junto con Lot, a Canaán (12,4b-5), la separación de ambos (13,6.11b-12) y el nacimiento de Ismael (16,3.15-16). El episodio central de esta sección es el relato de la alianza de Dios con Abraham (17,1-27): la existencia de Israel tiene su fundamento en Dios, en virtud de la alianza de El-Shaddai con Abraham y sus descendientes. Esta alianza tiene como signo la circuncisión. P refiere además el nacimiento de Isaac (21,1-5) y luego la muerte de Sara (23,1-20) y la de Abraham (25,7-11).

7. Las *tol'dot* de Ismael (25,12-18).

8. Las *tol'dot* de Isaac incluyen el matrimonio del patriarca (25,19-20). P no narra el na-

cimiento de Esaú y de Jacob, pero añade a 25,21-26a* *Isaac tenía sesenta años cuando los engendró* (25,26b). En 27,46-28,9 Jacob es enviado por su padre a la casa de Labán para encontrar allí una esposa, pero a continuación P no menciona ese matrimonio (cf. 29,15-30,24*). Luego se narra el regreso de Jacob a casa de Isaac (31,18a; 35,6a.9-15.27) y la muerte de este último (35,28-29).

9. Las *tol'dot* de Esaú (36,1-43*).

10. Las *tol'dot* de Jacob. A primera vista resulta extraño que la historia de José se presente como las *tol'dot* de Jacob (37,2). Pero esta anomalía es solo aparente, ya que para el redactor sacerdotal los episodios que sucedían durante la vida de un patriarca se referían a él mientras estuviera vivo. Como la muerte de Jacob se narra al final de la historia de José (49,29-33), esta queda incluida en la historia de Jacob.

Otra característica del v. 2 es la mención de los hijos de las dos esclavas Bilhá y Zilpá: Aser, Gad, Dan y Neftalí. Las tribus que llevaban estos nombres no se consideraban de pura sangre israelita. Se habían formado con elementos heterogéneos y no habían vivido la misma historia que las grandes tribus de Rubén, Simeón, Leví y Judá. Se adivina entonces la intención del autor sacerdotal: el odio de los hermanos se limita a los hijos de las concubinas, con lo cual se atenúa la responsabilidad de los antepasados epónimos de las grandes tribus.

Esta presentación está muy fragmentada y requeriría una continuación que no aparece en el relato sacerdotal. En el resto de la narración José es el predilecto que permanece en la casa y solo ocasionalmente es enviado por su padre a llevar algún encargo a sus hermanos; aquí, por el contrario, es pastor como los otros.

A continuación P subraya la acción de José como hombre de confianza del Faraón (añadido de 41,37.41.43b-44.46.51b.54b-57; 42,1-4) y menciona la marcha de Jacob y su familia a Egipto (46,6-7), donde se instalan y se multiplican (47,27b-28). Jacob recuerda a José las bendiciones prometidas por El-Shaddai (48,3-4) y el relato culmina con la muerte y la sepultura de Jacob (49,29-33; 50,12-13) y de José (50,26).

La continuación de las *tol'dot* de Jacob en el resto del Pentateuco se articula en ocho noticias de migraciones, que marcan el fin de un apartado e introducen el siguiente, que se va a desarrollar en otro sitio:

Salida de Egipto	Éx 12,37a.40-42; 13,20
Hacia el desierto de Shur	Éx 15,22a.27; 16,1
Hacia el desierto del Sinaí	Éx 17,1ab; 19,1.2a
Hacia el desierto de Parán	Nm 10,11-13; 12,16b
Hacia el desierto de Sin	Nm 20,1a
Hacia el monte Hor	Nm 20,22b
En las llanuras de Moab	Nm 21,4a.10-11; 22,1b
Hacia el país de Canaán	(cf. Jos 4,19ab; 5,10-12; 18,1)

II. *Los otros libros del Pentateuco.* La división del escrito sacerdotal después del Génesis no es del todo clara. Sin embargo, se pueden reconocer tres partes, distinguiendo en cada caso algunos aportes redaccionales.

1. *La salida de Egipto.* El pueblo se multiplica en Egipto (Éx 1,1-7) y el Faraón los somete a trabajos forzados (1,13-14). Los israelitas claman a su Dios y él los escucha (2,23b-25).

El-Shaddai, el Dios de los padres, revela a Moisés su nombre de Yahvé (3,13.15). Moisés recibe el bastón milagroso (4,17), y Dios le anuncia los prodigios que realizará delante del Faraón y la muerte de los primogénitos de Egipto (4,21-23). Moisés y Aarón son enviados al Faraón (6,2-12; 7,1-7) y sobrevienen las plagas de Egipto (7,8-10,28*). En esta sección, los añadidos de P transforman el relato en diez prodigios mediante los cuales Egipto retrocede al estado de caos anterior a la creación.

A continuación P añade algunas precisiones al relato de la muerte de los primogénitos y al de la institución de la Pascua. El pueblo sale de Egipto (12,37-38.40-42) y se lleva consigo los huesos de José (13,18b-19).

2. *Israel en el desierto.* La crítica literaria cree descubrir añadidos de P en los pasajes del Éxodo que relatan los milagros del mar, del maná y las codornices, como asimismo en los que refieren las murmuraciones de Refidim y el ataque de los amalecitas (13,20; 14-16*).

También hay añadidos de P en el relato de la teofanía del Sinaí (19,1.10-13a.14-15a.16a.17-18; 20,1.18-19) y en el de la subida de Moisés a la montaña (24,15b.16.18), donde recibe las instrucciones relativas a la Tienda de reunión (25,1-31,17*). Después del episodio del becerro de oro, Moisés sube de nuevo a la montaña (34,2-3.5) y enseguida se ejecutan las prescripciones recibidas (35-40*).

A continuación Lv 9* narra la entrada en función de los sacerdotes y Nm 10,11-12* la partida del Sinaí.

3. *La aproximación a la Tierra prometida.* El envío de exploradores a Canaán (Nm 13,1-21*.25-32a) provoca la reacción negativa de los israelitas (14,1.6.10.36-38).

El agua brota de la roca en Meribá, y Moisés y Aarón son castigados (Nm 20*). Moisés impone las manos a Josué para constituirlo su heredero (27,12-23*). P concluye con el relato de la muerte de Moisés (Dt 34,1-9*).

En este marco narrativo se han incluido textos legislativos. Suele considerarse como perteneciente a un estrato sacerdotal reciente la ley sobre el ritual de los sacrificios (Lv 1-7) y la ley sobre lo puro y lo impuro (Lv 11-15).

La fecha de composición del documento sacerdotal. La exégesis clásica situaba a P en Babilonia, durante el exilio. En tiempos más recientes, se han elaborado otras hipótesis. Mientras que algunos exégetas proponen una fecha anterior al exilio, otros consideran que P

fue compuesto en el período postexílico, aunque la fecha precisa propuesta por Wellhausen –el 444 a.C.– resulta demasiado arriesgada.

Parecería que la fecha anterior al exilio debe ser excluida, porque el escrito sacerdotal se apoya constantemente en Dtr. En cambio, hay motivos para situar a P entre el 525 y el 450 a.C., en un ambiente sacerdotal influido por la reflexión religiosa de los grupos que habían vuelto del exilio. De hecho, esta primera parte del período persa parece constituir un marco adecuado para la redacción de P. Fue entonces cuando el pueblo experimentó una gran desilusión, después del entusiasmo que había producido el regreso de los exiliados. Aquella situación traumática hizo ver la conveniencia de reescribir el Pentateuco, poniendo bien de relieve la constante fidelidad de Dios a sus promesas. Por tanto, el arco temporal preferido sigue siendo el que va desde el exilio hasta los comienzos del período persa, con especial referencia al tiempo en que se estableció el culto del segundo templo, hacia el s. VI a.C.

El valor histórico del Pentateuco

Pocos ponen en duda que el Pentateuco, en su forma completa y definitiva, es fruto del período persa. Las escasas fuentes disponibles, especialmente los libros de las Crónicas y de Esdras-Nehemías, como los indicios internos del Pentateuco mismo, atestiguan además que el texto es obra de un grupo procedente de Babilonia, que había recibido el mandato real de restaurar el culto del templo en la provincia de Judá (*Yehud*). Por otra parte, las prácticas del gobierno aqueménida parecen indicar que las leyes reunidas en el Pentateuco, especialmente las de carácter ritual, representan la «constitución» del *ethnos* judío, aprobada y quizá impuesta por el emperador, tanto en la provincia de Judá como fuera de ella.

El marco narrativo en que están encuadradas las leyes, desde la creación del mundo hasta la muerte de Moisés, respondía asimismo a la necesidad de poseer un mito fundacional de la nación y la etnia judías. Esta necesidad se hacía sentir con fuerza después de experiencias tan dramáticas como la destrucción de Jerusalén y la deportación a Babilonia, y es de suponer que para componer la historia de los acontecimientos fundamentales se utilizaron los materiales antiguos, orales y escritos, que lograron sobrevivir al desastroso final del s. VI a.C.

A partir de esta perspectiva histórica, hoy ampliamente admitida, se ha abierto camino un enfoque mucho más radical, que considera los hechos narrados en el Pentateuco, especialmente en el Éxodo, como una *tradición inventada*. Esta historia sería comparable al mito romano de los orígenes troyanos, tal como los narra Virgilio en la Eneida cuando se pro-

ducía el paso de la república al imperio; es decir, en un momento de transición y de nuevo comienzo, semejante al del Israel postexílico.

Es verdad que ambas tradiciones hablan de los orígenes no autóctonos de los respectivos pueblos (Israel y Roma), y lo hacen quizá por razones parecidas. Pero sería precipitado concluir que las dos tradiciones han sido una pura invención debido a la ausencia relativa, o incluso absoluta, de indicios literarios o materiales de otro tipo, ya que los argumentos *ex silentio* son siempre de difícil manejo. Por otra parte, el nombre de Eneas aparece en una inscripción del s. IV a.C., procedente de Tor Tignosa, y era conocido entre los etruscos; existen además abundantes testimonios de contactos entre Asia Menor e Italia durante la edad del Bronce Reciente.

En lo que respecta a los relatos del Éxodo, es verdad que no están confirmados por indicios arqueológicos procedentes de Egipto o de Palestina. Pero se sabe, al menos, que la tradición existía ya mucho antes del período persa. Oseas, por ejemplo, habla de *Yahvé tu Dios desde el país de Egipto* (Os 12,9; 13,4) y se pueden citar otras alusiones en los profetas preexílicos.

El Pentateuco y la historia

Esto nos lleva a preguntar en qué medida las historias narradas en el Pentateuco se refieren a hechos realmente acaecidos y cómo influyeron en los textos las condiciones históricas de la época en que fueron escritos.

Los Patriarcas. Resulta difícil fijar la fecha en que supuestamente vivieron Abraham, Isaac, Jacob/Israel y José. Según Éx 12,40, los israelitas estuvieron en Egipto 430 años, y 1 Re 6,1 añade que desde la salida de Egipto hasta que Salomón construyó el templo transcurrieron 480 años. Por tanto, si Salomón reinó en el s. X a.C., la última generación patriarcal habría vivido en el s. XIX a.C. Sin embargo, no es fácil interpretar el sentido de estas fechas convencionales, y de ser aceptadas literalmente habría que situar la historia patriarcal en tiempos demasiado remotos.

Tampoco se obtiene una fecha cierta mediante la comparación de los datos arqueológicos con los textos del Génesis. Mientras que algunas costumbres de los Patriarcas concuerdan con las registradas por textos provenientes del segundo milenio a.C., a otras se las encuentra igualmente en épocas más tardías. También hay anacronismos en la historia de Abraham. Uno de los más característicos es su encuentro con los filisteos (Gn 21,32-34), que llegaron a Canaán en una etapa posterior, junto con otros Pueblos del Mar.

De ahí se puede concluir que la historia de los primeros antepasados de Israel no procede

de un solo período, sino que se desarrolló a través del tiempo. Estas tradiciones abarcaban al comienzo el estrecho marco de cada clan o grupo familiar. Pero la sucesiva fusión de los clanes llevó a la fusión de las tradiciones originariamente dispersas, y así se convirtieron en patrimonio de «todo Israel». La promesa de la descendencia numerosa y de la tierra se extendió a todo el país, y se constituyó la serie genealógica Abraham-Isaac-Jacob/Israel.

Como lo señala entre otros John McDermott, leyendas de los *shasu* (un pueblo casi siempre nómada al sur y al este de Canaán), de los *‘apiru* (bandas que merodeaban las ciudades cananeas), de los mercaderes que recorrían aquellas regiones y de los residentes en las ciudades de Canaán, fueron paulatinamente asimiladas y ordenadas en ciclos por el pueblo que más tarde se llamó «Israel».

Algunos historiadores han puesto de relieve el «poder de atracción» de las tradiciones abrahámicas, que ampliaron su árbol genealógico hasta Mesopotamia, incluyendo no solamente a los grandes antepasados de Israel (Isaac y Jacob), sino también a personajes importantes de los pueblos vecinos, como Labán el arameo y Lot, el padre de los moabitas y amonitas (cf. también Gn 16,1-16).

El éxodo de Egipto. En lo que respecta al libro del Éxodo, no pocos investigadores rechazan el escepticismo de los que niegan por completo la historicidad de los hechos que en él se relatan. Apoyándose, por ejemplo, en la mención del nombre Israel en la estela de Merneptá (un monumento erigido por el Faraón en 1209, en el que proclama la victoria egipcia sobre los israelitas en Canán), esos autores proponen como fecha posible del éxodo el lapso transcurrido entre los años 1250 y 1050. El Israel mencionado en la estela no es necesariamente el grupo salido de Egipto; más probablemente se trata de dos pequeños grupos que se unieron más tarde para formar parte de Israel. Es posible, en efecto, que un grupo de fugitivos escapados de Egipto haya encontrado un sitio en la sociedad cananea, que en aquella época sufría cambios profundos. Estos cambios, ocurridos en Canaán entre el 1200 y el 1100 a.C., son hoy considerados por la mayoría de los arqueólogos como producidos dentro mismo de Canaán. Así queda descartada la idea de una transformación provocada por un grupo venido de fuera, que invadió el país y arrasó con las poblaciones autóctonas.

Obviamente, el grupo que se liberó de la opresión no era tan numeroso como lo presenta la Biblia (unos 600.000, según Éx 12,37). La decadencia por la que atravesaba Egipto entre los años 1250 y 1050 pudo favorecer la huida y el desplazamiento de los fugitivos hasta el país de Canaán. Este grupo no estaba en condiciones de cambiar por sí mismo la situación económica, política y social de Canaán,

pero era bastante compacto como para organizar su salida de Egipto y recordar aquella hazaña como una liberación.

La narración bíblica tiene tantos elementos teológicos y legendarios que no puede ser leída como estrictamente histórica. Además, podemos preguntar cómo llegó a ser una especie de epopeya nacional si originariamente no fue más que la tradición de un pequeño grupo. Una explicación posible –quizá la más verosímil– es que el grupo salido de Egipto pasó a ocupar más tarde una posición de liderazgo social y político, que le permitió extender a otros sectores de la población el relato de su propia liberación. Por otra parte, es opinión común que el Pentateuco recibió su forma definitiva cuando Israel se encontraba bajo el dominio de Persia, y el imperio persa pudo haber aprobado (y aun estimulado) la composición de una epopeya anti egipcia, que disuadía a los israelitas de cooperar con Egipto en la resistencia contra el poder dominante.

La travesía del desierto. En algunas ocasiones, los viajes son presentados literariamente para simbolizar una transformación. En el Pentateuco, los israelitas se transforman en una nación a través de las experiencias vividas durante su paso por el «desierto», que es también un «motivo» literario. El desierto es un lugar de inocencia y pureza, lejos de las perversiones propias de las ciudades (cf. Jr 2,1-13; Os 2,16). Es asimismo un lugar lleno de peligros, debido a los animales salvajes, a la falta de agua y alimentos, y a las posibles acometidas de las tribus nómadas. Esta combinación de pureza y peligro lo convierte en el sitio ideal para el encuentro con Dios. Por tanto, aunque no se puede leer el relato de la travesía por el desierto como una narración histórica en todos sus detalles, de él se puede extraer alguna información históricamente valiosa. Por ejemplo, la concentración de acontecimientos en la región de Cades y al otro lado del Jordán sugiere que gente de aquellos lugares se incorporó al pueblo de Israel y que parte de sus tradiciones fue luego añadida a la épica nacional.

La legislación del Sinaí. El principal acontecimiento durante el paso por el desierto ha sido la alianza del Sinaí. Dios quiere unirse a Israel por medio de una alianza y lo compromete a observar su Ley. Esta Ley, tal como la consigna el libro del Éxodo, incluye varios códigos legislativos, que los críticos sitúan en momentos distintos de la historia bíblica. El llamado «Código de la Alianza» (Éx 20,2-23,33) es el más antiguo; el «Código deuteronomico» (Dt 12-26) se suele asociar con la reforma religiosa del rey Josías (640-609 a.C.), y la «Ley de Santidad» (Lv 17-26), redactada probablemente en tiempos del exilio, se incorporó más tarde al escrito sacerdotal (P).

Según John McDermott, el desarrollo histórico de las leyes bíblicas se puede ilustrar con

el ejemplo de Éx 23,19b: *No cocerás el cabrito en la leche de su madre.*

Un texto de Ugarit aclaró que esta prohibición condenaba originariamente una ceremonia cananea asociada con el culto de la fertilidad. Por tanto, su propósito inicial consistía en apartar la religión de Israel de los ritos de Canaán. Esta suposición se funda en el hecho de que Éx 23,19b, en el Código de la Alianza, sitúa esta prescripción junto con otras leyes litúrgicas (Éx 23,14-19a). El más tardío Código deuteronomico, en cambio, pone esa misma prohibición (Dt 14,21) en el contexto de la distinción entre los animales puros e impuros (Dt 14,3-21). De este cambio de contexto se puede concluir que el Código deuteronomico fue compilado en una época en que las leyes dietéticas adquirieron mayor importancia como marca de la identidad israelita. Luego, en los tiempos posbíblicos, esa misma ley se interpretó como norma para no comer al mismo tiempo carne y productos lácteos. Se trata, por tanto, de un largo proceso evolutivo determinado por las cambiantes circunstancias históricas.

El Pentateuco como obra de un solo autor

Hoy son pocos los exégetas dispuestos a admitir la teoría documental de Wellhausen en su forma original. Algunos piensan que el Pentateuco contiene materiales elaborados y reunidos a lo largo de siglos, durante la monarquía, el exilio y el período persa. Otros, actualmente quizá más numerosos, piensan sobre todo en estos dos últimos períodos. Por último, un autor como R. N. Whybray encuentra razones para pensar que la *última* edición del Pentateuco ha sido también la *primera*. Por tanto, el Pentateuco debe ser considerado como un ejemplo sorprendente de obra literaria no divisible en fragmentos o fuentes; es decir, como la obra de un único historiador antiguo, que antepuso un prefacio sobre los orígenes del mundo a su historia de los orígenes de Israel. De acuerdo con los parámetros de la época, el escrito representa una obra maestra.

Hasta el presente, insiste Whybray, todos los estudios sobre el Pentateuco han dado por supuesto que es posible detectar en el texto la actividad de autores o de redactores sucesivos. Sin embargo, las opiniones contradictorias que se han propuesto desde la época de Wellhausen hacen sospechar que los métodos empleados son en extremo subjetivos. Por otra parte, la analogía con los escritos de Herodoto sugiere que los críticos han prestado muy poca atención a los cambios deliberados de estilo y de método de composición por parte de un solo escritor. También se ha tenido muy poco en cuenta la capacidad inventiva del autor.

En favor de esta hipótesis se puede aducir la reciente aplicación a la Biblia de la moder-

na crítica literaria, que ha servido para poner de relieve, entre muchas otras cosas, el valor estético del Pentateuco y sus cualidades como composición unitaria.

Un buen ejemplo de esta nueva orientación, según Whybray, lo ofrecen los estudios de R. Alter, un crítico literario profesional, en su libro *The Art of Biblical Narrative* (Londres 1981). La mayor parte de esta obra está dedicada al estudio del Pentateuco; y aunque Alter no ofrece una interpretación global del mismo ni se refiere a la cuestión del autor, descubre en él una idéntica actividad literaria tanto en las unidades mínimas como en el modo de combinarlas. Así, por ejemplo, está claro que Gn 1,1-2,4a y 2,4b-3,24 constituyen unidades literarias bien delimitadas. Sin embargo, su yuxtaposición en el texto actual no es fruto del reajuste desprolijo de un «redactor» posterior, que se vio obligado a incluir dos tradiciones en conflicto a pesar de sus contradicciones. Al contrario, ha sido un acto deliberado de «montaje» (término relacionado con la cinematografía), que en virtud del fuerte contraste pone más de relieve los significados y cualidades de cada uno de los dos relatos.

Whybray considera posible que el autor del Pentateuco haya utilizado fuentes de diversa índole. Pero ninguna de las técnicas utilizadas hasta ahora es capaz de demostrar la *antigüedad* de tales tradiciones en relación con la fecha de composición del Pentateuco en su forma definitiva. Esto vale tanto de las fuentes *orales* como de las *escritas*. En lo que respecta a las primeras, el estudio de las tradiciones orales vivas parece demostrar que es muy improbable que estas se conserven y transmitan sin cambios importantes durante mucho tiempo. En cuanto a las fuentes escritas, el autor tenía sin duda a su disposición una gran cantidad de materiales. Por tanto, pudo haber incorporado obras enteras ya existentes, o pudo haber seleccionado, ampliado o resumido obras más antiguas, a fin de adaptarlas a sus propios fines. En otros casos debió utilizar esos materiales como fuentes de información, al estilo de los historiadores antiguos y modernos.

Un punto extremadamente débil en la hipótesis de Whybray (y, en general, de los que atribuyen todo el Pentateuco a un solo autor) es la presencia en el texto de «duplicados», es decir, de relatos que se repiten con algunas variantes dos o más veces (p. ej., Gn 12,10-20; 20,2-18; 26,6-11). Para Whybray, estos duplicados no prueban necesariamente la existencia de fuentes originariamente autónomas, combinadas luego por un redactor, sino que hay que considerar más bien la habilidad literaria del escritor y el efecto que puede producir en el lector una repetición intencional.

Entre los ejemplos que propone para confirmar su opinión están los dos relatos de la expulsión de Agar y de su encuentro con Dios en el desierto: Gn 16, atribuido a J con ciertos aña-

didos, y Gn 21,9-21, atribuido a E. Las semejanzas y diferencias de los dos relatos indican que se trata de una misma historia contada dos veces con algunas variantes, en distintos momentos del ciclo de Abraham.

Se ha sugerido que una de las versiones es la «reescritura» de la otra, realizada para expresar intereses éticos o teológicos particulares. Pero esto nos lleva a preguntar por qué el autor de la versión «mejorada» no substituyó sin más un relato por el otro, evitando así la duplicidad. Como no se ha podido dar a esta pregunta una respuesta satisfactoria, lo mejor es ver en la repetición un procedimiento literario deliberado. De hecho, las dos versiones de la historia de Agar están situadas una *delante* y la otra *detrás* de la sección 17,1-21,8, sección que narra, entre otras cosas, dos episodios decisivos: la promesa del nacimiento de Isaac y el cumplimiento de la promesa en el nacimiento del niño. De ahí la posibilidad de explicar este encuadre *sincrónicamente*, sin que sea necesario postular la combinación de dos fuentes literarias distintas. En efecto, dice Whybray, al poner la historia del nacimiento milagroso del verdadero heredero entre las dos historias de Agar e Ismael, el narrador pudo haber querido llamar la atención sobre el modo de actuar de Dios, que superó con fidelidad y eficacia, en dos ocasiones distintas, la amenaza que los celos y otros enredos demasiado humanos hacían pesar sobre la verdadera sucesión de Abraham.

Whybray reconoce que esta no es la única explicación posible, pero, en su opinión, cualquiera que sea el modo de interpretar la presencia de los dos relatos, de ningún modo se impone el recurso a una pluralidad de fuentes. Otros investigadores consideran, en cambio, que todos los intentos de armonización resultan forzados. Es verdad, dice Ernest Nicholson, que los dos relatos son tan semejantes que deben ser vistos como duplicados; pero, al mismo tiempo, las diferencias entre uno y otro son tan marcadas que resulta casi imposible atribuirlos a un solo autor. En el cap. 16, por ejemplo, lo que hace estallar el conflicto es el desprecio de Agar por la esterilidad de Sara; en el cap. 21, la furia de Sara es provocada por la conducta de Ismael. En el primer relato Agar huye de su dueña; en el segundo es expulsada por Abraham debido a la insistencia de Sara. No sabemos si el redactor final, al yuxtaponer las dos tradiciones, pensó en la interpretación teológica que propone Whybray. Lo cierto es que la pluralidad de autores no deja otra alternativa que afirmar la existencia de fuentes diversas.

Hacia una comprensión global del Pentateuco

Más allá de las teorías que puedan elaborarse para explicar el proceso de formación

del Pentateuco, hay un hecho indudable: el exilio fue para Israel una catástrofe política y, más todavía, el desencadenante de una tremenda crisis religiosa y espiritual. Una situación tan dramática suscitaba un cúmulo de interrogantes, y el Pentateuco fue el intento de dar la respuesta que permitiera afrontar y superar la crisis.

En aquel momento crucial, los redactores que dieron su forma final al Pentateuco no se encontraron totalmente desvalidos. En el acervo cultural de Israel había un conjunto de tradiciones antiguas, que desde tiempos inmemoriales les proporcionaban las categorías y los modelos de pensamiento que necesitaban para hacer frente a la crisis. Así, cuando sobrevino la catástrofe, Israel no se vio obligado a inventar o imaginar soluciones inéditas: lo único que tuvo que hacer fue repensar y reelaborar los textos tradicionales que habían echado raíces en la conciencia colectiva y hablaban de las relaciones de Israel con su Dios.

En tiempos del exilio y en el primer período postexílico, era oportuno recordar que la colección yahvista (J) daba testimonio de una antropología que dirigía sobre la humanidad entera, incluido Israel, una mirada desprovista de toda ilusión. El primer hombre y la primera mujer transgredieron los límites impuestos por la prohibición divina y pretendieron llegar a ser como dioses (Gn 3,5). Así descubrieron su «desnudez» y fueron expulsados del jardín de Edén (3,23-24). Sin embargo, en el seno de esa misma humanidad, Yahvé llamó de manera paradigmática a Abraham y a Israel para establecer con ellos su alianza. Por tanto, J ya había comprendido que Yahvé, el Dios fiel a sus promesas, había mantenido y llevado adelante su designio a pesar de las claudicaciones de los Padres y de sus descendientes. J también había mostrado que las grandes figuras del pasado no habían recibido a título de recompensa las prerrogativas que sus descendientes perdieron en tiempos del exilio. Al contrario: como lo expresa Ex 33,19, Yahvé concede su gracia a quien quiere, por una iniciativa de su voluntad absolutamente libre.

A esto se añadía que la tradición elohísta (E) había interpretado la existencia de Abraham/Israel, no en términos de poder político, sino de misión profética (Gn 20,7; 21,12; 22,1-14). Elohim, el Dios del mundo entero, había llamado a Israel a una existencia profética, destinada a distinguirlo del resto del mundo.

A pesar de sus diferencias tanto literarias como teológicas, la predicación de la corriente deuteronomico-deuteronomista estaba en consonancia con aquella fe. De ahí que el código sacerdotal (P), sobre la base de esta tradición y bajo el impulso de la soberanía persa, haya podido concebir al pueblo de Israel como una asamblea cultural (*edáh*), que ya no estaba gobernada por sus propios reyes y había per-

dido su independencia como nación, pero que de hecho podía existir sin las estructuras tradicionales de la soberanía política.

Al retorno del exilio, en efecto, el reducido grupo de los repatriados se vio enfrentado con sus compatriotas que no habían sido deportados a Babilonia y con los extranjeros que vinieron a ocupar el territorio del antiguo reino de Israel (cf. 2 Re 17). En tales circunstancias, la cuestión de la identidad religiosa se convirtió en un problema crucial para la reflexión teológica del grupo de los antiguos exiliados que habían emprendido aquel nuevo y difícil camino. ¿Cómo instaurar un sentimiento de identidad en un país ocupado por extranjeros y con el poder político en manos de los persas? ¿Qué actitud se debía tomar frente a la inevitable realidad de los matrimonios con extranjeros?

Para los círculos sacerdotales, la identidad debía construirse y expresarse en el culto del templo de Jerusalén. Para los medios deuteronomistas, constituidos en su mayoría por laicos, la identidad del pueblo no residía exclusivamente en la esfera cultural, sino que se fundaba en una historia común, releída como la historia de una liberación llevada a cabo por Dios (el éxodo) y que exigía como respuesta la fidelidad a la alianza del Sinaí (cf., por ejemplo, Dt, 7,7-16).

La existencia de estos dos grupos, cada uno con su particularidad teológica bien definida, podía haber terminado en una completa segregación. Sin embargo, las diferencias no llevaron a la separación, y los dos grupos llegaron a unirse en la composición y la aceptación de una única Torá. Un factor externo, habitualmente llamado la «autorización imperial persa», pudo haber desempeñado un papel decisivo en este proceso. Esd 7,11-28 describe, en efecto, la autorización otorgada por Artajerjes a Esdras para establecer en Judá un derecho particular en favor de los judíos. Así la iniciativa del gobierno persa condujo a los diferentes grupos religiosos que coexistían en Judá a ponerse de acuerdo para definir un texto normativo que tuviera fuerza de ley para todos.

Por otra parte, el libro de Nehemías, al relatar la solemne proclamación de la Torá por Esdras, dice de los levitas que explicaban la Torá al pueblo reunido ante la Puerta del Agua: *Leían el libro de la Torá de Dios con claridad, explicando el sentido, para que todos pudieran entender lo que se leía* (Neh 8,8). Por tanto, la Torá era ya un texto escrito, cerrado y canónico, que no se podía modificar, pero que exigía una explicación (e incluso sin duda una traducción al arameo, ya que en aquella época no todos hablaban o comprendían el hebreo). En una palabra, la Torá escrita exigía una Torá oral o tradición interpretativa viva, de la que Esdras, en la tradición judía, representa el primer eslabón.

El apóstol Pablo parece haber percibido correctamente (en Gál 3 y en Rom 4) que el Pentateuco, en su forma canónica, no ha sido puesto bajo el signo de la Ley sino bajo el de la Promesa (si bien ambos términos no se contradicen en las tradiciones veterotestamentarias). Pero mientras que Pablo afirma que las promesas divinas llegaron a su cumplimiento en la «plenitud del tiempo» (cf. Gál 4,4), en el Pentateuco las promesas aparecen como todavía no cumplidas y el itinerario de Israel a través del desierto se describe como inconcluso. Así la historia narrada se proyecta hacia el futuro y queda todavía «abierta». En esta misma línea está la tradición sobre el santuario móvil *en el desierto*, antes de la entrada en la Tierra prometida. El santuario del desierto reúne a Israel en torno a Yahvé, pero no lo fija en un lugar preciso, sino que lo impulsa a proseguir su marcha hacia la tierra de las promesas. Es la forma de decir en lenguaje simbólico lo que los israelitas deben hacer ahora. Por eso es esencial que el Pentateuco concluya narrativamente sin un relato de la entrada en la Tierra prometida. En esta apertura hacia el futuro está sin duda una de las claves de lectura de toda la obra en el momento de su redacción final.

Pero las promesas no cumplidas tienen una garantía de cumplimiento. El tema de la Tierra no solo está presente en Gn 12,7; 15,18; Nm 24,17-18, sino también en la historia de Moisés que apunta en forma permanente hacia la toma de posesión de la tierra (Éx 3,8a; 33,12.14-17.19; cf. Nm 13,1-14.45; 16,14). Los relatos sobre Jacob tienen su verdadero eje en la Tierra prometida, y el patriarca Isaac, que después de la muerte de su padre había abandonado el país (Gn 25,11b), es conducido de nuevo a él por el mismo Yahvé (Gn 26). En la historia de José, las envidias y rivalidades entre los hermanos amenazan con llevar a la pérdida de la tierra, pero la estadía en Egipto será solo transitoria: en Gn 49 la bendición visionaria de Jacob describe el futuro de sus hijos en la Tierra prometida, y en Gn 50 se narra la sepultura de Jacob en el país de Canaán. Así, una perspectiva que estaba germinalmente al comienzo de la formación del Pentateuco, pudo llegar a ser el *leitmotiv* de la formación del Canon.

El Pentateuco termina con la mirada que Moisés, antes de morir, dirige a la tierra que Yahvé había jurado dar a los Padres (Dt 34,4-6). También la asamblea del pueblo se encuentra ante un país que le es propuesto como destino y como símbolo de la salvación.

El Pentateuco Samaritano

Los «samaritanos» propiamente tales forman un grupo religioso que rechazó la hegemonía de Jerusalén y eligió el monte Garizim, en las inmediaciones de Siquem, como el lugar donde se

debía rendir culto a Dios. Por tanto, este grupo no se identifica totalmente con los antiguos pobladores de Samaría, la capital del reino del Norte destruido por los asirios en 722/721 a.C.

Sobre el origen de los samaritanos no es mucho lo que se puede afirmar con certeza. Tanto la tradición samaritana como la judía (cf. 2 Re 17,24-41) han forjado su opinión al respecto, pero ninguna de las dos tiene visos de completa verosimilitud, debido a su carácter polémico (antisamaritano en la versión judía y antijudío en la versión samaritana).

La explicación más probable parece ser la que asocia a los samaritanos con los habitantes del reino de Israel que no fueron llevados al exilio cuando Samaría fue conquistada por Sargón, el rey de Asiria, después de un asedio que duró tres años (cf. 2 Re 17,5-7). Entre los israelitas que se libraron de la deportación podrían haber estado los antepasados del grupo de samaritanos que decidieron mantener fielmente las tradiciones políticas y religiosas de sus antecesores.

La separación definitiva de judíos y samaritanos se produjo después que los judíos exiliados en Babilonia volvieron a Palestina. Estos no reconocieron a los samaritanos como judíos de pura raza y no les permitieron participar en la reconstrucción del Templo ni en la reparación de los muros de Jerusalén. Al dar cuenta de este rechazo, el libro de Esdras alude a la falta de pureza racial de los samaritanos, pero la explica de manera distinta que en 2 Re 17⁷.

Este rechazo creó una profunda hostilidad entre las dos comunidades, hasta que al fin los samaritanos se separaron del judaísmo oficial, consumando el así llamado «cisma samaritano» (cf. Josefo, *Ant.*, XI, 306ss). Considerándose los auténticos herederos del judaísmo bíblico, ellos edificaron su propio templo en el monte Garizim, cerca de la ciudad de Siquem, y trataron de conservar fielmente las primitivas costumbres religiosas. Es difícil precisar la fecha en que fue construido el Templo del monte Garizim. La fecha más probable parece ser la que sugiere Flavio Josefo, cuando dice que fue construido «con la autorización de Alejandro», a su paso por la región de Samaría. A pesar del carácter legendario de su relato, y sin atribuir la construcción a Alejandro Magno, habría que situarla a comienzos de la época griega.

Después del triunfo de los Macabeos, en el año 128 a.C., Juan Hircano I conquistó Siquem, destruyó el santuario levantado en el monte Garizim e impuso a los samaritanos la conversión al judaísmo. Pero esta imposición tuvo un éxito muy relativo, y una pequeña minoría étnica logró sobrevivir hasta el presente, establecida en dos centros: unos en su sitio ancestral, en los alrededores de Nablus, y otros en Jolón, cerca de Tel-Aviv. La historia de la comunidad samaritana, a pesar de sus muchas

dificultades y contratiempos, cuenta ya con más de dos mil años de existencia.

La obra más importante de su literatura es el llamado «Pentateuco Samaritano». Este es el único libro reconocido como canónico, con exclusión de los Profetas y de los otros Escritos. El resto de la Biblia hebrea ha quedado fuera del canon, pero esta exclusión no dejaba solos a los samaritanos, ya que del lado judío también los Saduceos reconocían únicamente como libro sagrado la Torá o los cinco libros de Moisés.

La reducción del canon samaritano a un solo libro está en consonancia con el rechazo de la hegemonía de Jerusalén y la elección del monte Garizim como lugar sagrado. La Torá, en efecto, no especifica el nombre del lugar elegido por Yahvé para *constituirlo morada de su Nombre* (Dt 12,5); los Profetas y los Salmos, en cambio, celebran las glorias de Jerusalén, *la ciudad de Dios, la más santa Morada del Altísimo* (Sal 46,5) y proclaman que el Señor *ama las puertas de Sión más que a todas las moradas de Jacob* (Sal 87,2). Es lógico, por tanto, que el canon samaritano incluya únicamente a la Torá.

En los primeros siglos cristianos, el Pentateuco Samaritano aparece mencionado con frecuencia en los escritos patrísticos, pero con el paso del tiempo cayó en el olvido fuera de la propia comunidad samaritana. En 1616 Pietro della Valle compró un ejemplar en Damasco, y en 1645 esta copia fue impresa en la Políglota de París. A partir de esta publicación, se multiplicó considerablemente el número de códices, algunos de ellos mucho más antiguos.

Los especialistas no están de acuerdo sobre la antigüedad de esta recensión samaritana. Parece cierto, sin embargo, que debió de ser adoptada cuando la comunidad ya estaba constituida y se fundó el santuario del monte Garizim, es decir, en tiempos de Nehemías. Por tanto, se trata de una recensión anterior a la Septuaginta, hecho que pone en evidencia su importancia para la crítica textual del Pentateuco.

La comparación del Pentateuco Samaritano con el Texto Masorético muestra, por una parte, numerosas diferencias entre uno y otro, y, por la otra, frecuentes coincidencias de la recensión samaritana con la Septuaginta. Algunas de estas variantes son de carácter ortográfico o gramatical, y no afectan mayormente al sentido de los textos; otros son simples errores de copia, pero también hay cambios deliberados, como la supresión de antropomorfismos, añadidos grandes o pequeños, diferencias de nombres en las genealogías y el intento manifiesto de uniformar los lugares paralelos (es decir, se trata de aclarar el texto mediante la inserción de glosas o interpolaciones tomadas de los pasajes paralelos). Más notables son los cambios a favor de las opi-

niones religiosas de los samaritanos, particularmente la sustitución, en Dt 27,4, de *Ebal* por *Garizim*.

En lo que respecta a las coincidencias del Pentateuco Samaritano con la Septuaginta, la hipótesis más verosímil parece ser que tanto uno como la otra se remontan a un texto común de los judíos palestinos, que difería en parte del Texto Masorético tal como se fijó posteriormente.

El manuscrito más célebre del Pentateuco Samaritano se encuentra en la sinagoga de Nablus. Es un rollo hecho de pieles de carnero y escrito, según la creencia de los samaritanos, en el décimotercer año después de la conquista de Canaán, cuando Abisha, el nieto de Aarón, lo introdujo en el tabernáculo del monte Garizim. Abisha afirma a su vez ser el autor del manuscrito, en un discurso en primera persona insertado entre las columnas de Dt 5,6ss, en la forma de lo que se llama un *tarj*. (Esta tradición es sin duda una leyenda, ya que la edad del rollo aún no ha podido ser fijada con exactitud.)

Después de la destrucción del Templo de Jerusalén por los romanos (70 d.C.), los judíos dejaron de celebrar el sacrificio pascual. Los samaritanos, en cambio, siguen practicando todavía aquel rito de los antiguos hebreos.

NOTAS

1. Algunos piensan que sus mismos autores guardaron el Deuteronomio primitivo entre los rollos del Templo, durante el reinado de Manasés. Si el *Libro de la Ley* cayó en el olvido, fue porque el largo reinado de aquel rey no era un tiempo propicio para la observancia de las normas contenidas en él.

2. Véase la *Introducción a la Historia deuteronomista (Hdtr)* de Gustavo Baena, antes del comentario al libro de Josué.

3. Cf. P. J. van Dik, «Current trends in Pentateuch criticism», en *Old Testament Essays* 3/2 (1990) 191-202.

4. En lo que respecta a la fecha de composición del Yahvista, la posición de Sven Tengstrom se sitúa en el extremo opuesto a la de van Seters. Según el autor escandinavo, los investigadores recientes (Schmid, Rendtorff, Rose, Lemche y el mismo van Seters) han puesto en tela de juicio no solo la hipótesis documental sino también las fechas de composición de los distintos materiales y aun los presupuestos que fundamentan el análisis crítico-literario. Pero estos autores no aplican los modernos métodos estructurales y lingüísticos, siendo así que una exégesis informada por esos métodos llevaría a situar la obra del Yahvista en una fecha muy anterior a la comúnmente admitida, bien atrás en el período premonárquico. Cf. Sven Tengstrom, «Exegetisk method och dateringsproblem i pentateukforskningen» («Método exegetico y problema de la fecha de composición del Pentateuco en la investigación reciente») en *Svensk Exegetisk Arsbok* 54 (1989) 207-225.

5. El asterisco (*) indica que el texto en cuestión también contiene materiales de otra(s) procedencia(s).

6. En Esd 4,3 se dice que los samaritanos fueron traídos al país por el rey asirio Esaradón, pero no se menciona, como en 2 Re 17,24, una inmigración de extranjeros que en el siglo anterior se establecieron en las ciudades de Samaría en lugar de los israelitas. Cf. H. H. Rowley, «The Samaritan schism in legend and history», en B. W. Anderson-W. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage*, Harper & Brothers, Publishers, Nueva York 1962, p. 215.

BIBLIOGRAFÍA

- Alt, A., *Der Gott der Väter*, BWAT 3/12 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, Múnich 1959, pp. 1-78.
- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, Londres.
- Anderson, R. T. y Giles, T., *The Keepers, An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*, Hendrickson Publishers, Peabody-Massachusetts 2002.
- Blenkinsopp, J., *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, Doubleday, Nueva York 1992.
- Blum, E., *Die Komposition der Väter Geschichte*, WMAT 57, Neukirchen 1984.
- Marguerat, D. y Bourquin, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000.
- McDermott, J., *Reading the Pentateuch. A Historical Introduction*, Paulist Press, Nueva York 2002.
- Michaux, R., *Los Patriarcas*, Verbo Divino, Estella 1976.
- Noth, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Kohlhammer, Stuttgart 1948.
- Nicholson, E., *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Perlitt, L., *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Rad, G. von, «Das formgeschichtliche Problem des Pentateuch», en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Kaiser Verlag, Munich 1958, pp. 9-86.
- Rendtorf, R., *Das Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, BZAW 147, Berlín 1977.
- Ska, J. L., *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2001.
- Van Seters, J., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1994.
- Whybray, R. N., *El Pentateuco. Estudio metodológico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.

Génesis

Pablo R. Andiónach

INTRODUCCIÓN

El libro del Génesis trata sobre los orígenes y el sentido de la creación y la historia. Desde el comienzo se nos muestra a Dios creando y facultando al ser humano para que, en interacción con él, sea hacedor de su destino personal y social. En sus páginas se presentan el origen del cielo y la tierra, del hombre y la mujer, de las plantas y los animales. En ellas se narran el origen de la vida y la muerte, de la violencia y el amor, de la fidelidad y la traición. También se dedica a narrar el comienzo de los distintos componentes de la cultura: el lenguaje, la construcción de herramientas, el calendario, el origen de los distintos pueblos y sus vinculaciones de sangre. Al avanzar en el relato el texto va concentrándose en la historia del nacimiento del pueblo de Dios, de sus primeros líderes y en aquellas historias que daban sentido a las instituciones y costumbres que en tiempos muy posteriores se habían consolidado en la dinámica social de Israel. En este libro se narra el origen de la relación entre Yahvé y su pueblo, así como también las promesas mutuas que fundan el pacto entre ambos.

Siguiendo el uso antiguo de nombrar las obras por su primera palabra, en hebreo el libro se denomina *bereshit*, que se puede traducir con la frase «en el principio» o «al comienzo». La traducción griega puso un título al libro llamándolo *Génesis*, esto es «origen», para orientar sobre su contenido e intención. Con este nombre ha pasado a las Biblias modernas aunque en algunas lenguas se lo denomina también como el Primer Libro de Moisés.

La tradición ha señalado como *autor* del Gn a Moisés, en armonía con el criterio de atribuir todo el Pentateuco a su persona. Esto es así debido a la preponderancia que tuvo en la teología de Israel el material legal incluido en la narración de los hechos del Sinaí, donde Moisés es el receptor de la Ley, y también en conformidad con el estilo del Deuteronomio, que en buena parte está construido literaria-

mente como una serie de sus discursos personales. La autoría de Moisés fue también alimentada por el hecho de que en dos oportunidades aparece como autor de textos escritos. Son los casos del registro de la batalla donde Josué vence a Amalec (Éx 17,14) y en el libro del pacto del Sinaí (Éx 24,4). Estos pasajes dieron sustento textual a la idea de que el gran conductor del pueblo por el desierto era también el autor de la narración que permitía evocarlos. Pero esta concepción no soportó el ojo agudo de la lectura atenta y ya en tiempos antiguos se comenzó a sospechar de la veracidad de esta afirmación. Leer con cuidado reveló que a lo largo de los textos Moisés es referido en tercera persona y tan solo en el libro del Dt se encuentran textos en primera persona, pero enmarcados literariamente de modo que es otra voz la que narra lo que dice Moisés. Se observó también que Moisés no podía ser el autor de la narración de su propia muerte (Dt 34,5-8), y otras dificultades propias de una obra compleja y diversificada que hacían dudoso que una persona sola pudiera concentrar toda la habilidad de redactar la historia en cada una de sus partes. Ya en el s. XVII un pensador judío como Baruj Spinoza tuvo dudas sobre la autenticidad de esa tradición, pero fue especialmente en el s. XIX cuando la tarea de la crítica bíblica fue descubriendo una trama literaria mucho más rica de la que se había observado hasta entonces. Esto abrió a nuevas formas de entender la tarea autoral del Gn así como de otras partes de la Biblia.

Como la mayoría de los textos del AT el libro del Gn es obra de varios autores anónimos. El proceso de redacción llevó muchos años y no fue lineal sino sinuoso, comprendiendo momentos de unificación de textos, otros de eliminación (probablemente por superposición), y otros de redacción a fin de hacer compatibles narraciones que provenían de distintos ámbitos y que reflejaban teologías diversas. Al estudiar la estructura literaria se hará evidente la existencia de estas etapas, aun-

que su identificación y datación precisa sean aún hoy una cuestión sin resolver y abierta a nuevas investigaciones.

La complejidad de la cuestión autoral anuncia las dificultades para dar una fecha de redacción a la obra. Ciertas informaciones del texto inducen a pensar en una fecha muy temprana, como por ejemplo la mención del faraón Ramsés (47,11) o el mismo hecho de ubicar las acciones en el tiempo en que los cananeos habitaban el país sin la presencia de Israel (12,6; 13,7). Sin embargo, es posible comprender que esas y otras informaciones son producto de una redacción muy posterior a los hechos, cosa que se demuestra en varias ocasiones al constatar anacronismos propios de un proceso intrincado. Por ejemplo, la ciudad de Dan es mencionada en la narración donde Abraham persigue a quienes habían tomado cautivo a su sobrino Lot (14,14), pero debemos llegar al tiempo de los Jueces (Jue 18,29) para saber de la fundación de dicha ciudad y su santuario. Esto nos advierte sobre lo difícil que es precisar una fecha de redacción.

Hoy se presta mayor interés a la ubicación cronológica de la conformación final de la obra, tal cual la encontramos en nuestras Biblias, y se ha dejado de lado la necesidad imperiosa de dar una fecha para la redacción de los textos individuales. Este cambio de perspectiva se debe a las dificultades técnicas para arribar a conclusiones confiables, a la creciente conciencia de los problemas por momentos insolubles de cronología interna y externa, pero también a que en las últimas décadas se ha ido privilegiando cada vez más la dimensión del texto en su redacción final y definitiva por sobre sus estadios previos.

Ateniéndonos a ese criterio, la obra final Gn se entiende mejor cuando la leemos en el contexto del período exílico y postexílico temprano. Como veremos en el análisis del texto, el horizonte de la diáspora, la carencia de la tierra y la promesa del reencuentro de los dispersados en la tierra de Israel es uno de los ejes centrales sobre los que hay que leer buena parte de los textos. El relato de la torre de Babel, en 11,1-9, cobra mayor realismo cuando consideramos la cautividad sufrida en Babilonia como una experiencia contemporánea o reciente del redactor y los oyentes. Del mismo modo, el sucesivo deambular de los Patriarcas a través de una Tierra prometida pero no definitivamente otorgada, ni en efecto poseída, evoca la situación de aquellos que no poseen la tierra aun cuando están convencidos de que su Dios se la ha dado en heredad. De acuerdo con este parecer, la redacción del Gn tiene que haber comenzado durante el tiempo de cautiverio en Babilonia y se debió consumir en los comienzos de la restauración durante las primeras décadas del período persa, probablemente en los primeros años posteriores a la

reinauguración del templo por Esdras en el año 515 a.C.

Estructura literaria

Desde el momento en que la crítica bíblica comenzó a escudriñar el texto, se puso en evidencia que este poseía una estructura compleja. Se observó que había textos repetidos, como la historia de Abraham en Egipto (12,10-20 y 20,1-18), luego emparentado también con un texto sobre Isaac (26,1-14). Se descubrieron pasajes vinculados estilísticamente como las genealogías intercaladas dentro de las narraciones. Se percibió que había dos relatos de la creación de distinto estilo y con diferentes énfasis: mientras que 1,1-2,3 ordenaba la creación a partir de los días y culminaba con la creación de la pareja humana y el descanso de Dios, 2,4-25 comenzaba con la creación del varón y con su introducción en un jardín para que fuera cultivado y cuidado por él. Solo al final del proceso de creación de la naturaleza es creada la mujer como compañera del varón.

Entonces se empezó a buscar una explicación literaria para estas formas, a fin de comprender cómo el texto quedó finalmente construido de esa manera y acceder así a una interpretación más profunda de su mensaje. El camino ha sido muy largo y demandó un enorme esfuerzo de creatividad y honestidad teológicas, ya que en muchas ocasiones la investigación de los textos sincera y libre de preconcepciones arrojaba conclusiones que desafiaban y aun contradecían la fe sencilla y directa de los creyentes o la comprensión que por siglos se había ofrecido como normativa por parte de las Iglesias cristianas.

Son tres los principales modos de aproximación al texto del Gn que se han desarrollado y que tienen vigencia al día de hoy. La primera es la teoría documentaria. Su formulación actual es el producto de más de dos siglos de investigación, pero tomó su forma hacia fines del s. XIX con la obra de Julius Wellhausen. Se basa en la distinción entre cuatro documentos previos que habrían sido unificados para conformar el actual Pentateuco. Se observó que había textos que nombraban a Dios con la palabra *elohîm* y se llamó a estos pasajes Elohistas. Otros, en cambio, lo nombran como Yahvé y de allí se los denominó Yahvistas. Luego se hacía evidente que ciertos textos tenían un estilo propio que los distinguía del resto, se interesaban en las cuestiones culturales, en las genealogías, en la datación de los hechos. A estos textos se los consideró como material proveniente del ámbito cultural de los sacerdotes, y se los denominó Sacerdotales. Finalmente, se notó que el libro del Deuteronomio tenía autonomía literaria respecto de los cuatro libros anteriores y que

era a la vez el comienzo de una historia que se extendía hasta el final de 2 Reyes. Se llamó a estos textos Deuteronomistas. Así el Pentateuco venía a ser la obra final de la unión de cuatro distintos documentos, cada uno con sus fechas distintas y reflejando teologías y contextos sociales y religiosos propios.

En los primeros sesenta años del s. XX, la exégesis se abocó a identificar cada texto como perteneciente a una de las cuatro fuentes. En un primer momento se supuso que habría cuatro autores, luego se fue comprendiendo que aun las fuentes eran muy probablemente obra de escuelas teológicas y por lo tanto de redacción compleja en sí mismas. Se comenzó a hablar de «tradición» yahvista, elohísta, sacerdotal y deuteronomista, a fin de expresar que se estaba más ante tendencias teológicas que ante obras de autor. Así se fue colocando cada pasaje en la lista de sus textos hermanos y por momentos se intentó reconstruir los documentos originales. Sin embargo, esta tarea no dio los frutos esperados. De hecho, las obras previas habían sido muy trabajadas redaccionalmente para crear un texto final coherente. Del estudio minucioso surgía que la pluma de la escuela sacerdotal parecía ser la última y por lo tanto la responsable de la redacción actual. Otros pensaban que la escuela Deuteronomista era la que había compilado y arreglado los textos. En muchos casos la identificación entre textos yahvistas y elohístas no era fácil de determinar, a la vez que en ciertos pasajes se comenzó a hablar de jehovista, para significar una redacción que había intercalado en una misma perícopa textos de ambas escuelas.

Durante la segunda mitad del s. XX se puede afirmar que la teoría documentaria estaba seriamente cuestionada y de estos cuestionamientos surgen los intentos de dar otro tipo de respuesta a la pregunta por el origen y la estructura del Pentateuco. Pero es necesario entender en qué sentido fue cuestionado para comprender lo que siguió. Por un lado se señaló que el énfasis en la identificación de la fuentes previas al texto actual era un celo historicista que no arrojaba resultados positivos. Con el avance de la investigación se hacía cada vez más evidente que los textos tenían mucho más de teología que de historia en el sentido moderno de la palabra. Es decir, que estaban más interesados en dar respuestas a preguntas sobre la vida, la historia o la justicia que en narrar los hechos con rigor científico. De ese modo se podía entender que las repeticiones o la suma de dos narraciones sobre la creación no se contradecían textualmente porque no intentaban narrar los hechos sino hablar sobre su sentido. Así se fue notando que la teoría documentaria que tanto había arrojado luz sobre el proceso de redacción del Pentateuco poco aportaba a la comprensión de su significado.

La segunda crítica consistió en señalar que intentar extraer la comprensión del mundo expresada en cada una de las fuentes no solo se había constatado una tarea imposible, sino que de llegar a ellas no se entendía qué valor podía tener para la comprensión de la teología del Pentateuco actual. Si la obra había sido construida en determinado momento de la historia y había hallado su redacción final en una forma sin duda significativa para el redactor y la comunidad de fe de ese entonces, es a ese texto al que debemos dirigir las preguntas teológicas y no a documentos previos, cuya reconstrucción daba como resultado textos por demás fragmentarios y muchas veces de dudosa identificación.

La paulatina concentración en el texto actual como material de investigación produjo al promediar la segunda mitad del s. XX el advenimiento de la obra de Rolf Rendtorff. Este rompe con la hipótesis documentaria y propone poner énfasis en la descripción de bloques de tradiciones que estarían reflejando épocas y autores –o escuelas teológicas– de distinto origen, y que fueron luego unificadas en un texto lineal y coherente. Rendtorff describe siete bloques en el Pentateuco:

Los orígenes	Gn 1-11
Las historias de los Patriarcas	Gn 12-36
La novela de José	Gn 37-50
La salida de Egipto	Éx 1-14
La teofanía en el Sinaí	Éx 19-24 y 32-34
El tránsito por el desierto	Éx 16-18 y Nm 1,11-20,13
La conquista de Transjordania	Nm 20,14-36,15

Luego Rendtorff analiza los textos de Gn 12-36 para extender sus conclusiones a todo el Pentateuco. De acuerdo con su análisis, estamos ante una colección de narraciones autónomas que con el tiempo se fueron agrupando temáticamente y así creando grupos de textos. Para el caso de la historia de Abraham las narraciones fueron incorporadas uniéndolas con frases muy simples como «después de estas cosas sucedió que...», de modo que aún pueden leerse sin necesidad de referencia a lo anterior o posterior. Las historias de Jacob e Isaac requieren una lectura más completa, porque las considera obras acabadas que se entienden no por sus partes sino en su totalidad. En estos casos, las unidades menores –de haber existido– fueron muy trabajadas y vueltas a redactar en un todo indivisible. Rendtorff concluye que el último estadio fue unir estas colecciones en una sola historia patriarcal, para constituir el bloque de tradiciones que hoy encontramos en nuestras Biblias. Así desvincula la historia patriarcal de la historia de los orígenes y de las historias posteriores (el desierto, el Sinaí, etc.), bloques que a su vez tienen su propia historia de redacción y mensaje.

De acuerdo con esta teoría, no hay un autor Yahvista ni una escuela Sacerdotal responsable de una parte de las narraciones o de dar una interpretación teológica de las tradiciones antiguas. Más bien se reconocen textos de influencia sacerdotal (Gn 1,1-2,3; 9) pero se los entiende como tratados teológicos intercalados y no como textos que estructuren la obra. El elemento unificador de las narraciones (con excepción de Gn 1-11, que es un bloque independiente colocado como preámbulo) ha sido las promesas de la tierra y de prosperidad en el marco de una nítida confianza en la fidelidad de Yahvé a su propia palabra. Esta tarea habría sido llevada a cabo por los círculos de autores deuteronomistas, quienes no solo serían responsables del Dt y los libros históricos hasta Reyes, sino de la estructuración de todo el Pentateuco a partir de los distintos bloques de tradiciones.

Un tercer intento de dar cuenta de la trama del Gn se concentra aún más en el texto final y analiza los elementos literarios que dan coherencia a las narraciones. Varios autores –aunque desde diversos puntos de vista– han señalado la estructura literaria dada al Gn por las genealogías. Claus Westermann ha producido una extensa obra teniendo en cuenta este esquema y combinándolo con la distinción entre las fuentes yahvista y sacerdotal. En nuestro medio, quien más ha trabajado esta opción es Severino Croatto. Según él, la fórmula *'elle toledot* («estas son las generaciones de...») no solo remite a listas de nombres (donde suele traducirse por *descendientes de...*), sino también a narraciones (en este caso traducido como *historia de...*), sugiriendo entonces que las historias han sido ubicadas dentro de esta estructura a fin de crear un todo coherente a partir de ellas. Es decir, las genealogías habrían cobrado en un determinado momento un valor conceptual muy alto, lo que las transformó en un género capaz de dar soporte a la periodización de la historia, siendo entonces utilizadas para introducir los distintos períodos en que se entendía se había ido desarrollando la historia de los orígenes y de los Patriarcas. Es muy probable que esto haya sido el producto de un trabajo redaccional de la escuela sacerdotal, pero lo que caracteriza a esta aproximación es su énfasis en el sentido de la composición final.

La expresión *'elle toledot* se encuentra diez veces en el Gn, cinco en la historia de los orígenes (1-11) y otras cinco en el resto del texto. La siguiente y última mención de las genealogías ocurre en Nm 3,1 describiendo la descendencia de Aarón, probablemente para enfatizar la continuidad de la línea sacerdotal en la historia central de Israel. A su vez las genealogías propiamente dichas y las narraciones se entrelazan en ambas secciones, como puede verse en el siguiente cuadro:

	Narración	Genealogía
Orígenes	2,4 (cielos y tierra) 6,9 (Noé)	5,1 (Adán) 10,1 (hijos de Noé) 11,10 (Sem)
En Canaán	11,27 (Téraj) 25,19 (Isaac) 37,2 (Jacob)	25,12 (Ismael) 36,1.9 (Esaú)

La fórmula *'elle toledot* tiene la función de abrir los períodos de la historia pero a la vez de cerrar el período anterior. Especialmente en las genealogías, la narración terminará por elegir uno de los descendientes sobre el que se continuará la historia, dejando atrás al resto. Croatto afirma además que la fórmula nombra al personaje principal, pero no lo presenta porque ya ha sido introducido en los textos previos. En 2,4, por ejemplo, se anuncia «la historia de los cielos y la tierra», pero estos ya han sido presentados en 1,1-2,3; o en 6,9 se anuncia la «descendencia de Noé», quien ya ha sido presentado en 5,29. De ahí que la fórmula *'elle toledot* sirva para distinguir entre los hechos generales de un determinado personaje o época y su historia principal, la cual se narra después de esa expresión. Es llamativo el caso de 11,27, donde se introduce la *toledot* (descendencia) de Téraj para dar lugar a las extensas narraciones sobre Abraham y Lot, mientras se narra a las pocas líneas la muerte de Téraj (11,32).

Lo que interesa en esta forma de entender el Gn es la lectura desde su composición actual, poniendo en evidencia las posibilidades semánticas de la obra sin necesidad de desglosarla en unidades independientes, sino preguntándose más bien por la articulación entre sí y el valor semántico de las unidades menores. En general, los autores reconocen la composición compleja y hasta la existencia de las escuelas que dieron cuerpo a la hipótesis documentaria, pero privilegian el análisis del trabajo redaccional que imprimió un sentido a la forma final. No hay nada de lo que ha quedado que pueda ser llamado con nitidez una teología del Yahvista o una teología sacerdotal, y de haberlo tendría solo interés histórico pero no kerigmático, ya que esos complejos teológicos previos fueron reinterpretados al fundirlos en una nueva realidad textual y teológica.

Sentido de la historia e historicidad

La relación entre las narraciones bíblicas y la realidad histórica es siempre un tema apasionante. En ellas se mezclan hechos paradigmáticos con situaciones tan cotidianas que parecen extraídas de la simple narración de un testigo presencial. Sin embargo, no hay que desconocer la calidad literaria de los autores, los cuales supieron crear un texto profundo que se despliega en una doble línea: por un la-

do, indaga en los sentimientos y en el pensamiento de las personas de su tiempo y obedece a las coordenadas de la realidad tal como las conocemos y vivimos; por el otro, lleva a su máxima expresión lo que estamos dispuestos a aceptar como mensaje dentro de la realidad no histórica sino de una obra literaria.

Para el narrador bíblico todo lo que se cuenta sucede en el mundo real, aunque los sucesos no deban considerarse en todos los casos descripción de hechos históricos. Lo real narrado no siempre es el hecho en sí, sino más bien su significación y relevancia para la fe de Israel. Como se está trabajando con la realidad desde un lugar más profundo que la mera descripción de hechos históricos, lo que en verdad ocurre es mucho más que el simple episodio narrado. Por esa razón no encontramos en Gn una biografía de los Patriarcas o de sus hijos, sino una selección de hechos en sus vidas que a modo de sucesivas escenas delinean un sentido de la historia inherente a los hechos mismos, pero superadores de lo puramente anecdótico.

Problemas que preocuparon durante siglos a muchos creyentes, tales como la cronología de la creación o el origen del ser humano, y que los llevaron a sufrir la distancia entre la evidencia de las ciencias, el sentido común y la fe en los textos, no eran un problema para los creadores de esas narraciones. Ellos narraron sus tradiciones utilizando las reglas de los géneros literarios que tenían a mano y que expresaban la unidad entre lo que había sucedido y la fuerza kerigmática de esa historia. En tiempos en que la Biblia se iba escribiendo no se ponía en duda que lo narrado tenía una función de testimonio, sea porque con la historia de los orígenes se colocaban cimientos a la cosmovisión de Israel en oposición a la de los pueblos dominantes que tenían sus propias cosmogonías y mitos, o porque se establecía el valor de los Patriarcas en contraste con los héroes exaltados por las leyendas de esos pueblos. Estos héroes eran promovidos como ejemplos universales con el fin de opacar el valor de las culturas sometidas. El hecho de que la tradición judía llamase desde muy antiguo a las historias del Pentateuco *Torá*, es decir, «enseñanza», en lugar de historias a secas, es un indicio de cuán temprana es esa comprensión más querigmática que histórica del sentido de los textos.

Contenido

En el libro del Gn distinguimos dos partes: la historia de los orígenes (caps. 1-11) y la historia de los Patriarcas (caps. 12-50). Ambas están relacionadas y no hay que leerlas como obras autónomas sino más bien como partes dentro de una obra mayor que se extiende a la

totalidad del Pentateuco. La primera parte trata de la creación del universo y de cómo llegó a ser tal cual era comprendido en aquellos tiempos. No solo se narra la creación del cielo y de la tierra (una expresión para significar totalidad) como escenario para el posterior desarrollo de la historia humana, sino también el origen de los diversos hechos culturales y psicológicos que describen al ser humano. Dentro de los culturales se cuentan el origen de las fiestas religiosas (1,14), el arte de cultivar la tierra (2,15), el lenguaje (2,19; 11,9), la vestimenta (3,7.21), el nomadismo (4,20), la música (4,21), la construcción de herramientas (4,22), la adoración a Dios (4,26), la existencia de los diversos pueblos (10,32), etc. Dentro de los elementos psicológicos destacamos la sexualidad (1,27-28), la desmesura (3,4), la conciencia de la muerte (3,19), el odio y la violencia entre hermanos (4,8), el mal entre las personas (8,5), el dominio entre los pueblos (11,4), etc. En estos capítulos se sientan las bases de la realidad sobre la cual luego el drama humano irá tejiéndose. El texto presenta sucesivas transgresiones de parte de los seres humanos y a cada una de ellas le corresponde una acción de Dios de rechazo pero a la vez culminando con un acto de bendición que abre las puertas a una nueva oportunidad. Así puede verse en el siguiente cuadro:

Transgresión	Bendición
Querer ser dioses (3,1-24)	Bendición inicial (2,28) Nacimientos de Caín y Abel (4,1-2)
Fratricidio (4,3-8)	Protección a Caín, nacimiento de Set (4,15-26)
Maldad, violencias (6,1-8)	Bendición y alianza con Noé (6,8; 9,1.8)
Dominación (11,1-9)	[Promesa y bendición a Abraham (12,1-3)]

Nótese que la última bendición de este ciclo obra de nexo con la historia de los Patriarcas. Allí el lenguaje cambia abruptamente, pasando del lenguaje mítico que sitúa sus narraciones en un espacio y tiempo primordial e indeterminado a formas literarias cercanas a las leyendas, que se desarrollan dentro de las coordenadas de la realidad tal cual se las experimenta cotidianamente. De modo que la obra presenta la sección que continúa a la historia de los orígenes como un acto de bendición de Dios a la descendencia de Abraham del mismo modo que lo ha venido haciendo desde el mismo comienzo. Sin embargo, este no es el único elemento de unión. Ya señalamos que la historia de Abraham corresponde a la *toledot* de su padre Téraj, que comienza en 11,27 todavía dentro de la historia de los orígenes. De modo que al vínculo conceptual de la bendición a Abraham se le une el vínculo literario de la *toledot*.

Hay un Preámbulo (1,1-2,3) y luego se suceden los cinco períodos de la historia marca-

dos por las genealogías o historias de... (*elle toledot*) del siguiente modo:

1,1-2,3 Preámbulo a todo el Pentateuco

- | | |
|-------------|---|
| 1.º Período | Historia de los cielos y la tierra (2,4-4,26) |
| 2.º Período | Historia de Adán (5,1-6,8) |
| 3.º Período | Historia de Noé (6,9-9,29) |
| 4.º Período | Historia de los hijos de Noé (10,1-11,9) |
| 5.º Período | Historia de Sem (11,10-26) |

El Preámbulo narra la creación en un sentido totalizador. Tiene la intención de abrir el texto que se extenderá a lo largo del todo el Pentateuco. Su carácter detallado y cuidadoso supone un ambiente ordenado y jerarquizado propio de las estructuras sacerdotales y de la vida del Templo. No está exento de alusiones a los mitos cosmogónicos mesopotámicos especialmente para establecer sus diferencias teológicas. A continuación comienzan los períodos de la historia. El primer período va desde la creación hasta el comienzo de la invocación del nombre de Yahvé. Incluye la desmesura y el asesinato como parte integrante de aquella primera época. Luego se sucede un período de decadencia donde se detalla la genealogía de Adán hasta Noé culminando con la inclusión de un texto enigmático en sí mismo (6,1-4) pero transparente en el contexto literario actual, pues enfatiza la violencia y la maldad que cunde en la tierra –la que explica por la unión irreverente de dioses varones con mujeres humanas– y la voluntad de Dios de reparar esa conducta. El tercer período narra la acción de Dios para limpiar la tierra de la maldad exterminando todo ser viviente del reino animal a través de una prolongada inundación pero encargando a Noé que preserve parejas de cada especie para luego volver a repoblar la tierra. Después de la muerte de Noé se inicia el cuarto período. En él se cuenta de la descendencia de los hijos de Noé y de cómo a partir de estos tres hijos se vuelve a poblar la tierra en tres grandes grupos humanos. El período finaliza cuando Dios confunde las lenguas de los pueblos como consecuencia de un nuevo intento de algunos de erguirse por encima de los demás para establecer dominio de una nación sobre otra. A partir de aquí se abre el quinto y último período dentro de la historia de los orígenes, que consiste en una genealogía que partiendo de Sem, el primer hijo de Noé, llega hasta Térá, quien engendrará a Abraham. Así se puede notar que luego de la narración del diluvio y de la división en naciones al texto le interesa detallar la rama de la humanidad que conduce al patriarca Abraham y por él al nacimiento del pueblo de Israel.

Debemos tener en cuenta al leer estos capítulos que tienen una fuerte influencia por contraste de la cultura babilónica con la que debieron enfrentarse durante el período exílico.

Muchos de sus elementos se explican porque establecen la necesaria oposición a los postulados de una religión imperialista que se intentaba imponer como normativa a las naciones sojuzgadas. Así las listas de los Patriarcas antediluvianos o la historia de la torre de Babel (Babilonia) se entienden mejor si las consideramos en el contexto de los valores y textos por ellos promovidos. Que la narración del diluvio tenga un antecedente mesopotámico no es solo un testigo de la mutua influencia cultural entre los pueblos antiguos, sino principalmente de la necesidad de los pueblos sometidos –como es el caso de Israel– de definirse y resignificar de acuerdo con criterios propios las narrativas que se le imponían por la religión oficial del imperio como superiores y verdaderas.

La segunda parte es la historia de los Patriarcas. Siguiendo el esquema de las genealogías (*toledot*) nos encontramos con el siguiente esquema de contenido:

- | | |
|--------------|---------------------------------|
| 6.º Período | Historia de Térá (11,27-25,11) |
| 7.º Período | Historia de Ismael (25,12-18) |
| 8.º Período | Historia de Isaac (25,19-37,1) |
| 9.º Período | Historia de Esaú (36,1-37,1) |
| 10.º Período | Historia de Jacob (37,2-Nm 3,1) |

Debemos destacar tres elementos que surgen de esta división del texto. En *primer* lugar recordar que cuando se anuncia una «historia de...» el personaje ya ha sido presentado y en el caso de Isaac y de Jacob ya se han contado largas historias sobre ellos. El lector para conocer qué se narra sobre Jacob debe comenzar con la historia de su padre Isaac, y para conocer sobre Isaac debe comenzar con la de su abuelo Térá.

Lo *segundo* que merece ser destacado es que se han incluido las historias de Ismael y de Esaú dentro de las de Térá e Isaac. Son historias breves, especialmente la de Ismael, que se limita a su descendencia y la información sobre su muerte. Ambas historias tienen que ver con dos personajes que en cierto sentido han quedado a la sombra de otros. Ismael es el hijo primogénito de Abraham, pero cuya madre era una esclava egipcia. Este queda desposeído de sus derechos hereditarios al nacer Isaac el segundo hijo pero esta vez del vientre de su mujer Sara. Para el caso de Esaú debemos recordar que es el hijo de Isaac quien vende su primogenitura y luego por un ardid tejido entre su hermano Jacob y su madre Rebeca es despojado de la bendición de Isaac, quien la da sin saberlo a su otro hijo. El hecho de que estas historias hayan encontrado un lugar en el texto tiene como intención desde el punto de vista literario arribar a la suma de diez períodos históricos probablemente para contraponer un modelo propio al esquema mesopotámico de organización de la historia. En el plano kerigmático su inclusión muestra que a

pesar de sus problemas estos personajes y sus descendencias han sido preservados dentro del plan de Dios.

Lo *tercero* es notar que la historia de Jacob comprende la llamada novela de José (37,2-50,26), para muchos denominada como la «historia de José». Sin embargo, el personaje que está detrás de toda la narración siempre es Jacob. Obsérvese que al final se narran las muertes de ambos, pero, mientras José es enterrado en Egipto siguiendo la usanza de aquel país (50,26), Jacob es llevado por sus hijos a Canaán y sepultado junto a Abraham, Sara e Isaac en la cueva de Makpelá (50,12-13). También es necesario señalar que al menos desde el punto de vista literario la historia de Jacob se prolonga hasta la siguiente *toledot* (Nm 3,1) significando que los hechos de Egipto y el desierto (esclavitud, liberación y entrega de la Ley en el Sinaí) son parte de un mismo período, y que el nuevo período histórico se continúa con la descendencia de Aarón, el sacerdote y levita.

En conclusión, la historia de los Patriarcas desarrolla los hechos desde el llamado de Abraham hasta la instalación de los hebreos en Egipto en el final de Gn, aunque literariamente se prolonga hasta la entrega de la Ley en el Sinaí. En un sentido estricto, una vez que hubo fallecido Jacob se abre la puerta para la siguiente narración que comenzará con la estadía en Egipto de sus descendientes y la opresión ejercida por un nuevo faraón tal cual como es contada en el libro del Éxodo.

COMENTARIO

PREÁMBULO (1,1-2,3)

Este preámbulo introduce al lector en la historia de la creación (caps. 1-11) y también en todo el Pentateuco. Es el texto por excelencia de la acción creadora de Dios, hacedor único y por propia voluntad de cada aspecto de la realidad. Más adelante, al crear a la pareja humana los facultará para la tarea creadora y entonces compartirá con ellos la función de desarrollar el mundo y la historia. El comienzo describe la creación como una materia informe y sin orden –el caos primordial– sobre el que Dios actúa, mientras que al finalizar el texto Dios descansa como soberano sobre toda la creación. Se ha operado un traslado de una situación de vacío y desorden a otra nueva generada por Dios mismo en la que la realidad está constituida y ordenada, la pareja humana habita la tierra y se enseñorea de ella, las plantas y los animales tienen sus propias leyes y modos de vida y reproducción, y el Creador observa y bendice su obra ahora dejada en manos del ser humano para que la administre.

Comienzo de la creación (1,1-2)

La primera oración se inicia con una cláusula temporal que indica que Dios creó en un determinado momento la totalidad del universo. Podría traducirse «Cuando en el comienzo Dios creó...» Al principio esa creación era una materia informe y confusa donde el espíritu del creador habitaba como único ser vital por «encima de las aguas». Nuevamente esta expresión indica por encima de todo lo creado desde el momento en que la concepción antigua entendía que por encima de la bóveda celeste había depósitos de aguas. Es necesario resaltar que no hay en este relato una situación preexistente a la creación divina, sino que todo comienza con la creación de la materia desordenada a la que luego el mismo Dios irá dando forma y sentido. Dios no ordena un caos preexistente, sino que crea por etapas, y la primera de ellas es la creación de la materia prima con la que luego irá dando forma y orden a la realidad.

Seis días de labor creacional (1,3-31)

Los seis días de trabajo creacional tienen una estructura compleja. En ellos se superponen tres esquemas: en uno se distinguen los tres primeros días dedicados a separar la luz de la oscuridad, las aguas de arriba de las de abajo al gestar el espacio entre ellas, y a separar la tierra seca de los mares. Los siguientes tres días se crean los habitantes de esos ámbitos: astros, peces y aves, y finalmente los animales terrestres y el ser humano. Paralelamente en el segundo esquema los días están agrupados por pares: 1 y 4 corresponden a la creación de la luz y los astros; 2 y 5, a la separación de las aguas y la creación de los peces y aves; 3 y 6, a la separación de la tierra del mar y a la creación de los animales y el ser humano.

Se lo puede ver en el siguiente esquema:

Separaciones	Día 1	a	Luz de oscuridad
	Día 2	b	Aguas de arriba de aguas de abajo
Habitantes	Día 3	c	Tierra seca de los mares
	Día 4	a'	Astros
	Día 5	b'	Peces y aves
	Día 6	c'	Animales terrestres y ser humano

El tercer esquema incluye el día séptimo. La narración como totalidad privilegia aquellos elementos caros al pensamiento sacerdotal. De allí que los días 1 y 4 (que está en el centro de la semana) y 7 estén destacados por el hecho de que en ellos están presentes los elementos que hacen a su interés: la creación de luz, la creación de los astros que regulan las fiestas, y el descanso soberano de Dios al cabo de su tarea creacional. En los días restantes se van sucediendo las distintas etapas de la crea-

ción siguiendo el esquema ya descrito y acomodando los hechos dentro de una estructura coherente.

Palabra y luz (1,3-5)

El primer acto explícito atribuido a Dios es hablar. Podría haber sido otro: formar con sus manos o extraer de su propio cuerpo, pero esto hubiera supuesto una relación más formal de lo creado con el ser mismo de Dios. En este caso la relación entre el decir y lo hecho es de nítida distancia. Dios no es la luz como no será las aguas, ni los astros. Tampoco será asimilable a la figura humana –solo el ser humano será imagen pero no realidad concreta–. Esto evita la deificación tanto de la naturaleza como de cualquier ser humano. La Biblia será consciente de esta distinción a lo largo de sus páginas: contemplar la naturaleza remite a la creación de Dios pero no a Dios mismo (Sal 8; 19,1-6; Job 38-39); la exaltación de un líder remite a su condición de siervo de Dios pero no a su deificación.

El acto de separar la luz de la oscuridad establece una categorización porque la oscuridad no es creada sino que deviene por contraste con la luz que sí lo es. La luz es vinculada a la vida, al calor, al crecimiento y por lo tanto es el objeto creado y del cual se dice que «era buena» mientras que nada se dice de la oscuridad. Se agrega que Dios les da nombres a ambas realidades, un acto más que privilegia la acción por la palabra. No solo se crea la luz y se la separa de la oscuridad sino que se las nombra para que puedan ser identificadas y no se las confunda. En la concepción de la realidad de todo pueblo la distinción entre luz y oscuridad es un elemento fundamental para el desarrollo de cualquier comprensión posterior de la realidad y su origen.

Firmamento, tierra, mares y vegetación (1,6-13)

Al crear el firmamento se suma a la palabra creadora («dijo Dios...») la acción creadora («hizo Dios...»). Así se separan las aguas y se distingue entre las aguas de arriba, evidenciadas por la lluvia, de las de abajo que corren por ríos, mares y brotan de las profundidades de la tierra. En el medio queda ese espacio inmenso que será el reino de las aves y el viento. Luego se dirige a las aguas y las agrupa a fin de liberar el espacio de la tierra seca. La detallada creación de la vegetación debe comprenderse por el hecho de que se la entiende como prolongación de la tierra. La expresión «produzca la tierra vegetales» es la primera en que la acción creadora aparece delegada en otra entidad. Es muy significativo que sea en la tie-

rra en quien cae esta delegación, lo que ya nos marca el particular interés que nuestro texto tiene en destacar su importancia, lo que quedará confirmado en la historia de los Patriarcas. Es la tierra la que llenará de vegetales el suelo, y por esa razón está entre el grupo de las separaciones (los días 1 a 3) y no entre los días posteriores donde se crean los habitantes de cada ámbito.

Los habitantes del mundo (1,14-31)

Los tres días siguientes están dedicados a habitar el mundo creado. El cuarto día (vv. 14-19) se crean el sol y la luna. Es llamativo que no se los nombra sino a través de expresiones elípticas («lucero grande... y pequeño...») para evitar invocar el nombre de dioses adorados por los otros pueblos, especialmente egipcios, mesopotamios e hititas que tanto influían en la cultura de la época. Las funciones que el texto le atribuye a los astros son las de separar el día de la noche (v. 14a), ser señales para las fiestas vinculadas a los días y años (v. 14b), y por último alumbrar sobre la tierra (v. 15). Se destaca entonces su funcionalidad, ya que fueron creados con un fin concreto y puestos al servicio de Dios y de las necesidades del ser humano. De este modo no hay espacio para su divinización ni para suponerlos mensajeros de los dioses. Son objetos creados por Dios con una vida y una función determinada por él y sujetos a su voluntad.

El día quinto son creados los habitantes de las aguas y las aves. Unos habitan las aguas marinas mientras que las otras lo harán en el firmamento ya creado. El texto se detiene en los «grandes monstruos marinos» para significar su carácter de criaturas limitadas y sujetas a la voluntad del creador. Esto es así porque en los antiguos mitos que circundaban a Israel se solía atribuir los poderes maléficos del mar a los grandes animales marinos –reales o imaginarios–, los que se oponían a los benignos dioses terrestres de la fecundidad. En nuestro relato estos animales quedan fuera de toda consideración mitológica y se los trata como simples animales grandes creados en el mismo momento que los demás pequeños peces, por un lado para limitarlos en su significación y por otro para resaltar la unicidad del poder del Dios creador.

Se presta menos atención a la aves, pero se las identifica con la característica común a ambos grupos de la fecundidad y la tendencia a propagarse en las aguas y en la tierra. Esta fecundidad está vinculada a la bendición de Dios, la que aquí es dada por primera vez para luego dentro del preámbulo ser dada a la pareja humana (v. 28) y al día sábado (2,3).

La actividad del día sexto tiene un desarrollo mayor. La sucesión de hechos es vertiginosa y se puede ver en el siguiente resumen:

vv. 24-25	creación de los animales y bendición
26	anuncio de la creación del ser humano
27	creación de la pareja humana
28	bendición y mandato
29	dieta del ser humano
30	dieta de los animales
31	cierre de los seis días

Comienza con la orden dada a la tierra de que produzca seres vivientes. Es similar a la del v. 11, donde la tierra producirá la vegetación. Los animales están clasificados en tres grupos: ganado, reptiles y animales de la tierra. El primer grupo son los animales domésticos útiles al ser humano, mientras que el resto son los animales hostiles (serpientes, lagartos) y los insectos y otros animales pequeños. La mención de estos tres grupos prepara para el versículo siguiente, donde se establecerá que todos estarán bajo su dominio.

Este día continúa con la creación de la pareja humana. Se anuncia la intención de crearla indicando que su función será la de dominar sobre los demás seres vivientes, tanto los peces como las aves y los animales hostiles del campo. El v. 26 comienza con un plural («Hagamos...»), una forma solemne también presente cuando habla Artajerjes en Esd 4,18, o quizá un resabio del lenguaje afín al politeísmo propio de las religiones circundantes (cf. Is 6,8). En todo caso, la forma aporta una diferencia sustancial al texto aunque el contexto literario parece preferir la primera interpretación. Luego se narra que Dios crea al ser humano indicando dos características: que lo hace «a imagen suya» y que lo crea sexuado, varón y mujer. La imagen de Dios impresa en toda persona es una novedad teológica y una afirmación revolucionaria del autor. Con raras excepciones en el antiguo Oriente la imagen de Dios era una cualidad exclusiva del monarca y no podía ser invocada por nadie más. A la vez es colocada como constitutiva del ser humano y no como algo que se adquiere o se recibe en forma transitoria. Tampoco es producto de una vida particularmente religiosa ni de una búsqueda interior; ni es privativa de los sanos y fuertes como tampoco lo es de ricos y poderosos. El texto afirma que toda criatura humana lleva la imagen de Dios en sí misma. La pregunta por el sentido de esta expresión nos envía a indagar la imagen de Dios presente en la narración, la que se nos dice está también impresa en el ser humano. Son varias las características, pero la que más resalta es el carácter creador de Dios, su vocación de moldear la materia para hacer con ella algo mejor. En esta línea, el ser humano imagen de Dios nos habla sobre la capacidad humana de crear y recrear la materia. Esto tiene dos consecuencias teológicas: la primera es que se pone en relieve la cultura humana. Lo que el ser humano hace en su desarrollo creativo, su curiosidad, su constante sed de conocimiento, su

búsqueda de combinar las cosas para dar en cosas nuevas (en ciencias, arte, pensamiento, etc.) es parte de su vocación primera por ser imagen de Dios. Lo segundo es que esa fuerza creativa e innovadora es genuina cuando está al servicio del plan de Dios para la humanidad, no cuando se le opone. Es la condición expresada en la frase repetida «y vio Dios que era bueno» lo que debe estar presente en la acción humana para hacer justicia a la imagen divina que cada persona lleva en sí misma.

A continuación Dios bendice la pareja humana y les da dos mandatos: que se reproduzcan y crezcan, y que sometan la tierra y gobiernen sobre peces, aves y todo ser viviente. El primer mandato es común al de los animales y peces (v. 22), y nos recuerda lo cercana que es la relación biológica en todo este relato entre el ser humano y los animales. Hay una identidad creacional que no puede ocultarse, pero a la vez hay una distinción: mientras la bendición a los animales es impersonal, en el caso de la humanidad se dirige a ellos en forma directa «...les dijo: sean fecundos...» (v. 28). También el segundo mandato establece la diferencia entre el ser humano y el resto de las criaturas: este es convocado para someter la tierra y mandar sobre los demás seres creados. La vida humana es valorada por encima de todas las demás.

Esta diferencia entre la vida animal y el ser humano está también presente en las dietas que se detallan para cada uno. Mientras que al ser humano le es dada toda hierba de semilla y los árboles frutales, a los animales se les da solo la hierba. Esta distinción es simbólica porque muchos animales comen frutos o son carnívoros, pero el interés del texto es colocar a la pareja humana por encima de los animales. El carácter vegetariano del ser humano señala que la relación entre este y los animales era de armonía. No podía suponerse una creación donde desde un comienzo la humanidad tuviera que matar a quienes habían sido creados con ella. Es a continuación del diluvio (9,3) cuando ya en una etapa posterior de la creación y a la luz de sucesivas violencias Dios da los animales como alimento para el ser humano.

El v. 31 cierra la creación con un superlativo señalando que lo hecho estaba «muy bien».

El descanso de Dios (2,1-3)

Al cabo de seis días de trabajos se anuncia su conclusión y el descanso posterior de Dios. A fin de que pudieran entrar en seis días, las obras se comprimiron y agruparon estratégicamente y dejaron el séptimo día para mostrar al Creador contemplando sus trabajos e indirectamente señalando que no hubo otra obra posterior a esa. No se deja una puerta abierta

para que por razones ideológicas se pueda invocar un carácter creacional y divino a otras instituciones o personas fuera de las aquí narradas. A partir de 2,4 todo elemento de creación es repetitivo –porque ya ha sido creado hasta 2,3–, o si es novedoso –por ejemplo los elementos culturales– es obra de la acción humana en el ejercicio de la libertad creadora que se le otorga en el mandato de someter la tierra. Dado el carácter paradigmático de esta narración se puede afirmar que la labor incluye el descanso, sin el cual quedaría como una obra inconclusa. No es ajeno a esto el hecho de que el autor quiere enfatizar el valor de la observancia del descanso semanal y el carácter consagrado de ese día que tiene consecuencias religiosas pero también sociales que se reflejan en la legislación israelita (Éx 20,8-11; 23,12). A la vez es una forma más para consolidar la idea de que Dios ha dejado su creación en las manos de los seres humanos para que continúen obrando sobre ella y así volver a enfatizar el valor de la acción humana al categorizarla como continuadora de la creación divina. Pero esto no implica que Dios haya dejado de obrar, como lo muestra el resto de las narraciones del Gn y el Pentateuco, sino que ha finalizado de crear el mundo y sus habitantes, los que ahora son convocados a desarrollar la historia humana.

1^{ER} PERÍODO: HISTORIA DE LOS CIELOS Y LA TIERRA (2,4-4,26)

El primer período de la historia abarca desde la creación del varón hasta la mención de la primera vez que se invocó el nombre de Yahvé. Es un relato bastante homogéneo aunque pueden distinguirse dentro de él escenas y ciertas tareas de composición que le dan una dinámica particular. A diferencia de lo narrado en el Preámbulo, donde la pareja humana es convocada a la tarea de gobernar la tierra hacia el final de la obra creadora de Dios, en este caso casi desde el comienzo al varón le es dada la labranza y el cuidado del huerto como actividad propia. Enseguida le será concedido el poder de poner nombres y luego vendrán otras tareas, mostrando al ser humano involucrado desde los primeros momentos en la función de ser colaborador de Dios en el desarrollo de la creación.

Este período narra no solo la creación de la pareja humana, sino también las dos transgresiones iniciales, las que se yerguen como paradigmáticas y fontales frente a las siguientes. El querer ser como dioses –rechazando la identidad y el destino humano– y el fratricidio son identificados por nuestro texto como los pecados con que se inicia la historia humana. De modo que al finalizar el período ya han sido presentados tanto la acción creacional de Dios

como la acción humana de transgresión y rebeldía como parte de una misma historia. Esto nos debe prevenir sobre la concepción que supone un estado ideal primitivo y sin pecado y una caída posterior en la oscuridad del error. Más bien esta narración nos da una imagen realista de la experiencia humana donde la desmesura y la violencia fratricida son parte de su conducta desde el mismo comienzo y no como un segundo paso en el desarrollo de la historia. Es una conducta rechazada por Dios (3,8-24) pero respetada por ser producto de la libertad dada a la pareja.

En la estructura de este pasaje distinguimos las siguientes unidades:

- 2,4-17 El varón en el huerto
- 2,18-25 Creación de la mujer
- 3,1-7 La desmesura de Adán y Eva
- 3,8-24 La expulsión del huerto
- 4,1-16 La irrupción de la violencia fratricida
- 4,17-24 Descendencia de Caín
- 4,25-26 Nacimiento de Set

El varón en el huerto (2,4-17)

Lo primero creado es el varón, incluso antes que Dios hiciera el huerto. Se nos dice que lo hizo del polvo del suelo y que le puso aliento para hacerlo un ser viviente. Hay un juego de palabras entre varón (*'adam*) y tierra (*'adamâh*) que profundiza la relación entre el ser creado y la tierra misma. Estas dos características del varón son compartidas con el resto de los animales, aunque en este pasaje el aliento de vida lo reciba solo él. Su materia prima es la tierra, su signo vital es el aliento o soplo. Por este soplo se distinguía un cuerpo vivo de uno muerto. No hay razón en el texto para pensar que mientras el cuerpo es de polvo perecedero el aliento es de espíritu inmortal, como una lectura influida por el helenismo dio en interpretar. La imagen presentada es la de un ser en consonancia con el resto de los seres vivos aunque estos aún no fueron creados. Más bien la preeminencia del hombre está dada por la capacidad de labrar la tierra (2,5) –es decir de dominarla–, y luego de dar nombre a la creación, otro símbolo de poder sobre ella.

El hecho de que sea creado el varón en primer lugar indica que la narración está fuertemente marcada por la ideología de la sociedad patriarcal de aquel tiempo. El lugar social de la mujer era secundario y esto queda reflejado en la historia fundante que da sustento al modo de legalizar esa práctica y otorgarle la bendición de Dios. En ese sentido debemos asumir estas limitaciones del texto –y tantas otras– como producto de la revelación contextual de Dios, las que por un lado en muchos casos fueron corregidas o matizadas en los textos mismos (ver párrafo siguiente), o en

otros es tarea del intérprete poner en su lugar histórico el pasaje y actualizarlo en base a una comprensión que tenga en cuenta la visión de otros textos bíblicos.

A continuación el verbo «plantar» (2,8) expresa la acción de Dios. Es un verbo que uno espera encontrar aplicado a un ser humano, pero aquí es el Creador el que planta el huerto para colocar al hombre en él. Ya entonces el énfasis está puesto en el funcionamiento de la leyes naturales donde Dios crea a partir del movimiento normal de ellas, pero con una evidente actitud de intervenir en la planificación de ese huerto: su aparición no es azarosa sino que responde a una intención explícita de dar lugar al hombre. Es necesario olvidar la idea de un jardín de placeres como tanto se lo ha descrito desconociendo el texto mismo. Este dice que el hombre es puesto allí para labrar el lugar y en consecuencia para que produzca los frutos que les son dados para comer. Es entonces un lugar para trabajar, no solo de esparcimiento. Pero lo que se quiere resaltar es que el trabajo humano da como resultado lo necesario para comer y para el bienestar. En el huerto el hombre disfruta de lo que produce y el trabajo no es una carga tediosa ni amarga porque es el medio para crear las condiciones de vida que Dios le ha dado. Esta situación es clave para entender el sentido del relato porque es contradictoria con la experiencia social del Israel antiguo, siempre sometido a distintos imperios y obligado a trabajar para el bienestar de otros.

La mención de cuatro ríos tiene un valor simbólico y no geográfico. Sin duda, la única región conocida por Israel con esas características era la de Mesopotamia, donde había permanecido cautivo durante setenta años. Pero la intención es menos señalar un lugar como la de aludir a que toda fuente de agua provenía de ese huerto primordial. Es la importancia que tenía la provisión de agua para Israel, tan abundante en su lugar de cautiverio y tan escasa en Canaán. Así se indica que la bendición del agua tenía su origen en ese huerto creado por Dios, del cual también provenían el oro y las piedras preciosas, objetos que eran el símbolo del poder que ellos no poseían y que en aquel tiempo creacional eran compartidos sin rivalidad.

El huerto poseía todo tipo de árboles frutales y dos árboles distintos. Uno llamado «de la vida» y otro «del conocimiento del bien y del mal». De todos podía comer el hombre con la única limitación del árbol del conocimiento. Del árbol de la vida no vuelve a hablarse hasta 3,22-25 dando la sensación de que es una tradición agregada a un relato que originalmente la desconoce. Esta simbología está presente en muchos otros mitos de la antigüedad como el Guilgamés o el de Adapa, a quienes se les ofrece pan y agua de vida que los fortalecía o los li-

braba de la muerte. En nuestro texto queda en suspenso su existencia y será evocado recién al cierre de la primera transgresión. Respecto al árbol del conocimiento lo que está en juego no es el saber científico ni el filosófico –que la Biblia alienta en numerosos pasajes–, sino el de superar los límites de ser hombre para conocer aquellas cosas que nos exceden. Está puesto más como una prueba de la aceptación de la condición humana que como el acceso a un conocimiento concreto. Pero recordemos que a nuestro texto no le interesa describir un hecho histórico sino dar cuenta de una realidad experiencial, a saber, que el ser humano está en contradicción con Dios y con su propuesta de vida. Le interesa explicar la existencia del hambre y las injusticias, las guerras y la violencia, la opresión y la muerte. Por lo tanto, no es un tipo de conocimiento lo que está en juego sino la voluntad o el rechazo de aceptar lo que Dios ha dispuesto para el hombre. La indicación de que si come de ese árbol el hombre morirá no supone la puerta de entrada de la muerte en la vida humana. El ser creado por Dios del polvo de la tierra no era inmortal antes de transgredir las normas. En un sentido distinto, esta indicación expresa la gravedad de la advertencia puesta por Dios, la seriedad del límite al que se pide respeto.

Creación de la mujer (2,18-25)

El texto presenta la creación de la mujer como respuesta a la necesidad de una ayuda para el hombre. Como viene sucediendo en este relato (2,4-4,26), este mito de origen describe la situación histórica dada y su sentido, y no una situación ideal a la cual se debe ajustar la conducta humana. En todo caso, eso puede valer para el Preámbulo (1,1-2,3), donde se presenta a Dios creando a su total arbitrio. Pero en este contexto la relación entre el texto y la experiencia histórica es más dinámica. Aquí encontramos que se describe el papel social accesorio al varón que la mujer tenía en aquella época. Si la mujer era un ser de segunda categoría esta es la explicación –y justificación– de tal situación, pero también se introducen ciertos elementos que van a matizar tal experiencia histórica.

La búsqueda de una ayuda comienza por los animales, los que son creados en forma veloz y casi sin atención: animales del campo y aves de una vez. Estos son llevados al varón para que los nombre y por lo tanto gobierne sobre ellos. Poner nombre es también conocerlos, darles un lugar en la historia y reconocerlos como parte de la creación de Dios. Ya notamos que son creados de la misma materia que el hombre (tierra, *'adamáh*), pero en este caso no se dice que reciban el soplo vital característico del varón. Pero la intención última

es la de encontrar una ayuda para él, y como esto no se lograba, entonces Dios duerme al varón y crea a la mujer de una costilla suya. Los símbolos presentes en este relato son profundos y por momentos contradictorios. Vamos a destacar tres elementos:

a) La mujer es creada por Dios de la misma sustancia que Adán, de su misma carne. Si el texto confirmaba la ideología de que la mujer era un ser accesorio al varón, este afirmación la relativiza al darle a ella el mismo valor creacional afirmando la igualdad de sustancia. La carne de la mujer es la misma que la del varón, y no es necesario que se diga en este caso que ella recibe el soplo de vida, pues lo tiene por extensión. En este sentido es claro para el texto que ella es de distinta factura que los animales recientemente creados.

b) Adán la reconoce como de su misma carne y huesos. El texto entonces insiste en la diferencia con los animales presentados antes y entre los cuales no encontró uno que fuera de esta manera. Es claro que es Adán quien lo afirma, pero también la narración dice que fue Dios quien la creó independientemente de la voluntad de Adán, por lo cual no solo está implícito que este no podía desconocerla sino que la dignidad igualitaria es dada por la creación divina y no por decisión del varón.

c) Adán le da nombre, como ya lo hizo con los animales, y la llama *mujer*. Pero el nombre que le da es todavía un genérico y corresponde al femenino de varón (literalmente sería *varona*). Esta denominación vuelve a insistir sobre el carácter especial y diferenciado de la mujer respecto de los animales, y del vínculo biológico y afectivo con el varón. Por un lado nombrarla es gobernar sobre ella, por otro el nombre que le da la coloca a su mismo nivel, no por debajo suyo.

Es probable que este texto leído hoy nos parezca sumamente patriarcal y en un sentido lo fue en cuanto dio sustento a la realidad del carácter secundario de la mujer en la sociedad de su tiempo. Pero también puede entenderse que justamente en ese contexto esta narración llevó un poderoso mensaje de dignificación de la mujer en los términos que para la época eran comprensibles. Colocó una semilla de contradicción entre el machismo imperante e irreductible de la sociedad antigua y esta concepción creacional por la cual la mujer tenía un origen propio junto al varón y un carácter singular que la hacía el vínculo obligatorio para él. El hombre no la elige entre otras criaturas, está allí al despertar y debe aceptarla.

El v. 24 da cuenta de otra experiencia: que varón y mujer buscan unirse sexualmente y forman un nuevo hogar abandonando el propio. Lo dice del varón, aunque era más bien la mujer la que abandonaba su casa paterna.

El v. 25 vuelve al estado primordial al señalar que estaban desnudos y no se avergonza-

ban de ello. Es un anticipo que prepara la explicación del origen de ir vestidos ocultando los genitales y otras partes eróticas del cuerpo (3,7) a partir de la vergüenza adquirida como consecuencia de transgredir la norma impuesta por Dios.

La desmesura de Adán y Eva (3,1-7)

La serpiente es un animal simbólico que a veces expresa la vida –por su aspecto fálico– pero en otras representa la muerte debido a su mortal picadura. En este relato nos inclinamos por lo segundo, ratificado en el v. 15. Lo que propone la serpiente a la mujer es que serán como dioses si desobedecen a Dios. Esto significa que, en oposición a la creación del ser humano, quien recibe posibilidades pero también limitaciones propias de su condición, la tentación consiste en no estar atados a esas limitaciones humanas e ir en busca de las propiedades reservadas solo a los dioses. Estas son el poder supremo sobre toda criatura, el dominio del tiempo, el de que los seres humanos trabajen para él, la ausencia de sufrimiento y dolor, la eternidad. Esto es clave para entender luego la reacción de Dios en 8-19. Es sorprendente que, siendo la mujer desvalorizada en el texto anterior, en este relato tenga un papel más activo e inteligente que el varón. Conversa con la serpiente, analiza, evalúa y decide comer. Luego le da al varón y este acepta sin más. A partir de allí saben que están desnudos y se visten, dando lugar al origen del acto de cubrirse el cuerpo por pudor. De hecho la propuesta de la serpiente se reveló falsa, pues no se transformaron en dioses sino que adquirieron vergüenza de ellos mismos, la que es expresada en sus cuerpos que representan todo lo que es la persona en su exterior e interior. Contra la interpretación tradicional y popular, es necesario enfatizar que no es la sexualidad lo que caracteriza esta primera transgresión, sino la desmesura de querer ser como dioses rechazando el carácter humano dado por Dios a la pareja.

La expulsión del huerto (3,8-24)

Avergonzados de sí mismos, cubiertos sus cuerpos con hojas y escondidos entre los árboles, deben enfrentar la realidad de lo que hicieron frente a Dios que pasea por el huerto. Las preguntas son retóricas: Dios quiere saber qué ha hecho Adán y el hombre responde que la responsable es la mujer. Consultada ella, dirige la responsabilidad a la serpiente. Es de notar que Dios no se ensaña con la mujer como lo ha hecho por siglos nuestra interpretación bíblica al atribuir a ella la iniciativa del pecado. En realidad el texto no está interesado

en encontrar culpables sino en dar cuenta de la condición humana: lo limitado de la vida, el sufrimiento, el trabajo desgastante, la pulsión sexual, etc. Estos están presentes a continuación en las mal llamadas maldiciones de Dios, que no son otra cosa que la explicación del carácter humano en contraste con la ansiedad de ser como dioses.

Luego de maldecir a la serpiente (esta y la tierra en el v. 17 son las únicas maldiciones presentes en este relato) y condenarla a la enemistad con el resto de sus congéneres y con la mujer, se dirige a ella y él para mostrarles las consecuencias de la decisión que adoptaron. Estas consecuencias tienen que ver con marcar su condición de seres humanos. Así las características del ser mujer y hombre en el mundo son presentadas como producto de la desobediencia humana ante un destino mejor que había preparado Dios para ellos, aunque el mismo relato no se preocupa de ocultar que no hubo un estado anterior de pureza, donde el dolor, la dominación o el trabajo estaban ausentes de la vida. Dos son las consecuencias para la mujer: dolor en los partos y pulsión sexual hacia el hombre. En ambos casos se están describiendo situaciones humanas típicas, cuyos opuestos eran atributos exclusivos de las diosas. Ellas no sentían dolor ni morían en los partos y en ciertos mitos se decía que no necesitaban de un varón para concebir, pues eran fecundadas por una fuerza divina. Así al afirmar estos actos se está confirmando la condición humana de la mujer. De todos modos, la mención unilateral del dominio del hombre sobre la mujer a partir de la inclinación sexual de ella no deja de ser otro elemento propio de una cultura patriarcal. Esto será invertido en Cant 7,11 quizá como respuesta a nuestro texto.

Al hombre se le anuncia que deberá trabajar arduamente para lograr el alimento en una tierra que ahora se revela como maldita y por lo tanto hostil. Esto no es otra cosa que la condición regular del hombre, quien ha tenido que sufrir las inclemencias del tiempo para lograr una cosecha, o trabajar la tierra duramente para extraer de ella lo necesario para la vida. De ningún modo el trabajo es una maldición, sino que es presentado como la actividad a la que el hombre tendrá que dedicar su vida. Además debemos agregar que la experiencia histórica de Israel es que el mejor fruto del trabajo no queda para el jornalero sino que era entregado según la época a los monarcas locales, al emperador o estando en cautiverio a sus patrones. El v. 19 le recuerda al hombre cuál es su verdadera condición.

Los vv. 20-21 confirman esta interpretación general. Es interesante observar que el nombre Eva (derivado del verbo *vivir*) no parece el adecuado para una persona que acaba de ser condenada por sus faltas. Más bien es un elo-

gio ante alguien que ha adquirido la condición de ser dadora de vida. Lo mismo sucede con el hecho de que el mismo Yahvé hace las vestimentas para cubrir los cuerpos de ambos, los cuales han dejado de ser una vergüenza para estar ahora protegidos por las ropas creadas por Dios. El remate de esta unidad le da la expulsión del huerto y el cierre de su acceso. Es la afirmación definitiva de que el ser humano deberá aceptar su condición de mortal y de trabajador de la tierra. El versículo siguiente (4,1) mostrará la bendición de Yahvé hacia ellos al darles dos hijos.

La irrupción de la violencia fratricida (4,1-16)

Si el capítulo anterior mostraba una falta ante Dios, ahora el texto se vuelve hacia los hombres y nos describe la violencia entre hermanos. Ambas condiciones se constituyen en el signo de lo humano. La narración tiene dos escenas (1-8 y 9-16). En la primera los personajes nacen y crecen adoptando formas de vida distintas. El nombre Caín significa *herrero o lanza*, lo que lo vincula con los instrumentos de labranza pero también de guerra; Abel significa *soplo, nada, sin consistencia*, lo cual orienta sobre su destino en el relato. Mientras Caín es labrador y representa la cultura sedentaria, Abel es pastor de ovejas, una actividad vinculada a la cultura seminómada. Cuando cada uno presenta como ofrenda el fruto de su trabajo, se nos dice que Yahvé vio con agrado la ofrenda de Abel pero no fue así con la de Caín. La razón por la cual no se da un motivo a la elección es justamente porque no lo hay. El relato quiere mostrar la situación de la vida en la cual unos parecen recibir favores y otros desgracias.

Esta discriminación divina turbó a Caín y así se produce su primer diálogo con Dios. La explicación de la actitud de Dios es genérica: «si obras bien...» le dice, indicando que su predilección por la ofrenda de Abel tuvo que ver con el obrar de Caín. Sin embargo, el sentido permanece ambiguo, pues puede entenderse «obrar bien» como referido no al pasado sino al futuro, es decir, a aceptar su destino y oponerse a la tentación de la venganza sobre su hermano. La imagen del pecado como una fiera que acecha es sugestiva porque permite imaginarlo como una fuerza que se apodera del hombre pero a la cual puede resistirse. Sin embargo, debemos insistir en lo ya señalado: todo texto de factura mítica tiene como fin dar cuenta de una realidad, en este caso, de que hay personas que reciben el favor de Dios y otras que parecen no recibirlo, sin que medie una causa evidente, y de la violencia que se apodera del que se siente rechazado.

Caín no repara en las palabras de Dios e invita a su hermano al campo y lo asesina. La ra-

zón que se desprende del texto es la envidia, el querer ser el otro, el desear el destino del prójimo y no aceptar el propio. Así da cuenta este texto primordial de la violencia entre seres humanos. En la escena siguiente Dios interroga a Caín por su hermano y este responde si es él quien debe cuidarlo. Pero Yahvé revela lo que ya sabe: que la sangre de su hermano ha sido derramada y que esta clama desde la tierra (una expresión utilizada para pedir justicia o venganza por un crimen).

La expresión: *¿Qué has hecho?* es la más fuerte y grave de toda la narración. Habla del horror de Dios ante la acción humana de destruir la vida del hermano. Entre las tareas que el Creador había asignado al ser humano (dar nombre a las cosas, gobernar sobre los animales, labrar y cuidar la creación, unirse a la mujer para reproducirse) no estaba la facultad de asesinar al prójimo destruyendo lo que Dios había creado. A la luz de esta situación se entiende la información de que Caín había sido concebido con «el favor de Yahvé» (4,1) no siendo rechazado al comienzo y de hecho tampoco luego, pues lo rechazado había sido su ofrenda pero no su vida. Entonces lo que se ha puesto de relieve es que el mismo ser creado es quien se ha vuelto contra la creación de la que es parte. Y lo ha hecho del modo más grave posible al destruir la vida humana irreplicable y sobre la que Dios no le ha otorgado soberanía.

Entonces Yahvé maldice a Caín en su relación con la tierra y lo condena a no recibir el fruto del suelo debido a que derramó en él la sangre de su hermano. También a vagar sin una tierra propia. Pero Caín reconoce lo atroz de su acción y clama por su vida debido a que en función de la venganza cualquiera que lo reconozca podría matarlo. Dios le responde colocándole una marca para protegerlo. Esta protección es otro signo de que Dios no rechaza la persona de Caín. A esto se suma que en el texto siguiente la maldición quedará desdibujada.

Descendencia de Caín y nacimiento de Set (4,17-26)

Dios bendice a Caín dándole un hijo y haciéndolo parte de una descendencia prestigiosa. De ella surgirán fundadores de actividades centrales a la cultura humana. La narración mítica gusta de presentar los orígenes de todo. Se inicia con el primer constructor de ciudades, aunque no queda claro si lo es Caín o a su hijo Enoc (v. 17); luego en la cuarta generación nace Lamec, cuyos tres hijos son Yabal, el padre de los criadores de ganado que viven en tiendas de campaña (v. 20); Yubal, quien lo es de los primeros ejecutantes de la cítara y la flauta (v. 21); y finalmente Tubal Caín, el pri-

mero que modela el bronce y el hierro. El canto de Lamec (vv. 23-24) muestra la bravura de las tribus descendientes de Caín y afirma la importancia de esa línea sucesoria.

Adán y Eva son bendecidos con el nacimiento de Set (v. 25). Y a este le nació Enós, el primero en invocar el nombre de Yahvé. Así se cierra el primer período de la historia de los orígenes en el cual se presentaron la voluntad creacional de Dios, la desmesura y el asesinato, la vergüenza y el arrepentimiento, maldiciones y bendiciones, el comienzo de la música y la herrería, de la agricultura y el pastoreo. Todo junto describiendo con extremo realismo la frágil condición humana en su búsqueda cambiante y contradictoria de ir más allá de sus propios límites.

2º PERÍODO: HISTORIA DE ADÁN (5,1-6,8)

Este período se caracteriza por ahondar en la decadencia de la humanidad. Consiste en una genealogía desde Adán hasta Noé y un relato sobre las conductas que produjeron la ira de Dios y condujeron a la decisión del diluvio, pero concluyendo en el rescate de Noé como medio de bendición y una forma de preservar la misma creación que tanto le dolía en su corazón (6,6). Es también un texto que combina tradiciones propias con elementos adoptados de las narraciones míticas babilónicas. La Lista Real sumeria tiene fuertes parecidos con esta genealogía y fue sin duda conocida por nuestro redactor, quien con esta lista de diez Patriarcas antediluvianos quiso oponer su propia tradición a aquella impuesta por el imperio babilónico. Las edades enormes atribuidas a cada patriarca se explican por el hecho de imitar la edad mítica de aquellos reyes –aunque son menores ya que de estos se dice que gobernaron entre 30.000 y 40.000 años cada uno–, y por el recurso al sistema sexagesimal utilizado por los babilonios durante dos milenios dentro del cual estas cifras corresponden a números significativos.

Los descendientes de Adán (5,1-32)

Esta genealogía comprende diez eslabones iguales donde se nombra al primogénito de cada personaje y se omiten los nombres de las mujeres. El esquema básico «vivió *x* años y engendró a *y*...» que se repite en todos los casos está interrumpido en tres ocasiones. Son los casos de Adán, Henoc y Noé, en los que se introducen pequeños relatos con un alto valor kerigmático.

En 1b-2 encontramos retomado el modelo de la creación de 1,27. Ahora se nos dice que Dios llamó a la pareja creada Adán (mejor traducido aquí por «ser humano»), reforzando el

sentido de igualdad creacional de los sexos. Luego la descendencia del varón Adán es dada por Set, su tercer hijo en la narración de 4,25. Esto puede explicarse porque el texto corresponde a la fuente sacerdotal que había sido interrumpida por la historia del primer período (2,3-4,26) de la fuente yahvista. En esta fuente sacerdotal no habría noticias de la existencia de Caín y Abel, hecho confirmado en que luego Noé será hijo de Lamec, un descendiente de Caín presentado desfavorablemente en el texto yahvista pero en forma normal en este. Esa es probablemente la explicación de cómo se armó el texto, pero la función literaria y kerigmática queda aún pendiente. Otra explicación tiene que ver con la estructura de la genealogía que da solo el nombre del primogénito para cada eslabón. En este caso debería ser Caín, personaje que había caído en desgracia y que ya tenía su propia genealogía (4,17-24) en la cual Lamec era la quinta generación. Esto no servía a la intención de nuestro relato, pues en él Lamec es el noveno eslabón. Más bien debemos entender esta sucesión en Set en la necesidad de rescatar una línea más benigna para la historia de los orígenes, omitiendo a Caín y posibilitando la construcción de una nueva línea de descendientes que condujera a Noé.

Henoc es el séptimo patriarca antediluviano (vv. 21-24). La interrupción del esquema básico tiene en este caso la intención de informarnos de su relación especial con Dios. «Camínó con Dios... y desapareció porque se lo llevó Dios» dice el texto, asimilándolo al séptimo rey sumerio Enmenduranki, quien también es presentado en la Lista Real con una relación especial con la divinidad. Esta ausencia de muerte en Enoc dio motivo a una larga tradición dentro de la literatura apocalíptica posterior, que vio en este personaje un emisario privilegiado de la palabra divina.

La tercera modificación al esquema se da en Noé. Allí se abre su descendencia para nombrar a sus tres hijos. Es de notar que la edad de engendrar de los nueve Patriarcas es considerablemente menor que la de Noé, de quien se dice que a los quinientos años tuvo a sus hijos, probablemente para evitar suponer una familia muy numerosa en el momento de tener que ingresar al arca. De él se dice que aliviará a quienes sufren por la maldición del suelo hecha por Dios, un forma de anunciar el relato del diluvio que se desarrollará a partir de 6,9. Hay que esperar hasta 9,28 para encontrar aunque incompletos los elementos faltantes del esquema genealógico y el cierre de su vida.

Maldad de los hombres (6,1-8)

Este texto consta de dos partes (vv. 1-4 y 5-8). En la primera encontramos un texto mítico de cuya unidad interna hace pensar en una na-

rración popular incorporada en bloque. El lenguaje no es común a otros textos bíblicos, destacándose la naturalidad con que narra hechos extraños y conflictivos. Se ha debatido mucho sobre el sentido de los personajes llamados «hijos de Dios», o mejor «hijos de los dioses». Esta denominación se utilizó en numerosos textos religiosos antiguos para referirse a los dioses menores de las religiones politeístas que circundaban a Israel. Estos eran considerados semi-dioses propensos a la corrupción y a violar las leyes divinas aceptadas por las divinidades plenas. Esta condición de dioses caídos e imperfectos los hacía responsables de tragedias y desgracias en las historias personales o sociales. Así su unión con las mujeres es un acto de ruptura con el orden esperado y el fruto de esa unión será considerado una degeneración, aunque el texto los tenga luego por personajes afamados por su carácter guerrero. De ese modo también servía esta narración para explicar la existencia de gigantes legendarios muy presentes en la imaginación de los pueblos antiguos. Aunque atenuado, nuevamente la narración atribuye a la mujer la responsabilidad de estos actos al decir que fue la belleza de ellas la que atrajo la atención de estos personajes.

La unidad siguiente (vv. 5-8) olvida a los gigantes y a los semi-dioses y vuelve a presentar a Dios lidiando con su creación: la humanidad. Ante la maldad –catalizada por la acción de estos últimos personajes– Dios se arrepiente de su criatura y decide eliminarla a través del agua, incluyendo los animales. Esto tiene que ver con la idea de que la creación entera estaba corrompida. No era solo el ser humano lo que entristecía a Dios, sino el conjunto de la creación. Se puede interpretar que el proyecto total de la vida creada no estaba funcionando de acuerdo con la armonía que el creador había esperado de ella, y por esa causa toma una determinación tan fuerte.

Pero como ya se había adelantado en 5,29, a pesar de su enojo Dios elige a Noé para perpetuar la humanidad y bendecir nuevamente su creación.

3^{ER} PERÍODO: HISTORIA DE NOÉ (6,9-9,29)

Este período comprende la narración del diluvio en todos sus detalles y finaliza con la muerte de Noé. Incluye hacia el final un pasaje donde se justifica la maldición de los cananitas en la persona de Cam, uno de los hijos de Noé, dado aquí por ser quien dio origen a ese pueblo. Hay varios elementos que acercan esta narración del diluvio a otros textos antiguos muy anteriores a la redacción bíblica especialmente los babilónicos y sumerios. La tabla XI del Poema Épico de Gilgames es la más conocida por su parecido, pero también porque la

difusión que tuvo en el mundo antiguo hacen suponer que el autor de Gn tuvo presente esta narración. Los puntos en común más sobresalientes son el hecho de que solo se salva un personaje y su familia (Noé y Utanapishtim), que Dios o los dioses les ordenan construir un barco, que en ambas narraciones se incluyen los animales y que mueren todos los seres vivientes. Las dos historias cuentan que el arca se posa sobre un monte y se sueltan pájaros para probar el nivel de las aguas. También en las dos narraciones se ofrece un sacrificio en gratitud por el retiro de las aguas y finalizan con la bendición del personaje central de parte de Dios o los dioses. Estos elementos comunes revelan la influencia del texto babilónico sobre el bíblico, pero las diferencias muestran la intención de poner la historia del diluvio de acuerdo con la fe de Israel. Desde el punto de vista literario Gilgamés es un poema, mientras que el texto bíblico es prosa. El texto babilónico es politeísta y el bíblico es monoteísta y expresa una relación de Dios con la humanidad mucho más cercana al señalar que el diluvio tiene como intención expresar la amargura de Dios por las violencias en su creación. En el caso de Gilgamés el motivo es el simple deseo de los dioses de hacer un diluvio sin preocuparse por sus consecuencias ni prever un valor correctivo. Estas diferencias ponen en evidencia la intención del autor bíblico de apropiarse de un texto prestigioso en su época, pero transformándolo teológicamente en un nuevo episodio de la acción creadora del Dios de la Biblia.

Esta apropiación es anterior al texto actual. En el momento de redactar nuestro relato el autor bíblico ya contaba con dos narraciones propias de su tradición y suficientemente valiosas del diluvio como para decidir preservar ambas. De hecho nuestro actual texto es la combinación de una narración yahvista (Y) y otra sacerdotal (S), las que fueron entrelazadas para dar una visión conjunta de las dos. Esto explica ciertas repeticiones y contrastes, como que en un momento se dice que se preservarán una pareja de cada especie (6,20 S), y luego en 7,2 (Y) se habla de siete parejas. En 7,11 S dice que se «abrieron las fuentes del gran abismo» y la duración del diluvio fue de un año (7,11 y 8,13); el yahvista dice que llovió cuarenta días con sus noches (7,4). La razón del diluvio es explicada por Y como consecuencia de la corrupción de toda la humanidad y señala que a Dios le dolía destruirla, mientras que S enfatiza la elección de un justo (Noé) para preservar la humanidad, dato que le interesa especialmente para fundar su propia estima como grupo sacerdotal. Pero lo importante de esta narración es que, al rescatar tanto S como Y, el autor está construyendo un nuevo relato donde la humanidad es puesta en juicio pero a la vez restituida en su posibilidad de construir una nueva relación con Dios.

No está de más decir que la experiencia de una inundación masiva está detrás de una narración mítica como esta. Esto no debe confundirse con la historicidad de un hecho como el narrado, lo que está lejos de ser la intención del texto. En la Baja Mesopotamia las inundaciones eran frecuentes y las masivas pueden haber ocurrido cada cierto tiempo. Es probable que una inundación excepcional haya impresionado la mente de los antiguos hasta el punto de dar argumento para la creación de un relato que luego se transformó en mito que da cuenta de la reacción de Dios ante la violencia humana. Así el relato del diluvio crece en fuerza querigmática cuando lo desvinculamos de toda alusión a un hecho real y lo consideramos como un testimonio de la fe que entiende que ante la violencia y corrupción de la humanidad hasta Dios pudo sentir que su destrucción y nueva creación era la única forma de reconstruir un lazo resquebrajado. Buscar en el diluvio un hecho histórico es empujarlo a reducir su mensaje.

Noé y su tiempo (6,9-13)

Como unidad este texto continúa –o si se prefiere, ya ha comenzado– en 6,5 con la observación de Dios de la maldad de la humanidad. Es el recurso de anudar los períodos de la historia a partir de vínculos literarios a fin de evitar considerarlos como escenas separadas. En el lenguaje típico de la fuente S se presenta a Noé como un hombre justo que caminó con Dios y a quien le nacieron tres hijos. A la usanza del esquema de las *toledot* estas informaciones sobre el personaje principal ya han sido dadas en textos previos (5,32 y 6,8). Entonces estamos ante un nuevo período, pero en toda continuación del anterior. Es así que la decisión de Dios de destruir todo ser –lo que no incluye a Noé y su casa– es motivada por la violencia a la que se dedicó la humanidad. Ya para esta etapa de la narración se llevan narrados la desmesura y el fratricidio, así como la violencia ancestral de 6,1-4.

Instrucciones a Noé (6,14-7,9)

El relato S (6,14-22) se combina con el Y (7,1-5), y concluye con la ejecución de las instrucciones en un texto entrelazado de fuentes. El primero establece la construcción de un arca indicando los detalles como si se tratara de la construcción de un templo. Como en una liturgia, nada debe quedar librado al azar. Luego se anuncia por vez primera que un diluvio será el medio para destruir toda carne en que hubiere vida. Es curioso que siendo tan meticuloso el texto no contemple la vida de los peces, quienes no sufrirán daño por una inundación.

Pero esto revela que el interés del narrador está puesto en el ser humano y en la violencia ejercida por los animales carnívoros a quienes se les había dado la hierba para comer. En cierto sentido la violencia humana se condice con la de los grandes animales. Es el derramamiento de sangre lo que le duele a Dios.

La mención de un pacto con Noé abre por primera vez la puerta a su rescate y a la preservación de la vida a pesar del diluvio. Parece una contradicción del texto, pero lo que está detrás de esto es la idea de que la tragedia del diluvio tiene una intención correctiva para la humanidad y la creación. Dios no decide finalmente una destrucción total, sino que confía en la posibilidad de restituir los lazos con su creación. Instruye incluir en el arca a su familia –la que luego dará lugar a la recreación de la humanidad–, una pareja de cada especie y el alimento necesario para todos ellos. Se destaca entonces por un lado el reconocimiento de la sexualidad como el modo de ser y preservarse de las especies; por otro lado se asume la dieta vegetariana, es decir, comerán de la aprovisionado evitando la violencia carnívora de unos sobre otros. Es de notar que explícitamente señala que debe llevar alimento para Noé y los animales (v. 21), no dejando espacio para suponer que se alimentarían de carne. Dado que para el S aún no habían sido instituidos los sacrificios de animales (esto sucederá al calor de los hechos del Sinaí), no contempla tampoco animales con ese fin.

En 7,1-5 el relato yahvista detalla la inclusión de siete parejas de cada especie *pura*, es decir, apta para el sacrificio, porque esta fuente supone la existencia desde muy atrás en la historia de los sacrificios a Yahvé. De las demás especies solo es necesario una pareja, pues tiene el fin único de asegurar su preservación luego del diluvio. Además esta fuente no considera al ser humano vegetariano, sino que supone también que los animales serán utilizados para la alimentación de Noé y su familia.

Previo al comienzo del diluvio el texto asegura que el arca está ya habitada por aquellos que deben sobrevivir (vv. 6-9).

El diluvio (7,10-24)

La narración del diluvio tiene como fin dejar constancia de que la voluntad de Dios al enviarlo se cumplió en plenitud. En los vv. 13-15 se detalla que Noé, sus hijos –a quienes en este caso se los nombra– y las respectivas mujeres entraron en el arca. También que así lo hicieron los animales en parejas. Se dice que fue Yahvé quien cerró la puerta (v. 16). Esto es un gesto de calidez de parte de Dios que el autor quiere resaltar para mostrar su preocupación por el rescate de la vida. En cierto sentido se puede decir que la narración constantemente

juega con la decisión de Dios de exterminar la vida y el sentimiento de Dios de preservarla. Correspondería a la imagen de una madre que aplica un castigo a su hijo pero se duele por ello y trata de suavizar sus efectos. Esta visión de la acción de Dios es propia de la fuente yahvista, más inclinada a mostrar a Dios con sentimientos e inclinado a comprender la condición humana. Cuando los textos son S el énfasis está puesto en la magnificencia de Dios y su poder, y en destacar la elección de una figura recta: el final de nuestro texto muestran la destrucción de todo y la elección de Noé y los que estaban en el arca con él (vv. 21-24).

Las aguas se elevaron quince codos sobre los montes más altos para así asegurar la muerte de todo ser viviente y también de las aves, las que no podrían sobrevivir 150 días (v. 24) sin un lugar donde posarse o donde hallar alimento. La expresión «se abrieron las fuentes del gran abismo» (v. 11) tiene reminiscencias de Gn 1,6-7, desde el momento que dan la sensación de que se está volviendo a la situación donde la creación estaba en proceso de ser creada. No es una simple lluvia intensa y prolongada, sino una vuelta a aquel momento donde las aguas se confundían con lo seco y donde no había posibilidad de vida. El autor presiona sobre el hecho de que este diluvio viene a refundar, si no el universo todo, al menos los seres vivientes y el ser humano en particular. Teológicamente el diluvio es un modo de decir que la realidad tal cual la conocemos no es toda voluntad de Dios. Que Dios rechazó la violencia ejercida por el ser humano y que mostró en este acto –entendido positivamente– su voluntad de recrear una humanidad recta a sus ojos. El resultado leído en una perspectiva textual más extensa es que, mientras las violencias y las faltas han de volver y continuar en la historia de la humanidad (8,21), ahora hay un linaje elegido a través de Noé para mostrar la rectitud de Dios y su justicia.

Fin del diluvio (8,1-22)

Este texto comienza con una frase que rompe con el clima dramático de destrucción y muerte descrito hasta aquí: «Dios se acordó de Noé...». Como lo será luego en el éxodo (Éx 14,21), el viento es el elemento que se utiliza para hacer bajar las aguas y dejar libre la tierra seca. Ocurrido esto, se posa el arca en un monte, pero el realismo de la narración deja entender que aún no se ha secado la tierra y entonces Noé envía pájaros para constatar si la tierra está ya lista para volver a ser habitada. El criterio es poético y hermoso. Primero un cuervo que voló hasta que se secaron las aguas. Pero al mismo tiempo envía una paloma que regresa, pues no tiene donde posarse. Noé la recibe en su mano y la introduce en el

arca. Luego, a los siete días, la envía nuevamente esta vez volviendo con una vara de olivo en el pico. Esto indica que la vegetación ya ha comenzado a restituirse y que la vida ha vuelto a mostrarse en la tierra. La tercera vez que envía la paloma ya no regresa al arca indicando que ha encontrado lugar para establecer su nido y que ha encontrado comida para vivir. Esta es la señal de que todo puede volver a comenzar. Entonces Noé abrió el arca y vio que la tierra estaba seca. Dios estaba restituyendo la vida cercenada por las aguas.

A partir de este momento se instruye a Noé para salir del arca y con él los animales, los que son enviados como en el texto primero (1,22) a crecer y multiplicarse para llenar la tierra. La alusión a una nueva creación de la vida llena todo este texto.

La edificación de un altar y el ofrecimiento de un sacrificio son parte de la fuente yahvista (vv. 20-22). En ella ya existen los sacrificios y son la forma de expresar gratitud a Dios. Dado que de acuerdo con esta fuente se preservaban siete parejas de cada especie, no hay riesgo de eliminar definitivamente una especie por ofrecerla en sacrificio. A continuación Dios anuncia que no volverá a maldecir la tierra por razón del ser humano aun cuando constata que su corazón es malo. Es una reflexión sobre la generosidad de la tierra y la maldad humana. Si la tierra estaba maldita desde 3,17 era necesario limpiarla para explicar la bondad de ella hacia esta humanidad que no se corregía. Por otro lado, no debe entenderse este pasaje como un reconocimiento del fracaso de Dios al reconstruir la vida. La intención de la narración es mostrar que la voluntad de Dios es contraria a la violencia y maldad, las que de persistir—cosa evidente aún para el autor y lector original—deberán ser interpretadas por otros textos. De hecho los textos proféticos (Isaías, Amós y otros) o sapienciales (Eclesiastés, Job) reflexionan sobre la maldad y la violencia del ser humano en diversas maneras.

El cierre asegurando preservar el orden cósmico y estacional es una afirmación del compromiso de Dios con la vida creada y una anulación de sus propias palabras de desazón en 6,6-7. En este caso el juicio ha sido superado por la compasión.

Repoblación de la tierra y alianza de Dios (9,1-17)

La instrucción de crecer y multiplicarse dada a los animales (8,17) es ahora dada a Noé y sus hijos. Junto a ello se les otorga el dominio sobre los animales, lo que incluye la facultad de alimentarse de ellos y así abandonar la dieta herbívora a que estaban restringidos hasta ese momento. El precio es que los animales dejarán de estar en armonía con la humanidad y

comenzarán a temer al ser humano. La restricción de no comer la sangre tiene que ver con la idea antigua de que ella es el lugar de la vida. Ellos observaban que mientras fluye sangre de una herida todavía había vida en el cuerpo, la que se iba apagando a medida que la sangre disminuía su fuerza hasta morir. Y la vida era el soplo de Dios, dado tanto a seres humanos como a los animales (cf. Lv 17,14). Pero a la restricción de comer sangre se le suma una más fuerte y contundente: se prohíbe derramar sangre humana. El asesinato presentado en el episodio de Caín y Abel no ha sido omitido de la memoria de Yahvé y permanece como paradigma de lo que Dios no permite a sus criaturas. Es la imagen de Dios impresa en el ser humano lo que exige el respeto de la vida ajena (v. 6).

El texto presenta a Dios insistiendo en su compromiso y así estableciendo una alianza (*berít*) unilateral. En esta alianza el único que se compromete es Dios, ya que no pide nada a cambio. Es un pacto con la creación toda que consiste en prometer que no habrá más un diluvio para destruir la vida. Esto debe entenderse en el sentido profundo que los mitos dan a sus palabras. Es decir, no en el sentido de que estaría dispuesto a utilizar otros medios para destruir la creación, lo que reduciría el mensaje a la mera eliminación de una modalidad de destrucción. Por el contrario, en el contexto de la universalidad del mito de los orígenes (Gn 1-11), del cual el diluvio es parte, la promesa significa que Dios no volverá a utilizar su fuerza y poder para destruir aquello que ha creado.

Maldición de Cam (9,18-29)

Pasado el diluvio, el relato presenta a Noé como el primer labrador de la tierra y como partícipe de un hecho que pone de manifiesto que la nueva creación no permanecerá justa y recta delante de Dios. La expresión «vio la desnudez de su padre» que describe la acción de Cam ha sido muy debatida y difícilmente se refiera a ver la simple exposición del cuerpo sin ropas de Noé. En Lv 18,7.8.16 se hace evidente que «la desnudez del padre» es la madre, como la desnudez del hermano del padre es la tía. Es decir, la expresión remite a las relaciones sexuales con el cónyuge del personaje nombrado. En el caso que nos ocupa ahora remite a un incesto. Que Noé haya estado ebrio no es presentado como un pecado, sino como la condición que permitió que estando dormido en su carpa no advirtiera que su hijo Cam estaba cometiendo incesto con su madre. Así se explica que la maldición de Noé no está dirigida a Cam sino a su hijo Canaán, a la sazón el fruto del incesto.

Esta narración sirve al autor para, por un lado, inaugurar la era postdiluviana mostrando la realidad del pecado que continúa en el ser

humano. El hombre recto era Noé, pero esto no se extendía necesariamente a sus hijos. Por otro lado el texto consolida la rivalidad ancestral entre Israel y los cananitas, describiéndolos como un pueblo originado en una relación incestuosa y aprovechando para otorgar en contraste una bendición a Sem y Jafet.

Los vv. 28-29 no aluden a esa narración sino que cierran el tercer período de la historia universal señalando la muerte de Noé, su personaje central.

4º PERÍODO: HISTORIA DE LOS HIJOS DE NOÉ (10,1-11,9)

Este cuarto período de la historia del mundo muestra cómo la tierra se volvió a poblar a través de los descendientes de Noé y culmina con el episodio de la fundación de Babilonia y la construcción de su torre. Los tres hijos de Noé muestran un esquema recurrente al evocar los tres hijos de Adán y Eva (4,1-2.25), los de Lamec (4,19-22) y los de Térarj (11,26).

Repoblación de la tierra (10,1-32)

A partir de los tres hijos se construyen los pueblos. Es difícil establecer un criterio que dé cuenta de todos los aspectos involucrados en esta distribución. Un criterio social y cultural podría estar detrás de esta división. Es posible atribuir a los descendientes de Sem el carácter de pueblos nómadas. De Cam parecen descender los pueblos sedentarios. De Jafet, los pueblos marítimos habitantes de las costas y las islas lejanas. Pero esta distribución puede ser cuestionada, pues tampoco explica todas las relaciones presentadas. Es probable que si este fue el criterio refleje el precario conocimiento que el autor tenía de la realidad geográfica de las regiones lejanas a su lugar, y así expresó más sus propias ideas sobre otros pueblos que una realidad geográfica e histórica. De todos modos, se deben rescatar dos elementos de estas genealogías: el primero tiene que ver con el universalismo con que describe la población de la tierra. A partir de un mismo hombre se desarrollan todos los pueblos. Lo segundo es que atribuye un origen humano al surgimiento de cada pueblo, lo que por extensión se aplica también a Israel. Esto contrasta con la pretensión de los pueblos poderosos de poseer un origen divino y en consecuencia de hacer pesar ese origen para oprimir a los más débiles.

Fundación de Babilonia y crítica del poder (11,1-9)

Este relato está cuidadosamente redactado y tiene como fin volver a mostrar el rechazo de

Dios a todo proyecto de divinización humana, en este caso de hegemonía imperial. En el texto podemos distinguir tres partes:

- 1-4 Proyecto político y cultural
- 5-7 Acción de Yahvé
- 8-9 Dispersión de Babilonia y origen del nombre

Al comienzo se presenta a un pueblo que se establece «desde el oriente» con el fin de edificar una ciudad y una torre que llegue hasta el cielo. La torre será un símbolo del poder y del carácter divino de ese pueblo. La harán con ladrillo cocido –material abundante en Mesopotamia– y no con piedra, como se construían las ciudades israelitas. Esta ciudad con su torre les daría la fama que necesitaban para someter a otros pueblos y los protegería del riesgo de ser diseminados como hacían ellos con los pueblos vasallos que eran enviados fraccionados al destierro.

Estando en plena tarea la unidad siguiente cuenta que Yahvé bajó a ver la obra que edificaban los «hijos de los hombres», expresión destinada a afirmar que era una obra humana. La meditación puesta en boca de Yahvé (v. 6) recuerda a las palabras de 3,22 «he aquí que el ser humano es como uno de nosotros» donde al ver esa situación actúa en consecuencia. En este caso decide impedir el éxito del proyecto babilónico confundiendo su lengua y así hacer imposible el trabajo mancomunado en la construcción de la ciudad y la torre.

El cierre del relato cuenta que esa acción de confundir la lengua los precipitó a la temida dispersión y que de ese hecho deriva el nombre Babel. Es sabido que la etimología de este nombre no corresponde, como señala el texto, a la palabra hebrea para «mezclar, amasar», sino que tan solo tiene una fonética parecida. Pero no es esto lo que interesa resaltar, sino que según este relato es Yahvé –el Dios del pueblo sometido– quien da el nombre a la ciudad. Y también el dato irónico de esta unidad consistente en que los constructores pretendían un nombre que les diera fama y hallaron uno que por el contrario les va a recordar su fracaso de allí en más y delante de todos los pueblos que ellos oprimieron.

Esta narración ha recibido numerosas interpretaciones a veces opuestas y contradictorias. No debe entenderse como una nueva explicación de la existencia de los pueblos dispersos y sus diversas lenguas, pues eso ya está establecido en el capítulo anterior, ni como la construcción de la primera ciudad, también ya presentadas en 10,8-12. Ahora lo que interesa es describir la desmesura de una nación que no solo construye su ciudad, sino que hacen una torre cuya cúspide debe llegar al cielo para darles fama, es decir, para ser más importantes que los demás pueblos. No es difícil imaginar el sentido de este relato si lo ubicamos en el contexto de su redacción cuando Israel estaba



MAPA DE LAS NACIONES

Gn 10
1 Cr 1,1-27

cautivo en Babilonia y era presionado cultural y políticamente para que aceptase la supremacía de los babilonios sobre sus propias tradiciones. Así el relato se construye como una denuncia de la fragilidad del poder del imperio y de la falsedad de su pretensión de ser una nación destinada a dominar por siempre. Dios confunde la lengua de los babilonios –pero no dice que se crean nuevas lenguas– para que al no poder comunicarse los constructores entre ellos se vea frustrado su proyecto de dominación. Ya el texto anterior (10,1-32) había establecido el carácter humano del origen de toda nación, mientras que ahora se profundiza por un lado aplicando este concepto a Babilonia misma, y por otro al relativizar el respaldo divino al proyecto político del imperio. La distancia entre el poder de uno y otro pueblo es inmensa. Israel apenas si pudo reconstruir pobremente su Templo al regresar del exilio mientras que Babilonia exhibía templos en forma de pirámide escalonada de un tamaño inmenso cuyos restos en varios casos aún hoy pueden verse. Pero esta narración augura para la poderosa Babilonia la dispersión y la debilidad tal cual la sufre Israel.

No deja de tener ironía el texto al decir que Yahvé *descendió* (v. 5) para ver la obra de los

babilonios que ellos entendían como llegando a los mismos cielos. Estos no podían aceptar que un pueblo como Israel tuviera un Dios capaz de juzgarlos o de complicarles un proyecto. El autor se extiende hasta decir que no solo dejaron de construir su ciudad sino que fueron esparcidos por todos los rincones de la tierra. Si nuestro texto fue escrito o reescrito en el período postexílico, no hace otra cosa que relatar en lenguaje mítico el destino final de Babilonia una vez conquistada por los persas.

5º PERÍODO: HISTORIA DE SEM (11,10-26)

Este período de la historia cuenta la genealogía que une a Sem, primogénito de Noé, con Abraham y sus dos hermanos. Es un sucesión de nombres y edades donde se observa un lento descenso en la longevidad atribuida a los antepasados, probablemente para ir acercándose a las cifras reales que se darán a los personajes de allí en más y también para distinguirlos de los Patriarcas antediluvianos caracterizados por una longevidad extrema. Estos de ahora ya no son figuras lejanas y separadas por el acontecimiento del diluvio, sino que son parientes cercanos que comparten

el mismo período de la historia humana. Son a la vez diez generaciones, número ya presente en la descendencia de Adán (5,1-32), y en los períodos de la historia universal que está conectado con el valor simbólico, quizá de completitud o de poder, que le era atribuido en la cultura babilonia.

El interés de esta lista es llegar a Abraham, el personaje que dominará las escenas por largos capítulos y que será figura fundante de las tradiciones israelitas. Para Israel clarificar sus antepasados y asegurar una línea genealógica identificable era un modo de afirmar su identidad siempre amenazada por las presiones culturales que se imponían desde el dominador como la cultura única y superior.

6º PERÍODO: HISTORIA DE TÉRAJ (11,27-25,11)

Este nuevo período nos introduce en la historia de los Patriarcas, dando el salto de la historia de los orígenes (caps. 1-11), caracterizada por el lenguaje mítico y el interés por los comienzos, a las narraciones de tinte legendario, donde los personajes dejan de ser arquetipos para presentarse como personas sometidas a las leyes normales de la vida diaria. Como período se extiende hasta 25,11 aunque literariamente llega hasta 25,18, incluyendo el séptimo período relativo a la historia de Ismael. Ahora la narración se preocupa por que los hechos tengan realismo y por la personalidad de los actores. Estos aparecen como personas que construyen sus vidas de acuerdo con modelos regulares y están sometidos a los vaivenes de la historia. Pero este recurso literario no debe hacernos perder de vista que estamos ante textos cuya intención es dar cuenta del sentido de las costumbres, tradiciones y fe de Israel, así como de mostrar la presencia del Dios creador presentado en 1-11 como soberano universal en la historia particular de pueblo que ha elegido. Dado el contexto postexílico de la redacción, es necesario tener presentes los problemas de la comunidad jerosolimitana y de la diáspora, que luchaban por sobrevivir en un mundo hostil.

Al finalizar este período ya habrán quedado establecidas la alianza entre Dios y Abraham, la institución de la circuncisión, la promesa de la tierra y la promesa –ya comenzada a cumplirse– de una larga descendencia que dará origen al pueblo de Dios.

Migración de Téraj (11,27-32)

El padre de Abraham tiene una fugaz mención en este texto donde se narra su descendencia y la muerte de Jarán, su hijo. Esto dará lugar a que posteriormente crezca la figura de Lot. Que la historia comience con Téraj y no con Abraham tiene que ver por un lado con

que esta unidad obra de articulación entre los períodos históricos. Pero más importante aún es el hecho de que Téraj es el primer migrante que sale de Ur en camino a la que será luego la Tierra prometida a Abraham. De modo que este hecho presentado como histórico pero con una profunda significación teológica quiere ser remarcado por el autor incorporándolo a la historia que comienza y evitando dejarlo como parte de una período ya acabado.

Migración de Abraham (12,1-9)

Fallecido su padre en Jarán, ahora Abraham es convocado para abandonar su tierra y sus parientes y emigrar hacia la tierra aún desconocida que Dios ha de mostrarle. Es curioso que el texto recurra a un antepasado extranjero para iniciar la historia de Israel. Téraj y Abraham podrían haber sido nativos de Canaán y así tener más derecho a poseer esa tierra. Pero hay varios elementos que muestran la necesidad de este hecho. El carácter ideal del nomadismo en la cosmovisión israelita pudo influir en esta historia. Antepasados que tuvieron que trasladarse con sus familiares cercanos, pero abandonando a los demás parientes, no eran figuras desconocidas para el imaginario de Israel, especialmente si pensamos que en varios momentos de su historia la experiencia evocada podía reflejar, más que una trashumancia voluntaria, un destierro forzado por un pueblo extranjero. En segundo lugar, la idea teológica de que la tierra era un regalo dado por Dios a los antepasados y no un derecho propio se veía reforzada por el carácter extranjero de Abraham. Esta idea recorre toda la teología del AT y va cambiando de matices, donde por momentos tiene que ver con la facilidad de la conquista (Jos 24,8) o con el disfrutar de una tierra que no labraron y de ciudades que no edificaron (Dt 6,10-11). Finalmente el carácter de persona extranjera que migra guiada por Dios podía muy bien sensibilizar a quienes los veían desde la diáspora postexílica como paradigma de su propia voluntad de volver a esa tierra dada por Dios y negada por los pueblos poderosos que los habían expulsado de ella. Es decir, Abraham siendo extranjero estaba más cerca de ellos que si hubiera sido un natural de Canaán.

Son tres las afirmaciones que se hacen sobre Abraham. 1) Que todas las naciones serán bendecidas a través de él. Esto es una expresión de universalidad que sorprende, pero que refleja la idea de que el Dios de Israel trasciende sus fronteras. 2) La promesa de la tierra a su descendencia. De la combinación de esta afirmación con la anterior surge que el texto está diciendo que Dios promete la tierra a todos los pueblos. La bendición a las naciones se concreta con el derecho a un lugar, a una tierra que labrar y de la cual disfrutar su

producto. 3) Dios promete a Abraham que será padre de una nación grande. A pesar de la esterilidad de Sara, ya anunciada en su presentación (11,13), esta promesa abre la puerta a lo que sucederá más adelante (Gn 18) al serle concedido el concebir y dar a luz.

En dos oportunidades se narra que Abraham edificó un altar y en el segundo caso que allí invocó el nombre de Yahvé. La respuesta del ser humano a tanta generosidad divina se expresa en estos ritos sagrados.

Abraham y Sara en Egipto (12,10-20)

Esta narración se presenta con modificaciones en Gn 20 (allí sucede en Guerar) y en 26,7-11, donde es aplicada a Isaac y Rebeca. Aunque la trama y el material base es el mismo para las tres narraciones, el hecho de que el autor las preservara supone que debieron tener una significación propia. Veremos que en los otros casos la intención teológica será distinta.

Los personajes centrales son Abraham y Yahvé. Sara tiene un desempeño tan pasivo que ni siquiera le es dada la palabra, mientras que el Faraón es víctima de un engaño. La intención del texto debemos buscarla en que luego de las promesas a Abraham dichas en el pasaje anterior ahora se lo presenta en su primera acción puramente propia. El texto quiere mostrarlo en su debilidad, como dando testimonio de que el plan de Dios no depende de la probidad de las personas. Abraham era un hombre de fe, pero eso no significaba que no cometiera faltas.

En esta ocasión es el hambre el que lleva a Abraham a emigrar a Egipto. Comienza así la primera experiencia amarga de aquel que obedeció a Dios abandonando su tierra natal por un lugar donde al cabo de un tiempo no tiene qué comer. Entonces vuelve a trashumar en busca de alimento hacia esa tierra conocida por su abundancia. Es así que al acercarse Abraham teme por su vida a causa de la belleza de Sara. El episodio de la entrega de Sara al Faraón debe haber sido una tradición muy fuerte para que se haya mantenido tal cual la tenemos. Es de notar que sobre Abraham pesan tres fuertes faltas: 1) Miente al decir que era su hermana. 2) Entrega a su esposa al Faraón para que sea parte de su harén. 3) Se enriquece a partir de la entrega de su mujer como esposa del Faraón. La tradición elohista que dirá que era media hermana (20,12) –y por lo tanto no habría mentido– es posterior e intenta salvar la imagen de Abraham. El intento de suponer que Sara no llegó a tener relaciones sexuales con el Faraón es también una búsqueda de justificar a los personajes, pues el texto no induce a pensar así. De hecho lo que interesa al texto es resaltar que Sara estuvo con el Faraón y que por esa causa este

sufrió el castigo de grandes plagas. Esta concepción antigua de que Dios castigaba con fenómenos naturales adversos incluso el pecado no conocido por el pecador estaba muy enraizada en la mentalidad de la época. El reproche del Faraón es justo y pone en evidencia la falta de escrúpulos de Abraham. Hasta tal punto es interesado el texto que uno esperaría un castigo a Abraham que sí sabía lo que había hecho y se estaba enriqueciendo con ello. Pero la intención de la narración es mostrar que la bendición a Abraham dada en 12,2 no se marchita aunque medien faltas graves del patriarca. Y que Sara –que aún es mantenida en un segundo plano– es preservada para un desempeño más activo en el plan de Dios.

Finaliza con la expulsión de Abraham y su mujer detallándose que también llevan consigo sus pertenencias. No parece molestar al autor que estas fueran dinero mal ganado, hasta tal punto que en la narración siguiente se va a jactar de todas las riquezas que poseía.

Separación de Abraham y Lot (13,1-18)

Este capítulo da entrada al sobrino de Abraham, que hasta el momento no había sido protagonista central de la historia. Su mención recorrerá también los caps. 14 y 19, donde finalmente será presentado como el padre incestuoso de los moabitas y los amonitas. Ahora se nos dice que al regresar Abraham de Egipto lo hizo con su mujer y Lot, cosa llamativa pues este no es mencionado en el relato de la migración a Egipto. Es probable que estas tradiciones sobre Lot hayan sido narraciones independientes y que luego se buscara compatibilizar los relatos con el fin de mostrar la relación de Israel con los pueblos circundantes, algo que siempre interesó a la fuente yahvista.

La construcción del relato es homogénea, aunque evidencia estar formado por unidades que se fueron agregando a un texto inicial. Esto es así debido al excelente trabajo editorial. Podemos distinguir la siguiente estructura:

- | | |
|-------|-------------------------------------|
| 1-12 | Separación de Abraham y Lot |
| 13 | Adelanto sobre el destino de Sodoma |
| 14-17 | Promesas a Abraham |
| 18 | Migración a Hebrón |

Los vv. 1-12 presentan el primer paso hacia la delimitación del territorio que Abraham ocupará en la tierra de Canaán, lo que tiene connotaciones políticas y sociales muy claras. A la vez, sirve para establecer la relación con dos pueblos cercanos, que acompañarán en general conflictivamente a Israel a lo largo de su historia. Moab y Amón son ya presentados. Es parte de la prehistoria de todo pueblo dar cuenta de la legitimidad de la posesión de la tierra ocupada. En ese plan de delimitación del territorio aparece el problema de la contienda

entre los pastores de Abraham y los de Lot. De ambos se dice que eran ricos, pero exaltándose las posesiones de Abraham que incluían metales preciosos, suponiendo el texto que los había adquirido durante su estancia en Egipto. De Lot se dice que poseía ganado y tiendas de campaña. El conflicto parece ser de espacio, ya que no se menciona el problema típico de las fuentes de agua potable como en Gn 21,25-31 y en 26,15-22. De todos modos, a esto se suma que no estaban solos en la tierra sino que también los pueblos ferezeo y cananeo habitaban allí y en consecuencia debían compartir el lugar con ellos y sus ganados. Lo que interesa al texto ahora es mostrar la actitud de Abraham. Este no quiere pleitos entre parientes y recurre a una solución pacífica, proponiendo dividirse el terreno y da a elegir a Lot qué lugar prefiere. Lot elige la llanura del Jordán, es decir, la zona oriental de Canaán que se extiende a lo largo del río, caracterizada por su fertilidad y abundancia de agua. La inmediata descripción concreta indica que el lugar no fue la zona fértil del llano junto al Jordán sino su extensión hacia el sur, donde a medida que se avanza aumenta la desertización del paisaje (v. 12). De modo que Abraham quedó en Canaán propiamente dicho y Lot en los llanos del sur, regiones que más tarde serán identificadas con los nombres de Moab y Amón. El texto presenta a Lot apartándose de Abraham y de la Tierra prometida y yendo a morar a la zona de Sodoma, un lugar habitado por pecadores (v. 13). Esta actitud y decisión no es asumida por el relato como una decisión intencional de Lot, sino más bien como una explicación que da fundamento a lo que será su posterior paternidad de los pueblos de esa región.

Al finalizar esta parte vemos que se puede leer hasta el v. 12 y saltar al v. 18 sin perder coherencia. Esto revela que tanto el v. 13 como las promesas de los vv. 14-17 han sido colocadas allí con intenciones particulares. La primera para adelantar los hechos del cap. 19 y destacar el error de Lot al elegir lo que creía era la mejor tierra. No solo no resultó fértil sino que estaba ocupada por pueblos hostiles a Yahvé. La segunda unidad tiene el fin de fortalecer las promesas a Abraham. En este caso se colocan juntas por primera vez la promesa de la tierra (antes en 12,7) y la de descendencia numerosa (antes en 12,2). En el contexto de la narración es más comprensible la insistencia en la promesa de la tierra. De hecho, todo el capítulo versa sobre un conflicto que afecta a la ocupación del territorio y una solución que preserva la tenencia de la tierra para Abraham y su propia descendencia. Sin embargo, el v. 16 que recuerda la promesa de descendencia queda enmarcado por la otra promesa:

- 14-15 Promesa de la tierra
- 16 Promesa de una descendencia numerosa
- 17 Promesa de la tierra

Dado que este tema es redundante respecto al cap. 12, debemos entender estos versos como fortaleciendo lo ya dicho. Si la tenencia de la tierra es el tema del capítulo, no podemos dejar de destacar la bellísima imagen de vincular la descendencia numerosa con el polvo de la tierra. Por un lado habla de lo incontable de sus descendientes, por otro de la inmensidad y riqueza de la tierra otorgada. Hay cierta ironía en esta expresión porque en el reparto con Lot Abraham había recibido la parte más estéril. Un ejemplo más de la delicada redacción y la altura poética de los textos yahvistas.

El relato finaliza con una nueva migración de Abraham ahora hacia Hebrón, señalando que allí edificó un altar. Ya en el v. 4 se había mencionado su invocación de Yahvé. Abraham es presentado como aquel que se acuerda de Dios. No es casual que se diga que construyó un altar (también en 12,7.8). Sabemos que en todos esos lugares (Betel, Siquem, Ay, Hebrón y otros) ya existían lugares de culto cananeos, de modo que el autor quiere evitar que pueda suponerse que utilizó los lugares dedicados a otros dioses. Esto es particularmente importante desde el momento que toda la historia de Israel será un ir y venir de la fidelidad a Yahvé a la infidelidad de la idolatría. Pero también porque en el contexto postexílico la presión cultural por asumir otros dioses y otros altares era muy fuerte y la comunidad era muy sensible a cualquier sospecha de idolatría.

Abraham rescata a Lot (14,1-16)

Este relato cuenta la historia de una guerra entre reyes en la región de Canaán y la intervención de Abraham para rescatar a Lot, que había quedado cautivo de los vencedores. Junto al texto siguiente (14,17-24) conforma una narración distinta del resto de las historias de los Patriarcas, la cual no está vinculada a ninguna de las cuatro fuentes narrativas. En este caso da la sensación de que se incorporaron al texto materiales independientes tomados de la memoria popular y que permanecieron en buena medida sin ser modificados. Es de notar que hay que llegar al v. 12 para que esta historia se vincule a la de los Patriarcas de Israel. Se ha señalado también que la expresión «Abraham el hebreo» (v. 13) supone un autor ajeno a la tradición israelita y que la falta de nombre del quinto rey cananeo (v. 2) da verosimilitud a la narración debido a que un autor que hubiera tomado esta historia de su propia imaginación no habría tenido razón para omitir un nombre.

De todos modos, la historicidad de este capítulo es materia de debate. Aunque los nombres de los cuatro reyes extranjeros pueden ser vinculados a figuras de la antigüedad, no

parece verosímil que un rey de Elam –ubicada al oeste de Mesopotamia– estuviera involucrado en una rencilla tan lejos de su tierra. A la vez es necesario decir que los reyes cananeos nombrados son de imposible identificación histórica. Si sumamos a esto que la mención de Dan (v. 14) es un anacronismo, pues esa ciudad fue bautizada así en tiempos muy posteriores (Jue 18,29), debemos concluir en que estamos ante una narración legendaria de una guerra probablemente anterior a Israel cuyo núcleo histórico sirvió de base para relacionar a Abraham con la historia de los pueblos circundantes y colocarlo como un referente para otras naciones del entorno de Canaán.

Los vv. 1-11 presentan un hecho de carácter internacional. Unos reyes vasallos se rebelaron contra sus señores y estos emprendieron una acción de represalia. Comenzaron por destruir las localidades de la región sin dirigirse directamente a los rebeldes. Esto se explica por el hecho de que estas ciudades deben de haber sido aliadas de los rebeldes y así se les aplicaba un castigo ejemplar y se las enemistaba con los reyes de su entorno. La práctica de destruir los pueblos al paso de un ejército era una técnica militar muy difundida, ya que de ese modo aseguraban provisiones y sofocaban posibles levantamientos en su contra. Luego aparecen en escena los reyes rebeldes, quienes presentan batalla destacándose que eran «cuatro contra cinco», es decir, una conflagración de envergadura. Se dice que estos últimos huyeron de la batalla y que cayeron en pozos de asfalto, probablemente en alusión a las ciénagas que rodeaban el sur del mar Muerto. Entonces los vencedores tomaron las riquezas de Sodoma y Gomorra; no se mencionan a las otras tres localidades, evidenciando que ya aquí se prepara al lector para los hechos del cap. 19 y se cierra el relato con la expresión «y se fueron».

En este momento se reabre la historia para señalar que raptaron a Lot y sus bienes. Entonces es avisado Abraham de esta situación y toma 318 criados y persigue a los reyes hasta Dan y luego a Damasco rescatando a Lot, sus bienes y sus mujeres. A diferencia de su imagen en otros pasajes, Abraham es presentado como un hábil guerrero capaz de sorprender a cinco reyes contando con una tropa muy pequeña y vencerlos. Sin considerar la historicidad del hecho, lo que interesa del pasaje es resaltar la buena voluntad del patriarca hacia su sobrino y su decisión de rescatarlo. En perspectiva de la formación de los amonitas y moabitas (19,38), es una afirmación de los lazos familiares con las naciones vecinas con las que a lo largo de la historia se tuvo una relación pendular entre conflictiva y de colaboración. Y el texto prepara al lector para el acto de generosidad de la unidad que viene.

Abraham y Melquisedec (14,17-24)

En este pasaje –que está vinculado literariamente al anterior– ya no se menciona a Lot sino a dos reyes locales: el rey de Sodoma y el de Salem. Este último es rey y sacerdote y se nos dice que se llamaba Melquisedec, un nombre cananeo que significa «mi rey es justo», muy similar al también rey de Jerusalén Adonisedec («mi señor es justo») de Jos 10,1. Esta doble función de rey y sacerdote no era extraña a los monarcas cananeos. Por otra parte, que el texto entrelace dos monarcas evidencia un trabajo redaccional complejo, pues mientras Salem es una alusión a la Jerusalén preisraelita, Sodoma es una ciudad ubicada muy al sur de esta como para suponer un encuentro real en común.

El sacerdote Melquisedec, como era de esperar, invoca una deidad cananea (*El 'elyon*), la que es asimilada en nuestro texto a Yahvé por la expresión «creador del cielo y de la tierra». De este modo se hermana a una deidad local con el Dios de Israel, dándonos el único ejemplo de apreciación de un culto cananeo por parte del autor bíblico. Que Abraham le dé los diezmos de sus pertenencias muestra con cuánto respeto trata a este sacerdote cananeo. Este hecho es otra prueba de la antigüedad e independencia de esta narración respecto de las tradiciones dominantes en el antiguo Israel. La proverbial enemistad entre la fe yahvista y los sacerdotes y dioses extranjeros no está presente en este relato.

En el NT encontramos en Heb 5-7 un uso abundante de esta figura sacerdotal vinculándola a Jesús. Para esto ayudan el símbolo del pan y el vino ofrecidos por Melquisedec y el hecho de que Abraham sea bendecido por este sacerdote, entendiéndose que es siempre un superior quien bendice a alguien de rango inferior. El superior entonces es identificado con la persona de Cristo. Pero una lectura detenida muestra poca relación entre los personajes y una vinculación tangencial alimentada más por el Sal 110 que por la propia narración.

El diálogo con el rey de Sodoma corre por otros caminos. Allí ya no se trata de una fórmula religiosa sino del reparto del botín de la guerra. El rey propone quedarse con las personas y dejar para Abraham los bienes obtenidos. Pero el patriarca no acepta esta propuesta negándose a recibir nada del rey de Sodoma. Es sorprendente esto porque los bienes no pertenecían al rey sino a Abraham, que los había quitado a los cinco reyes. Pero el énfasis del relato está puesto en evitar que la riqueza de Abraham quede vinculada a bienes provenientes de un rey que pronto va a ser puesto en evidencia como perteneciendo a un pueblo rebelde contra Yahvé y que será destruido.

La promesa de un hijo (15,1-21)

Este capítulo está compuesto por dos narraciones unidas por el redactor y elaboradas en ambos casos luego de un largo proceso literario. En ellas se pueden observar repeticiones e incongruencias que revelan este proceso. Por ejemplo, el v. 5 sucede de noche, mientras que el v. 12 sucede a la caída del sol; el v. 6 afirma la fe de Abraham, mientras que el v. 8 muestra su duda. Dentro de la primera unidad el v. 3 parece una repetición innecesaria del v. 2.

1-6 La estructura de 1-6 es la siguiente:

Promesa de Yahvé	1
Queja de Abraham	2-3
Respuesta de Yahvé	4-5
Afirmación de la fe de Abraham	6

Se ha observado que esta unidad puede considerarse un nuevo comienzo de la historia de Abraham. Bien podría reemplazar a Gn 12,1-9 y comenzar desde aquí la narración patriarcal. Si fuera así, la queja de Abraham tendría que ver con la duda de partir de su tierra sin tener asegurada la descendencia prometida. De todos modos, el texto ubicado donde hoy está actúa retomando los temas centrales ya presentados (la promesa de descendencia y la fe de Abraham) y orientando al lector hacia el pacto de la siguiente unidad y la concreción de la descendencia en los capítulos posteriores.

A la promesa del v. 1 Abraham presenta su reclamo en vv. 2-3. La práctica de que un esclavo heredara a su señor sin hijos no está atestada en la tradición bíblica, pero sí en fuentes antiguas donde el esclavo heredaba a condición de asegurar una sepultura digna para su dueño. Se entiende que esta opción no era deseada y que el esclavo Eliezer –de quien no volveremos a tener noticias– sería uno destacado entre los muchos esclavos. La queja resulta entonces en cierto sentido artificial y más interesada en conducir la narración hacia una resolución efectiva del problema de la falta de un hijo.

La respuesta de Dios confirma su promesa y recurre a una nueva imagen de una belleza sin par: las estrellas del cielo. Antes en 13,16 había recurrido a la imagen del polvo de la tierra, aquello que se pisa y que da sustento a la vida. Ahora el autor busca el otro extremo de la realidad: si el polvo está por debajo de nuestros pies, las estrellas están por encima de nuestras cabezas y de todo. Ambas inmensidades expresan lo inconmensurable de la descendencia prometida.

La unidad se cierra con una afirmación de la fe de Abraham dirigida al lector. Es una declaración teológica que será retomada por el NT (Rom 4; Gál 3,6-9). Dice sobre el patriarca que a pesar de sus dudas creyó en la promesa de Dios y que esto le fue tenido en cuenta.

7-21. Esta segunda unidad versa sobre la promesa de la posesión de la tierra, hecho que se sella con un pacto donde Yahvé se compromete unilateralmente a cumplir su palabra. La narración está cortada por los vv. 13-16, que hacen un resumen de la historia de Israel con mención especial del éxodo y la muerte de Abraham.

Ante la afirmación de que la salida de Ur tenía como meta recibir la nueva tierra, Abraham pide una señal que le asegure ese destino. Por respuesta encuentra un pedido de ciertos animales, revelando que el relato supone que tanto Abraham como el lector conocen el rito de la alianza que se está preparando. Luego Abraham los partió y separó las partes colocándolas en el suelo. Este rito consistía en que los participantes pasaban caminando entre los animales destrozados y se llamaban a sí mismos a cumplir con lo pactado o a aceptar recibir como castigo lo mismo que recibieron los animales expuestos. Es entonces un pacto sellado con la promesa de entregar la vida en caso de incumplimiento. Hay otro caso similar en Jr 34,18-19, aunque allí caminaron solo a través de un becerro partido.

En el v. 11 Abraham cuida los animales muertos de las aves de rapiña, quizá como símbolo de que comprendía la importancia de lo que estos cadáveres significaban. También deja entrever que la acción de Dios se demora y que debe esperar. Cuando el lector espera la presencia de Yahvé certificando el pacto, la narración da un giro y cuenta de un sopor que sumerge a Abraham en una oscuridad: esto lo prepara para lo que va a escuchar. Los vv. 13-16 son una interpolación que anuncia que la posesión de la tierra no será inmediata y que deberán pasar por una esclavitud de cuatrocientos años y la posterior liberación que culminará al cabo de cuatro generaciones con el reencuentro con la tierra que hoy Abraham pisa. Las cuatro generaciones pueden ser una alusión a los cuarenta años del desierto, aunque su sentido pleno permanece oscuro. Pero lo seguro es que, aunque él no verá la entrega de la tierra, se le anuncia que descansará con sus padres y en paz, una promesa muy valiosa para la concepción semita de los Patriarcas.

Hay que llegar al v. 17 para que se concrete el pacto preparado. Una antorcha y un horno con fuego expresan la presencia de Dios que atraviesa los animales partidos y confirma su pacto. A diferencia de los pactos entre personas donde ambos participantes pasaban entre los animales, en este caso es solo Yahvé quien pasa, pues Abraham recibe la promesa de Dios sin que se le reclame nada a cambio. Las palabras del v. 18 clarifican la zona prometida detallándose que irá desde el «río de Egipto» hasta el «río grande». El primero designa una quiebra en la geografía conocido como «el torrente de Egipto» a mitad de camino entre el

Nilo y Canaán. El segundo refiere al Éufrates, la frontera sur y occidental de Mesopotamia. Son límites ideales a los que nunca Israel llegó a dominar en plenitud.

Los vv. 19-21 son una lista de diez pueblos que habitaban Canaán cuya intención es afirmar aún más lo concreto de las promesas. Sabemos de algunos de ellos que habitaban en la región: los ceneos eran descendientes de Caín que habitaban el sur de Judá; los hititas eran descendientes inmigrantes de los de Asia Menor; los refaítas eran tenidos por gigantes; los amorreos era una designación a veces genérica para los habitantes dispersos de Canaán; los cananeos eran los habitantes de las ciudades de las costas del Mediterráneo; los jebuseos habitaban Jerusalén. No tenemos información histórica de los restantes pueblos mencionados: los cenezeos, los cadmoneos, los ferezeos y los guergeseos.

Agar y su hijo Ismael (16,1-15)

Luego de la promesa del cap. 15 la narración continúa profundizando en el tema de la descendencia. El hecho ahora presentado es complejo e involucra al menos a la fuente yahvista como texto base y a una tarea redaccional de grupo sacerdotal. El v. 1 presenta los personajes como si no fueran conocidos: Sarai, «mujer de Abraham», y una esclava egipcia Agar. Estos tres personajes serán los protagonistas del capítulo, pero las dos mujeres se llevan la mejor parte. Y de ellas Agar es la que Dios rescata a pesar de su rebeldía ante Sara, haciéndole una promesa de descendencia propia y exaltándola en forma sorprendente si consideramos que es extranjera y esclava. Respecto de Ismael, en este capítulo (v. 12) se establece su nacimiento mestizo, su rechazo de parte de su familia y su destino de hombre del desierto, fuerte y guerrero, adelantando lo que se dirá en forma definitiva en 21,20-21.

La práctica de que un esposa estéril ofreciera al marido una esclava para que le diera descendencia no está presente en la legislación bíblica pero sí en la mesopotámica. El párrafo 146 del Código de Hammurabi, promulgado por ese monarca en el s. XVIII a.C., establecía esta modalidad y agregaba que si la esclava embarazada despreciaba a su señora esta podía volverla al lugar de esclava –ahora era concubina– aunque no podía venderla. El niño nacido en todos los casos pertenecía a la esposa principal. También un texto hurrita de la época (ca. 1200 a.C.), encontrado en Nuzi, va en la misma dirección, pero estableciendo la obligatoriedad de la esposa estéril de proveer una esclava al marido, la que también dejaba esa categoría para ascender a concubina del marido. Es evidente, entonces, que aunque no se plasmó en

las leyes israelitas, de todos modos fue una práctica aceptada en el antiguo Israel. Esto queda atestiguado en pasajes como Gn 30,3.9 o Prov 30,21-23. En el primer caso Raquel ofrece a su esclava para que dé a luz «sobre sus rodillas», una expresión para indicar que el hijo será recibido como de Raquel. Proverbios nos advierte sobre el hecho de esclavas que al igual que Agar pretendían superar a su señora al transformarse en herederas de una estéril. Así, lo que Sara propone a Abraham no está fuera de las leyes en uso y el hecho no extraña a Abraham, sino que lo asume naturalmente.

Los vv. 4-6 cuentan que, habiendo concebido, Agar desprecia a Sara. Esta actitud es comprensible desde el momento que la fertilidad era una divisoria de aguas respecto de la condición de mujer. La plenitud implicaba la tenencia de hijos propios, mientras que la esterilidad suponía una situación defectuosa –quizá conocida solo por Dios– por la cual Dios no concedía hijos a esa mujer. En consecuencia Agar se siente superior a su dueña y se lo hace notar. El reclamo de Sara no se dirige a Agar sino que va hacia Abraham. Él es el responsable de lo que sucede en la casa y de mantener las relaciones armónicas dentro de ella. Esta situación queda reforzada cuando invoca el juicio de Yahvé entre ellos dos, como si Agar no tuviera que ver con el problema.

Abraham tiene en este capítulo un papel menor, casi subordinado. Su respuesta a Sara muestra debilidad para resolver el problema. ¿Habría Abraham estimulado la actitud de Agar, al ver que esta otra mujer le daba el hijo que con Sara se le negaba? Su actitud parece poco solidaria con Sara, con su tristeza por la infertilidad a que estaba condenada desde joven. De hecho no se anima a decidir por cuenta propia y devuelve a Sara la responsabilidad de hacer algo frente a esta situación. Sara actúa inteligentemente al no echarla de la casa –pues llevaba un hijo de su marido en su vientre–, pero le hace imposible la convivencia. La estrategia surtió efecto: Agar abandonó la casa.

La narración continúa (vv. 7-12) con la huida al desierto y el encuentro con «un ángel de Yahvé». En los textos yahvistas esta expresión se aplica a Yahvé mismo, ya que a esta fuente no le preocupa dar una imagen humanizada de Dios. Solo en tiempos posteriores se entendió «ángel» como un emisario y por lo tanto un ser distinto de Dios. De modo que Yahvé la encuentra junto a un pozo de agua en la región de Shur, un paraje bastante lejano ya en los límites con Egipto que está atestiguado en Gn 20,1; 25,18 y 1 Sm 15,7 siempre como un lugar extremo. Podemos inferir que Agar estaba intentando regresar a su tierra natal, donde encontraría la comprensión y el cariño que Sara y Abraham le habían negado.

Dios la insta a regresar y a someterse a Sara. En el contexto de la narración esto parece más

una estrategia para preservar su vida y su destino que una invitación a ser sumisa por una razón de principio legal. Es notable que si al avanzar en la narración nos enteraremos de que Ismael no será el hijo de la promesa, igualmente Dios se preocupa de preservarlo junto a Abraham. Hay aquí un mensaje profundo que no podemos obviar: que Dios está rescatando y prometiendo una larga descendencia a aquella mujer esclava que la casa de Abraham había despreciado y expulsado. La hace regresar tan solo para dar continuidad a la historia de Abraham y para luego mostrar que la artimaña de buscar descendencia por otra mujer no había dado resultado. Es más, es comprendido como una falta de fe de Abraham y Sara en la promesa de que de ellos saldría un pueblo numeroso.

En el v. 11 Dios le pone nombre al niño y se lo da a conocer a Agar. Su nombre significa «Dios escucha» y obviamente refiere no a la espera de Abraham sino al clamor de Agar por la humillación a que había sido sometida. Ahora el texto olvida el desprecio de Agar a Sara –o lo justifica por alguna razón– y se centra en que Ismael será hijo de Agar y no de su señora a pesar de la legislación existente. Esta afirmación de Agar está presente en que será ella quien dé el nombre al hijo, en la descendencia anunciada (v. 10) y en que el destino de Ismael será independiente del de la casa que la rechaza. Será hijo de ella y no de Abraham y Sara el que tendrá un futuro distinguido por su bravura entre los pueblos (v. 12).

Las etimologías de los vv. 13-14 son confusas aunque llevan sentido. «El Dios que me ve» alude a que Yahvé vio en Agar una persona humillada y se acercó a ella. Contrasta con la actitud de sus dueños que la expulsaron y es un juicio contra ellos. El nombre del pozo va en la misma línea y será mencionado nuevamente en 24,62.

Los vv. 15-16 cierran la narración corrigiendo algunas cosas a favor de Abraham. Aunque no se narró que Agar regresara del desierto, el texto lo supone y omite toda mención del conflicto y la promesa a la esclava. El hijo nacido pertenece a Abraham y es él quien le pone el nombre. Parece que nada ha pasado, y el lector deberá esperar para saber que Ismael no es el hijo de la promesa.

Alianza y circuncisión (17,1-27)

Este narración no es homogénea aunque responde en su totalidad a la fuente sacerdotal. Esto se evidencia por contraste con 15,7-21 al observarse que, mientras allí la alianza se sella en un contexto humano y de diálogo entre Dios y Abraham, en este caso los vv. 1-14 muestran a Dios como única voz y presentan una detallada argumentación básicamente teológica que la fundamenta. El v. 22 describe un

movimiento típico de esta fuente: Dios finaliza su discurso y se aparta elevándose. El lugar del ser humano permanece lejano y poco comunicativo con la divinidad. Por lo demás, le es grato el énfasis en las fechas y edades (vv. 1.17.24.25) así como las precisiones litúrgicas (vv. 23-27) al límite de la repetición a veces innecesaria, como sucede con los vv. 23 y 27.

Se ha observado que suprimiendo los vv. 15-21 la narración permanece coherente pero indicaría que las promesas dadas a Abraham incluirían a Ismael y su descendencia. Es probable que estos versículos hayan sido colocados en un segundo momento con la intención de clarificar ese punto. La actual redacción deja claro que Ismael será bendecido y protegido, incluso que dará lugar a un linaje ilustre con príncipes, pero que la alianza de la que se habla en este pasaje la establecerá con Isaac (v. 21), un hijo aún desconocido que vendrá dentro de un año y que acaba de ser anunciado.

1-5. Antes de reclamar fidelidad Dios se presenta utilizando un nombre original: *El Sadday*. Este suele traducirse por Todopoderoso aunque no hay seguridad sobre su etimología. Luego pide fidelidad con la expresión «caminando», hasta aquí solo aplicada a Henoc (5,22.24) y Noé (6,9), pero en esos casos se dice que «camaron con Dios», estableciendo una diferencia a favor de los Patriarcas antiguos. Para el autor, la humanidad de Abraham lo aleja de Dios respecto de aquellas figuras más legendarias y cercanas a lo creacional.

El cambio de nombre de Abram por Abraham obedece a una doble forma de escribir el mismo nombre, que en ambos casos significa «Mi padre [Dios] es elevado, eminente». La explicación del nuevo nombre dado en el texto es superflua desde el punto de vista lingüístico, pero fue aprovechada para vincularla con el destino y la promesa hecha al patriarca siguiendo la costumbre de mudar de nombre ante un cambio radical en la vida. En este caso sirve para establecer una diferencia entre el personaje antes y después del rito de la circuncisión que a continuación va a ser presentado.

6-14. La alianza se establece sobre los dos temas que vienen siendo expuestos desde el comienzo del período. En este caso se enfatiza la descendencia mencionándose la tierra en forma casi accesoria (v. 8). La mención de que en ella habrá reyes evidencia lo tardío del texto. Aunque sea un anacronismo, el autor no pudo evitar la tentación de colocar en la promesa a Abraham el anuncio de los reyes que habrían de venir; pero esto no debe entenderse como anuncio de la futura monarquía de Jerusalén. Esta ya había desaparecido en el postexilio y no gozaba de prestigio. Más bien responde a una de las expectativas en la comunidad postexílicas como era la de la restitución de la casa de David, sin determinar con precisión la forma de ese regreso.

La alianza se describe en los vv. 10-14, insinuándose la circuncisión como marca visible de la alianza con Dios. Es necesario señalar que este rito era común a muchos pueblos de la antigüedad, aunque no a los indoeuropeos y tampoco a los pueblos de Mesopotamia. Estaba extendido por África y sin duda por Canaán. La diferencia con el rito descrito aquí es que en aquellos casos se efectuaba al llegar el varón a la edad núbil y en relación con las bodas. Su significado era el de ofrecer la virilidad necesaria para la procreación a los Dioses y entonces se vinculaba al ejercicio de la sexualidad y su corolario, la fertilidad abundante. En nuestro caso la aplicación a los niños es una adaptación del rito original al contexto de cautiverio en Babilonia o al de la diáspora como respuesta a la necesidad de diferenciarse de los otros pueblos. Tanto en Babilonia como en el resto de la diáspora –en su mayoría ubicada en el contexto cultural europeo–, la circuncisión de los niños aseguraba la marca que establecía pertenencia a un pueblo y permitía una clara distinción con aquellas naciones que los rodeaban y que no practicaban este rito.

15-21. Ya señalamos que este pasaje tiene como intención asegurar que las promesas y la alianza se continuarán en Isaac y no en Ismael. En ese sentido es una nueva promesa porque hasta este momento todo hacía indicar que Ismael era el hijo prometido, cosa que continuará a partir del v. 22.

También a Sarai se le cambia el nombre por el de Sara, pero no hay explicación para tal hecho. El sentido de «princesa», que corresponde al nuevo nombre, no parece ser el motivo central sino más bien el equiparar a la mujer al cambio de nombre efectuado en el esposo. Luego sucede algo inesperado: ante el anuncio de un hijo de Sara, Abraham, postrado en actitud de adoración, se ríe, a la vez que insiste en que es Ismael el hijo esperado (v. 18). No debe entenderse esta risa como burla ante Dios. El autor sacerdotal no daría lugar a ella si esa fuera la interpretación. Más bien expresa la sorpresa y la duda –ya varias veces presente– de Abraham ante las palabras de Yahvé, que otra vez le anuncia algo difícil de conciliar con la realidad.

El anuncio del nacimiento de Isaac va acompañado de la insistencia en la bendición de Ismael. De él se dice que saldrán príncipes –esto es, un nivel menor que los reyes anunciados a Abraham y por extensión a Isaac– y que surgirá una gran nación. Como en otros casos, el autor está pensando en los vínculos con los pueblos vecinos y en el tronco común que los une. Pero el pacto anunciado lo deja fuera tanto en la sucesión como en la promesa de esa tierra en que mora Abraham (v. 8). Debido al contexto postexílico del pasaje, esta referencia debe entenderse como aludiendo a la falta de legitimidad de la ocupación de la

tierra por los pueblos circundantes durante el cautiverio en Babilonia.

22-27. La mención de Ismael entre los circuncidados indica que en el momento de la redacción de este texto seguía siendo el hijo de la promesa. La insistencia en la aplicación del rito a todos (v. 23) sería suficiente para dejar clara la inclusión en el pacto de la totalidad de la casa del Abraham. Sin embargo, el celo sacerdotal por la precisión lo lleva a demorarse en detallar explícitamente que Abraham e Ismael también fueron circuncidados.

Promesa de un hijo (18,1-15)

Esta unidad abre al complejo de narraciones de los caps. 18-19 originalmente autónomas entre sí, que dan cuenta simultáneamente de varios temas. El anuncio del nacimiento de Isaac, la destrucción de Sodoma, la suerte de Lot y el origen de moabitas y amonitas se entrelazan a través de un hilo narrativo que no tiene necesidad de ser desmantelado, pues su vinculación es tan íntima que hacerlo haría perder el sutil equilibrio que el autor logró imprimir en el texto. La extraña presencia de tres hombres en la casa de Abraham que le anuncian la pronta llegada de un hijo de Sara se explica porque la historia de la destrucción de Sodoma los incluía y al unirse las narraciones obraron de mediadores de Dios o, como veremos, quizás de Dios mismo.

Esta unidad se abre anunciando que Yahvé se apareció a Abraham en su tienda junto a la encina de Mambré. El v. 2 cuenta que eran tres hombres y que Abraham los agasaja e invita a quedarse. Es difícil determinar si uno de ellos era Yahvé o si los tres representan a la divinidad. La respuesta no es sencilla, pues en 19,1 se nombra a dos ángeles llegando a Sodoma, pero en ningún momento se los desglosa del tercero faltante. Todo indicaría que Dios está presente en las tres figuras. El v. 3 puede sugerirnos que Abraham entendió que se trataba de una visita de Dios mismo, pero el desarrollo de la narración no corrobora esta idea. Los detalles del lavado de pies y el descanso bajo un árbol, así como la preocupación por la comida, ponen de manifiesto que Abraham los considera personas que pasaban por el lugar en viaje a otro destino. Entonces Abraham no sabe de quién se trata pero los atiende diligentemente haciendo preparar un becerro y tortas cocidas por Sara. Cuando nada parece indicarlo y el lector espera las palabras de gratitud de las visitas, se dirigen a él y le preguntan por Sara.

Al anuncio de que Sara iba a concebir se le oponen cuatro obstáculos: 1) que ambos eran viejos (v. 11a); 2) que Sara ya no menstruaba (11b); 3) que Sara se ríe mostrando incredulidad (v. 12a); 4) que ella ya no tiene deseo sexual que la incline a buscar a su esposo (v. 12b). Es-

ta insistencia en los problemas se pone para resaltar la voluntad divina de darle un hijo de Sara. En el v. 13 Dios pregunta a Abraham por qué se ha reído Sara. Es curioso que no se lo pregunte directamente a ella. El texto no parece considerar esta risa como ofensiva (ver lo mismo en 17,17) sino producto de que Sara considera que los hombres están opinando sobre cosas de mujeres que desconocen. Tampoco Sara ve en estos visitantes a Dios mismo, sino que los considera viajeros en camino.

Los vv. 13-15 finalizan la unidad. Ahora se dice que es Yahvé quien pregunta a Abraham acerca de la risa de Sara. Este había sido presentado en 18,1 y ahora retoma explícitamente la voz. Señala dos cosas: que ha de volver y que Sara tendrá un hijo. Ambas cosas son repetición del v. 10. La segunda se cumple en el cap. 21; la primera no parece llevarse a cabo. Cuando Sara descubre que está ante Yahvé niega haberse reído, pero la afirmación de que efectivamente lo había hecho y la permanencia de la bendición del hijo revelan que su actitud no era una falta delante de Dios sino más bien desconianza frente a los visitantes desconocidos.

Intercesión de Abraham por Sodoma (18,16-33)

Este texto es enigmático en varios aspectos. No parece necesario a la luz de los acontecimientos del capítulo siguiente que no se vieron finalmente modificados por esta intercesión de Abraham. No es clara la razón de la comunicación a Abraham del destino inmediato de Sodoma (vv. 17-21) como tampoco el fin del regateo del patriarca que solicita clemencia para la ciudad en vista de cincuenta posibles justos y va reduciendo su clamor hasta concluir en diez justos. Si está pensando en Lot y su familia, se esperaría una mención explícita de él. Si está pensando en justos anónimos que sufrirían por los pecados ajenos, debería llegar a clamar por un solo justo.

El castigo colectivo era una práctica en el antiguo Oriente. Una falta grave podía traer consecuencias para la familia del ofensor e incluso para su ciudad. En Gn 20,9 la falta de Abimelec afecta a todo su reino; en Jos 7,24-26 paga toda la familia por el pecado del padre, aun cuando este había confesado su falta. En Dt 21,1-9 se encuentra una forma jurídica de expiar una muerte de autor desconocido basada en este principio de la responsabilidad colectiva.

En nuestro pasaje la intercesión de Abraham no parece estar dirigida a modificar la voluntad de Dios sino a mostrar la relación íntima –casi de amistad– que Dios estableció con el patriarca. Hay que evitar dos interpretaciones que no responden a la intención del texto. La primera es la de establecer una suerte de

justicia aritmética. Según esa lectura, diez justos (v. 32) sería el límite que evitaría el castigo. Si hubiera solo nueve justos la destrucción se efectuaría sin escrúpulos. Pero esa no es la intención de este texto que, por otra parte no condice con Jr 5,1, donde por un solo justo se ofrece salvar la ciudad de Jerusalén. Más bien la narración se detiene en diez justos porque debe dejar lugar a lo que continúa en el relato que cuenta la efectiva destrucción de Sodoma. Hasta tal punto está desvinculada la matemática de esta cuestión que al rescatar a Lot y los suyos en el relato del cap. 19 no se tiene en cuenta este número al detallar los que salvaron sus vidas. Entonces el juego de regateo quiere mostrar la buena voluntad de Abraham y la disposición de Yahvé a tener en cuenta su opinión. Deja entrever también dentro de ese concepto de culpa colectiva que la ciudad de Sodoma estaba habitada por muy pocos justos y por una muchedumbre de pecadores.

La segunda interpretación que es preciso evitar es la que considera que la intercesión de Abraham está poniendo en evidencia una injusticia de Dios. El texto no dice que había cincuenta justos sino que pregunta si merecerían morir por los pecados de los impíos (vv. 24-25). Las sucesivas respuestas de Dios conducen al convencimiento de que no los hay, ni aun diez. Esta forma colectiva de castigo resulta chocante a nuestro pensamiento actual, aunque la intercesión de Abraham revela que, si bien esta modalidad era aceptada como regular, no dejaba de producir cierta aprehensión el hecho de que un Dios justo actuara de tal manera.

Quizá el contexto del cautiverio y la diáspora nos ayuden a interpretar con más justicia esta narración. En ese tiempo no es difícil imaginar que se cuestionara la justicia de Dios aplicada a su propio pueblo. ¿Por qué Dios los castigaba con el destierro si ellos intentaban ser fieles? ¿Acaso por algunos miembros de la comunidad que se apartaban de lo deseado por Dios debían pagar todos? Esta interpretación revelaría que el diálogo de Abraham con Dios está dirigido a defender a Israel y a clamar por su liberación.

Destrucción de Sodoma y Gomorra (19,1-29)

Esta narración es homogénea y seguramente obedece a una antigua historia independiente relativa a la maldad de los habitantes de una ciudad y al castigo de Dios sobre ellos. Podría pensarse en algo similar al diluvio, pero ahora aplicado a solo una región y personas particulares. Como en aquella historia, también en esta hay un justo (Lot) y su familia que son preservados y también es Yahvé el que decide la destrucción (v. 13). La fuente continúa

siendo yahvista, habiéndole agregado un autor sacerdotal el v. 29 con el fin de remarcar el apoyo a Abraham y su pariente Lot.

1-5. El texto se presenta como continuación de lo anterior. Ahora se habla de dos ángeles –lo que supone que el tercero era Yahvé mismo–, quienes son recibidos por Lot, que habita en Sodoma. Para Lot son simples viajeros a los que debe atender en vista del derecho de hospitalidad practicado en aquel tiempo. Esto es similar a la acción de Abraham en el capítulo anterior (18,4-8). Les prepara comida y un lugar para pasar la noche. Antes de acostarse la casa es rodeada por los hombres de la ciudad y reclaman a Lot que les entregue a los visitantes. La expresión utilizada es «para que los conozcamos», lo que originó la comprensión de que se trata de violarlos sexualmente. Sin embargo, el texto no dice eso y otros testigos bíblicos no corroboran esa lectura sino que más bien ofrecen otra mucho más plausible. En Is 1,10 y 3,9 se interpreta el pecado de Sodoma como la injusticia; en Ez 16,49 la falta es entendida como soberbia y sobreabundancia de riquezas que llevaron al ocio y la indolencia; en Jr 23,14 se lo identifica como adulterio y mentiras, pero no con homosexualidad. Así la lectura tradicional que vinculó la destrucción de Sodoma con la homosexualidad supuestamente practicada por sus habitantes no es tal, y debe buscarse entonces el mal de estos hombres en algo radical y profundo, en una ruptura de su relación con Dios. El acto concreto narrado parece más afín a una patota que quiere golpear a desconocidos, mofarse de ellos, quizás asesinarlos para luego terminar por robarles todo lo que tuvieran. Es probable que por ese carácter guerrero y violento (ver 14,2) de estos pueblos del sur fueran considerados enemigos merecedores de la ira de Dios.

6-14. El ofrecimiento de las hijas vírgenes es un hecho aberrante que expresa el desdén por las mujeres y el poco valor en que se las tenía. En una narración muy parecida (Jue 19) el visitante ofrece a su esposa para que la violen sexualmente y así él salvar su vida. Poco importa si es un hecho real o literario: lo que significa es que la protección de unos desconocidos varones vale más que la vida de las hijas. ¿El incesto de 19,30-38 no será una venganza de las hijas hacia su padre por esta entrega?

Ellas y el mismo Lot son salvados por los visitantes, que no solo lo introducen dentro de la casa sino que ciegan a los agresores para que no puedan continuar con su violencia contra la casa. A continuación le anuncian el verdadero fin de su visita: destruir la ciudad. Le solicitan que saque a su familia, lo que hará parcialmente, pues sus futuros yernos no le creen y piensan que se está burlando de ellos. ¿De quién es el clamor que sube a Dios pidiendo por su destrucción? El texto no lo explicita, pero parece referir a los pueblos que rodeaban a estas ciudades.

15-23. Ha pasado la noche y poco antes del amanecer ya no restaba tiempo para la partida. La salida debe ser rápida y los ángeles lo instan a ello. Parte con su mujer y sus dos hijas. Lo empujan a huir al monte, pero Lot tiene miedo de los lugares abiertos y pide que le permitan habitar en Zoar, una pequeña aldea cercana que será preservada de la destrucción. Esto también le es concedido y al llegar al lugar ya el sol se dejaba ver sobre el horizonte.

24-26. Gomorra es nombrada por primera vez y lo será poco, aunque luego la tradición profética las unirá como símbolo de la destrucción de Dios de una ciudad pecadora. La destrucción por el fuego puede responder a la memoria de algún terremoto que provocó un incendio. También a la neblina que se ve desde lejos subir a los cielos en los confines del mar Muerto provocado por el intenso calor del verano. Lo importante es que la destrucción es tenida por total, con sus moradores y sus cultivos, al estilo ya señalado del diluvio. La mujer de Lot muere al violar una orden de los ángeles (v. 17): se vuelve para mirar y queda transformada en una estatua de sal en evidente alusión a las figuras salitrosas que abundan en la región producto de la erosión y la salinidad del aire.

27-29. El relato se cierra con la escena de Abraham subiendo por la mañana a un monte para contemplar desde allí el vapor que sube desde el sur, como un horno. El v. 29 es de mano sacerdotal y deja explícito que el rescate de Lot es porque Dios se acordó de Abraham. Este énfasis en Abraham y no en Lot es tanto por la fallida elección de territorio que este había hecho (13,10-11) como por lo que va a ser narrado a continuación.

Origen de Moab y Amón (19,30-38)

Esta narración cierra el ciclo de historias relativas a Lot que comenzaron en Gn 11,27 y que tuvo su punto álgido en la separación narrada en el cap. 13. Ahora la historia llega a su fin, preparado por todos los antecedentes acumulados. Lot abandona Zoar por miedo y se instala en una cueva en el monte donde antes había rechazado vivir (19,19). Allí sus dos hijas deciden embriagar al padre y unirse sexualmente a él para asegurarse una descendencia. Lot no se da cuenta de la relación incestuosa, y sus hijas conciben cada una un varón. Los hijos de esta unión son los que dieron origen a los pueblos de Moab y Amón.

El recurso al incesto en este caso admite varias interpretaciones. La primera es que puede obedecer a un acto de venganza hacia el padre por haberlas ofrecido a los hombres para que las violen sexualmente (19,8). No hay forma de asumir que ese ofrecimiento reflejaba una práctica aceptada en la época. La entrega de

mujeres, vírgenes o no, para el sometimiento sexual nunca fue algo socialmente aceptado como correcto. La segunda interpretación posible es que nuestro texto rescate una antigua tradición moabita y amonita por la cual estas dos madres son exaltadas por su bravía y decisión en circunstancias hostiles. El texto deja claro que «no había varón en la tierra» con quien procrear, lo que explicaría el recurso al incesto y lo haría no solo aceptable, sino que lo convertiría en un acto de grandeza de parte de estas mujeres. También la narración permite que Lot quede fuera de toda condenación, pues no habría sabido que estaba cometiendo una falta por estar ebrio. Su ebriedad revelaría un acto inteligente de la mujeres que así evitan que el padre las rechace. Refuerza esta interpretación el hecho de que no hay en ellas ningún signo de vergüenza al respecto, sino que, por el contrario, son las mujeres mismas las que dan nombre a los hijos concebidos en estas relaciones. Tampoco se dice que Lot se lamentara más tarde, ya que si no había otros hombres en la región no habría tardado en saber del incesto que había cometido inconscientemente. En esta interpretación, la vinculación de los nombres de los hijos con dos pueblos concretos no expresaría un juicio negativo sobre ellos –por el origen incestuoso– sino un reconocimiento positivo del origen.

La tercera interpretación tiene que ver con el actual contexto literario en que fue instalado este relato. Sin ejercer un juicio explícito es sabido que el incesto es rechazado por las costumbres israelitas. Teniendo en cuenta este dato, el texto se presenta para informar del origen pecaminoso de Moab y Amón, dos naciones que en ciertos períodos de la historia fueron enemigos de Israel, y con los cuales siempre hubo rivalidad política y religiosa. El autor yahvista habría utilizado las historias independientes sobre Lot para refundarlas y dar cuenta del origen vergonzoso de estos enemigos.

Esta última interpretación va en la línea de la desvalorización que a lo largo de los caps. 13 y 18-19 se viene haciendo de Lot. Si seguimos la historia vemos que Lot elige mal la región del Jordán y del sur al optar por la mejores tierras pero habitada por personas pecadoras (13,13); no supo defenderse y debió ser rescatado por Abraham (14,12-16); no puede convencer a los hombres de su ciudad Sodoma y ofrece a sus hijas para que las sometan (19,8); teme al monte, lugar que había dejado para Abraham (19,19); abandona el lugar de protección que había pedido y que Dios le había concedido (19,21-22); finalmente comete incesto con sus hijas. Es una figura que aparece como paulatinamente alejándose del origen común con Abraham hasta quedar fuera de las bendiciones dadas a la descendencia del patriarca.

Abraham migra a Guerar (20,1-18)

Este texto narra un hecho muy similar al contado en 12,10-20. En aquel caso la fuente era yahvista; en este proviene de la fuente elohísta. Se dice que Abraham llega a un lugar y presenta a su esposa Sara como su hermana por miedo a que lo maten para quedarse con ella. El Faraón en un caso y el rey en otro se dan cuenta del engaño y devuelven a Sara para evitar la ira divina. Esto es básicamente lo común a ambos relatos. Lo que distingue a la segunda versión es una teología mucho más elaborada y un tratamiento más psicológico de los personajes. En este caso no se dice la razón de la migración hacia Guerar, cerca de la frontera con el desierto del sur. Siendo el hambre en el primer caso, ahora la misma dinámica de la trashumancia justifica la migración. Esta era un hecho habitual a las culturas del mundo bíblico y entonces se explica como parte de la vida cotidiana el ir de un lugar a otro cada vez que el ganado requería tierras nuevas para su pastoreo.

La estructura es compleja y pueden distinguirse en ella cuatro momentos:

- Vv. 1-2 Presentación de la situación
- 3-8 Diálogo entre Yahvé y Abimélec
- 9-13 Controversia entre Abimélec y Abraham
- 14-18 Conciliación entre Abimélec y Abraham

Comienza señalando el contexto migratorio y la toma de Sara por el rey de Guerar. Esa es la situación que suscitará todo lo demás. A continuación se suceden tres escenas. En la primera asombra ver con cuánta familiaridad Yahvé se vincula con un extranjero, dialogando y reconociendo su integridad, una expresión ya utilizada para referirse al mismo Abraham (17,1). Dios acusa (v. 3), el rey presenta descargos (vv. 4-5) y Dios declara su inocencia (v. 6). Un proceso judicial donde el extranjero es tenido por recto y donde su casa (v. 8) es proclive a temer a Yahvé al comprobar su justicia y bondad.

En la segunda escena Abraham argumenta que mintió porque «no hay temor de Dios en este lugar» y estaba convencido de que lo matarían para quedarse con Sara. El texto presenta a Abraham en su punto más bajo: miente sobre su mujer y se equivoca sobre la falta de temor a Dios de los habitantes de la región. Hasta este momento el extranjero resulta más íntegro que el patriarca. La controversia está planteada y Abraham lleva la peor parte porque no solo es el causante de la situación, sino que no tiene ninguna propuesta reparadora. Notemos que es el rey el que llama a Abraham para conversar sobre el asunto.

La última escena narra la reconciliación de las partes. Ahora se equilibra la relación entre ambos. Abimélec acepta las excusas de Abraham y su buena voluntad en todo lo actuado y

le concede regalos. Abraham, por su parte, es puesto nuevamente en relación privilegiada con Dios, a quien ora y le es concedido su pedido a favor de la casa real.

Destacamos dos elementos en este texto que lo distinguen de la versión anterior (12,10-20). En *primer* lugar se tiene en alta estima la responsabilidad personal. Los personajes no aparecen como víctimas de las circunstancias sino como responsables de sus actos. Esto lleva a la necesidad de dar cuenta de que Abraham era en verdad hermano de Sara y de que el rey no consumó el adulterio con su mujer. Que Sara haya sido su media hermana es probablemente un recurso literario para limpiar a Abraham de una mentira, ya que no hay ninguna otra mención que corrobore este hecho. En tiempos posteriores se iba a establecer la prohibición de los casamientos entre medio hermanos (Lv 18,9-11; 20,17), pero la tradición presente en nuestro texto parece remontarse a un tiempo donde todavía se permitían estas uniones. Que el rey no llegue a tener relaciones sexuales con Sara indica que el autor quiere preservar la honestidad de Sara y la inocencia del rey. Para el primer caso ocurre que mentir por temor resulta menos agravante a la memoria de un patriarca y su esposa que el adulterio. En el caso del rey porque habría caído en pecado sin saberlo (v. 9), como sucedió con el Faraón en 12,10-20, hecho que no se condice con la comprensión del pecado como un acto deliberado del ser humano.

El *segundo* elemento es que se enfatiza que Dios es justo y bondadoso. Tomar una mujer de la familia de un súbdito no solo era legal sino deseable por parte del súbdito. Esto aseguraba presencia en la casa real y otorgaba buena disposición del rey hacia la familia que concedía la mujer. Era también un gesto positivo del rey por el cual daba la bienvenida a este nuevo habitante dentro de sus tierras. ¿Señor, matarás también al inocente? (v. 4) pregunta Abimelec para dar lugar a la respuesta señalando que fue Dios mismo quien no permitió que tocara a Sara y preservara su vida. Al finalizar el relato a Abraham eleva su oración a Dios y este devolvió la fertilidad al rey, su familia y a sus siervas, quienes temporariamente habían perdido esa facultad por causa del posible adulterio. A diferencia del relato en el cap. 12, donde el Faraón recibe el castigo sin saber del pecado cometido, aquí se resalta la voluntad de Dios de evitar la falta y preservar la rectitud.

En esta ocasión Dios no ha permitido que por miedo o por ignorancia las personas involucradas reciban un castigo. Por el contrario, su actitud muestra preocupación por resaltar las recompensas que recibieron: al rey le fue devuelta la fertilidad en su casa, mientras que Abraham y Sara recibieron ganado y siervos de parte del rey. Un regalo especial de mil mo-

nedas de plata garantizará que ella no será mirada por ningún otro hombre.

Nacimiento de Isaac (21,1-33)

Se nos presentan tres escenas vinculadas entre sí. La primera (vv. 1-7) narra el nacimiento de Isaac. Luego (vv. 8-21) se cuenta cómo, a consecuencia de aquel nacimiento, Agar e Ismael son expulsados de la casa de Abraham. Por último (vv. 22-34), un pacto con Abimelec confirma la buena relación que Abraham ha establecido con el rey y su confirmación como patriarca a través de las renovadas bendiciones de Dios.

1-7. El nacimiento se plantea como continuación de las escenas de 18,1-15, especialmente como cumplimiento de aquella promesa. En el medio se sucedieron las narraciones sobre Lot y Abimelec –esta última aún inconclusa–, las que habían relegado el tema a un segundo plano, a la vez que el nacimiento de Ismael parecía dar por cumplida la promesa y cerrada la cuestión. Pero la expresión *según el tiempo de la vida* referida a Sara (v. 18,10.14) ponía límites a las expectativas, y así ahora se deja bien claro que esto ocurre *en el tiempo que Dios le había dicho* y a Sara misma. El texto juega por un lado con lo sobrenatural de una concepción en la vejez de ambos, y por el otro con la sujeción a los tiempos biológicos naturales. Dios no actúa fuera de esas leyes, sino que las utiliza para mostrar su voluntad creadora.

El nombre «Isaac» tiene que ver fonéticamente con el verbo «reír». La vinculación no es nueva, ya que en 18,12-15 Sara se había reído al oír la posibilidad de concebir a su edad. Ahora se suma la ironía de que quien se entere de esta concepción se reirá de sorpresa y quizá con cierta malicia por considerar a una anciana dando a luz y amamantando (vv. 6-7). De modo que el nombre del niño recordará tanto la incredulidad de la madre y el padre (17,17) como la posterior aceptación de ambos de lo inesperado.

8-21. El destete se producía regularmente a los tres años de edad e indicaba que se había superado el período crítico de los primeros años donde la mortalidad era muy alta. El banquete entonces se justifica porque celebra la vida preservada del niño y su futuro como heredero de las promesas. Pero inmediatamente se produce un drama inesperado. Sara reedita los problemas de celos ya presentes en el cap. 16 y pide a Abraham que expulse a Agar y su hijo. En aquel caso la expulsión había sucedido durante el embarazo y finalizó con el retorno de Agar a la casa de Abraham. Ahora es consecuencia del temor de Sara de que su hijo deba compartir la herencia. En las dos narraciones es Sara quien se siente agraviada y

promueve la separación. En esta ocasión tendrá éxito.

Los vv. 12-13 son una nueva promesa a Abraham. Este tenía temor de expulsar a Ismael porque era su propio hijo y porque siendo mayor que Isaac quizás aún lo consideraba el primogénito. Este tema no se discute en el texto y Abraham acepta que su descendencia principal irá por Isaac, aunque el otro hijo también será bendecido con una nación propia. Esto está en la línea ya expuesta de vincular a Abraham como padre de las naciones circundantes. El cuidado que muestra el patriarca en proveer de agua y alimento pone en evidencia su preocupación y deseo de preservar al hijo que está despidiendo, pero no puede omitirse que no hizo nada por encontrar una solución menos drástica.

A partir de allí la figura de Agar cobra protagonismo, tal como sucedió en el cap. 16. La escena en que ella abandona a su hijo para no verlo morir y se va a llorar en las inmediaciones es conmovedora y a la vez revela la fuerza con que esta mujer asume su destino hasta el final. Contrasta con la debilidad de Abraham, que no defendió a su hijo y lo abandonó a su suerte. La intervención de Dios (vv. 17-19) no solo salva al muchacho y a su madre, sino la reputación de Abraham, que habría actuado confiando en una acción de final de Dios a favor de la vida del niño y de su madre. De hecho, lo que se narra es que el Señor ha oído la voz del que sufre y está ante la muerte, y ha obrado proveyendo el agua necesaria para la vida. Otra vez se anuncia que hará de este niño una nación grande y famosa.

El texto se cierra afirmando que Dios estaba con Ismael y que creció en el desierto de Parán. Este está ubicado al sudoeste del mar Muerto hacia la frontera con Egipto. El arco es el arma que lo caracteriza, lo que no está en disonancia con 16,12. Notemos que su madre se alejó a la distancia de un tiro de arco cuando creía que el niño iba a morir; indicando una relación entre ese instrumento y su vida. Y es Agar –que también era egipcia– la que toma a una mujer egipcia como esposa para Ismael, estableciendo un vínculo entre los israelitas y aquella nación. Así se expande la influencia de Abraham entre las naciones del área.

22-33. El motivo de este pasaje es afirmar las buenas relaciones de Abraham con sus vecinos y lo bien que hasta aquí le ha ido, preparando al lector para los dramáticos hechos del capítulo siguiente. El rey y el jefe de su ejército reconocen que Dios está con Abraham y así un extranjero confirma lo que se viene narrando. La resolución inteligente por parte de Abraham del conflicto por un pozo de agua –situación habitual en aquel tiempo– lo muestra como un hábil negociador. Lo que en otro contexto hubiera conducido a una guerra Abraham lo arregla con la entrega voluntaria

de siete corderas, creando así un fuerte antecedente de generosidad que sellará el pacto entre ambos. Habiendo sido generoso con el rey, Abraham asegura que los siervos de Abimelec no reclamarán el pozo.

La etimología de «Berseba» queda establecida, aunque puede entenderse como «fuente de siete» en relación a las corderas, o como «fuente del pacto» en relación al acuerdo logrado.

Una vez que se retiraron Abimelec y Ficol, Abraham hace un gesto ritual consistente en plantar un árbol a la vez que invoca a Dios. Se combinan dos símbolos: por un lado la fuente de agua y por otro el árbol. En un clima desértico el árbol puede vivir solo si está vinculado a una fuente de agua permanente. A la vez, plantarlo es signo de posesión y permanencia en el lugar. De modo que el texto concentra en ese gesto una suma de hechos destinados a afirmar la presencia de Abraham en esa tierra. Que se finalice diciendo que moró muchos días en tierra de los filisteos indica que en definitiva no debía ser considerado un extranjero más en esa tierra, sino un habitante con raíces establecidas a través de varios hechos: cavar un pozo, plantar un árbol, congraciarse con el rey.

Dios prueba a Abraham (22,1-24)

Distinguimos tres partes en esta narración. Los vv. 1-13 narran la historia de Abraham yendo a sacrificar a Isaac. Luego los vv. 14-18 incluyen consideraciones y consecuencias de lo acontecido en la primera parte. Finalmente (vv. 20-24) se incluye la genealogía de Najor, hermano de Abraham. Esta última, aunque proviene de una tradición distinta, tiene una particular significación en el lugar donde ha sido puesta.

1-13. Al comienzo se nos dice que lo que se narrará es una prueba de Dios a Abraham. Con esto se nos hace partícipes de que la intención de Dios no es sacrificar al hijo sino poner en evidencia la fidelidad del patriarca como testimonio para el lector. También Ismael había sido puesto al borde de la muerte por un acto de fidelidad de Abraham (21,11-14). La expectativa consiste entonces en ver hasta dónde permitirá Dios que continúen los acontecimientos para que el dramatismo de la escena haga resaltar la fidelidad del patriarca.

De todos modos, no puede mitigarse el hecho absurdo de que Dios pida que Abraham mate a su hijo luego de habérselo concedido en circunstancias tan particulares. Se ha intentado explicar esto recurriendo a la posible práctica del sacrificio de niños primogénitos que se practicaba en los pueblos circundantes y probablemente también en Israel. La prohibición establecida en Lv 18,21; 20,2-5; Dt

12,31 confirma que esto sucedía en Israel por imitación de otras religiones, lo que se dice explícitamente en 2 Re 16,3. Otra explicación ha sido que el fin de este relato es plasmar definitivamente la idea de que Dios rechaza el sacrificio de niños al reemplazarlo por un becerro, actitud también presente en prácticas de la ciudad de Cartago donde el rito explícitamente presentaba un cordero en lugar de un niño. Sin embargo, el texto parece lejos de presentarse como que lo que está en juego es un rito habitual o que Dios se goza de este sacrificio. Si se presta atención al mismo relato se nota que el fin es mostrar la fidelidad de Abraham justamente pidiéndole algo que no era socialmente aceptado y que contravenía la sensibilidad suya y de quienes lo rodeaban. Esto se comprueba en el hecho de que los siervos que lo acompañan nada saben de lo que va a suceder. Además la narración muestra a Abraham protegiendo al niño al colocar sobre él la leña y quedándose él con el fuego y el cuchillo, artefactos peligrosos para un menor.

Es de notar que el v. 2 coloca tres palabras cariñosas para calificar a Isaac y para profundizar el compromiso de Abraham: «...tu hijo, tu único, al que amas...» En los vv. 7-8 se remarca la relación de amor entre ambos al mencionar dos veces las palabras «padre» e «hijo». Y se podría decir que el mismo Abraham esperaba una intervención de Dios que frenara esta acción cuando dice a sus criados en el v. 5: *yo y el muchacho volveremos a ustedes*. Lo mismo sucede en el v. 8 cuando ante la pregunta de Isaac el padre responde que «Dios proveerá el cordero». Pero esta tensión entre la confianza y la incredulidad está presente en todas las narraciones sobre Abraham, de modo que no debemos desconocer la presión que se ejerce sobre él. En Gn 12,1 se le había solicitado que abandonara su pasado en pos de un futuro prometido y grande. Ahora, en su ancianidad, pedirle la muerte de su único hijo es pedirle que desista de tener un futuro.

Los vv. 7-10 son dramáticos. Podemos imaginar cuántos sacrificios reales sucedieron de ese modo. El niño que sin saberlo es llevado a morir preguntando a su padre por el cordero. No debemos pensar que por ser una costumbre socialmente aceptada estaba exento de dolor de parte del padre –y de la madre, ausente en el relato–. La crueldad ejercida sobre un niño indefenso era vivida como tal y no se mitigaba por discursos religiosos justificatorios. Probablemente había presión de los sectores sacerdotales para que estos sacrificios se efectuaran y castigo si se trataba de eludirlos. Obligarlos a estas prácticas era sin duda una forma de ejercer poder sobre los súbditos en el corazón mismo de sus sentimientos y los de su familia. Que al llegar el v. 12 el ángel de Dios pida detener el sacrificio es un acto de humanidad hacia el niño y hacia su familia. La prueba es tremenda y ab-

soluta. En el clímax de la narración, el niño será rescatado y la fidelidad de Abraham probada.

14-19. Luego de la resolución se hacen varios comentarios. Abraham da un nombre al lugar. Esto es problemático porque en el v. 2 se le envía al «país de Moriah», un lugar desconocido que solo se volverá a mencionar en 2 Cr 3,1 como lugar de asentamiento del templo, denominación que sobrevive hasta hoy. A esta ambigüedad se suma que el nombre dado aquí tampoco es claro. Literalmente significa «Yahvé ve» o «se deja ver». Pero no se ha conservado ningún santuario con ese nombre ni se lo vuelve a mencionar en las narraciones siguientes. Uno esperaría que, dada la trascendencia de lo ocurrido, merecería ser recordado con mayor precisión, pero el texto parece desentenderse del lugar a pesar de estar tan marcado geográficamente.

Los vv. 15-19 repiten la promesa de una larga descendencia en este caso como consecuencia de la persistente fidelidad. Luego regresan a Berseba. Es notable que para los siervos que había dejado esperando antes de ir al lugar del sacrificio no ha sucedido nada extraño. No tienen de qué asombrarse, y tan solo siguen ahora a su señor hacia una nueva localidad de la que se dice que habitó en ella.

20-24. La descendencia de su hermano Nacor (Gn 11,27-29) consiste en doce hijos, ocho de su mujer principal, Milca, y cuatro de Reüma, su concubina. Uno de ellos será el padre de Rebeca, futura esposa de Isaac, de modo que el texto prepara para los acontecimientos del cap. 24. La ubicación de este pasaje tiene que ver con que se constata que hay más descendencia dentro de la familia de Abraham. Dios está de a poco cumpliendo con la promesa de que la bendición será para todas las naciones, mostrando la abundancia de vástagos que van surgiendo de esa familia.

Muerte de Sara (23,1-20)

Este es el primer relato que presenta la muerte de una de las fundadoras de Israel. Sara muere en Quiriat-arbá, el nombre antiguo de Hebrón, ciudad que tendrá una singular historia a lo largo del texto bíblico. Ante esta situación, Abraham pide a los habitantes del país un lugar para sepultar a su mujer. Es de notar que se denomina a sí mismo como «extranjero y forastero», con lo cual establece que está en las peores condiciones para enterrar a un familiar: no posee tierra y está de paso por el lugar. Si bien la tradición de Israel se cuidaba de no hacer de la sepultura un lugar sagrado y de evitar todo barniz religioso en los funerales, el sentimiento de que el lugar correcto para yacer era en la propia tierra estaba presente y debía resolverse de algún modo.

1-16. Abraham propone comprar una cueva para utilizarla como sepultura. Hay varios ele-

mentos que comentar en este acto. El primero es que los moradores son nombrados como hititas. Por cierto que no se refiere a los habitantes de Asia Menor sino a una población de ese origen, que habrían llegado a instalarse en esa zona muchos siglos antes y que ya estaban probablemente desvinculados de su pueblo original. Eran anteriores a los israelitas y para estos constituían uno de los nombres de los habitantes que encontraron en Canaán. Eran entonces legítimos dueños de las tierras que ocupaban.

En segundo lugar, debe notarse el carácter colorido de la negociación, cargada de vueltas y segundas intenciones, no esperada en el marco del duelo por la propia mujer. Abraham pide un lugar, pero no habla de comprar tierras. Le contestan que puede utilizar el mejor de sus sepulcros, pero no mencionan venderle territorio (v. 6). Aprovechando la generosidad de los hititas, Abraham pide que intercedan para que Efrón –que está presente pero a quien no se dirige, como si no lo supiera– para que le venda una cueva que él ya conocía a un precio razonable, a pesar de que tanto se ha insistido en las riquezas de Abraham. Efrón, que se da a conocer porque estaba en el lugar mezclado entre el grupo, le ofrece regalarle la cueva y también la tierra que la rodea para que sepulte allí a Sara. No sabemos si el acto de regalar tenía en aquel tiempo alguna consecuencia jurídica, por ejemplo, si podía luego ser reclamada la propiedad en cualquier momento o al fallecer el que la había recibido. O si creaba algún tipo de obligación hacia el donante. Si es así, estaríamos ante otra picardía de Efrón, que actuaba cortésmente pero retenía la tierra. De hecho Abraham insiste en que quiere comprarla, a pesar de que se la están regalando. Entonces Efrón anuncia el precio de 400 siclos de plata.

Este valor es significativo y parece mucho dinero. Omrí comprará por 6.000 siclos toda la superficie de lo que sería Samaría (1 Re 16,24). Jeremías en cambio pagó por una propiedad 17 siclos (Jr 32,9). Comparar es difícil porque los terrenos ayer como hoy varían en su valor por circunstancias locales. De hecho Abraham no regatea y paga el dinero.

17-20. Se hace notar que compró la heredad con la cueva y todos los árboles que había en ella. Se ha querido ver en esta compra un símbolo de la primera posesión de Canaán, al modo del comienzo del cumplimiento de la promesa. Sin embargo, la compra no está cargada del ceremonial y el dramatismo que de ser así supondría la narración. En realidad, pasa casi inadvertido el hecho de que ahora es dueño de una parcela. Más bien debemos buscar en este relato la necesidad de enterrar a su familia en un lugar que ya le es propio y de no sentir que lo hacía en tierra extranjera. Al comprar ya no es extranjero y forastero sino habitante pleno del lugar. Esa tumba fue luego utilizada para sepultar a Abraham mismo (25,9), Isaac, Rebeca

y Lía (49,30), y finalmente Jacob (50,13). Esto revela que el sepulcro será un lugar simbólico que consolida la unidad familiar: la expresión bíblica «descansar con sus padres» alude justamente a esta práctica de poseer tumbas familiares que pasaban de generación en generación.

El v. 20 establece que esa propiedad quedó como lugar sepulcral para Abraham. Allí el patriarca no cultivó, ni hizo un altar, ni construyó una vivienda. A partir de ese momento ya hay un lugar propio en la Tierra prometida donde su familia y descendencia podrá descansar.

Isaac y Rebeca (24,1-66)

La narración de la búsqueda de Rebeca y su casamiento con Isaac es una historia que puede asimilarse al género de la novela. Su extensión excede la de otras narraciones y en ella la sucesión de escenas y diálogos le da una plasticidad asombrosa. Abraham está en sus últimos días, ha fallecido Sara, y siente que debe asegurar la continuidad de su descendencia a través de Isaac.

1-10. A la usanza de la época, Abraham debe proveer de una mujer para su hijo y entonces encarga a su siervo una misión compleja: ir a su tierra original y conseguir una joven de allí para casarla con Isaac. Hay aquí dos temas que deben destacarse. El *primero* es el rechazo de las mujeres cananeas, un dato que parece provenir de un período tardío, ya que Abraham había tenido su hijo Ismael con Agar la egipcia sin que viera en ello un problema. Ahora esta condición está resaltando la necesidad de no mezclarse con los pueblos locales, lo que era considerado una forma de evitar la idolatría. Pero, en contraste con esta exigencia, se dice en dos oportunidades (vv. 6,8) que Isaac no debe ir a aquella tierra sino permanecer en Canaán. Se busca entonces fortalecer los lazos con la Tierra prometida pero preservando la descendencia del encuentro con los habitantes del país.

Lo *segundo* es que el diálogo de Abraham con su criado supone una muerte cercana de Abraham. La necesidad del juramento reside en que Abraham no estará allí para cuando regrese y poder constatar que sus exigencias se estén cumpliendo. De acuerdo con el texto actual, la muerte de Abraham es narrada con posterioridad (25,7-11), pero, de hecho, al finalizar este capítulo Isaac es el único nombrado como «mi señor» (v. 65) y no hay alusión a Abraham. Es de suponer que la narración sufrió un cambio y que el dato preciso sobre la muerte que habría estado presente fue omitido y llevado más adelante para darle una dimensión mayor y que no quedara sumergido en la historia festiva y colorida que condujo al casamiento.

11-49. El encuentro del criado con Rebeca se produce junto a una fuente de agua. Estos

lugares parecen ser aptos para el cortejo y los enamoramientos (Jacob y Raquel en 29,9-12; Moisés y Séfora en Éx 2,16-17), aunque en este caso el encuentro es mediado por el siervo. El pedido a Dios de que dirija la acción para dar con la muchacha adecuada da resultados inmediatos. La que llega con su cántaro no solo es hermosa sino que resulta ser hija de Betuel y nieta de Nacor, el hermano de Abraham (11,29; 22,20-24). Combina que es de la tierra de Abraham y de su misma familia.

Cuando ella va a su casa y cuenta del encuentro con el criado, se produce el tradicional juego de la hospitalidad, le ofrecen comida, agua para sus pies, cuidado de sus animales y alojamiento. La visita había entregado previamente regalos a la joven. En la casa aparece una nueva figura en la narrativa: Labán, hermano de Rebeca, encadenando así este episodio con las siguientes historias sobre Jacob (cap. 29).

50-67. El criado retribuye la entrega de la joven con nuevos presentes. La consulta a Rebeca sobre si desea ir con el criado parece extraña a las costumbres de la época. En general, la mujer debía ir donde la enviaran, pero en este caso parece estar vinculada al hecho de demorar o apurar la resolución de la promesa. La respuesta de Rebeca la coloca en la línea de cumplir pronto con la voluntad de Dios y el encargo de Abraham. La despiden deseándole que sea madre de multitudes de acuerdo con las promesas hechas a Abraham (v. 60). Se puede vislumbrar un paralelo entre el llamado de Abraham en 12,1-3 y esta salida de Rebeca de la misma tierra y hacia el mismo lugar.

Al llegar se encuentra con Isaac en el campo, viniendo del pozo nombrado en 16,14. El relato se torna vertiginoso: en un solo versículo se dice que Isaac la tomó por mujer; la amó y se consoló de la muerte de su madre. En este final Rebeca aparece como reemplazando a Sara. Ya notamos que la ausencia de Abraham supone su muerte y por lo tanto que Isaac ya ha reemplazado a su padre. Quizá el estar meditando (v. 63) tiene que ver con la pérdida de sus padres y la preocupación por la mujer desconocida que debía venir de lejos y de la que no tenía noticias. Al finalizar tenemos constituida la nueva pareja por donde continuará el cumplimiento de las promesas.

Últimos días de Abraham (25,1-11)

Antes de narrar su muerte, el texto nos informa de la existencia de otros hijos de Abraham. Se habla de otra mujer llamada Cetura, con quien tuvo seis hijos, de los cuales salieron a su vez otros descendientes. Cetura debe de haber sido una concubina (1 Cr 1,32) y probablemente extranjera, en razón del destino de sus hijos. Poco sabemos de ellos, pero se puede inferir que son poblaciones al sur del

mar Muerto y al este del Jordán. Al decir «a los hijos de las *concubinas*» (v. 6) da a entender que hubo otras mujeres más y otros hijos. Todo es extraño en esta información, pues supondría hijos posteriores a Isaac, en una ancianidad mayor. Pero es evidente que tiene la intención de asegurar que cualquier otro descendiente que pudiera haber no podía equiparse a su hijo Isaac, el continuador de la promesa. El v. 5 lo afirma y el v. 6 insiste en que estos otros vivieron lejos de Isaac.

Abraham muere colmado de años y es sepultado en la cueva donde yacían los restos de Sara (cap. 23). Lo llevan allí sus hijos Isaac e Ismael, estableciendo la diferencia entre estos dos y los hijos de Cetura, y rescatando al hijo de Agar como parte de la familia. Que al final se recuerde la bendición de Dios solo sobre Isaac es para marcar la diferencia a su favor por encima de Ismael.

7º PERÍODO: HISTORIA DE ISAAC (25,12-18)

La *toledot* (historia de) Ismael ocupa el lugar del séptimo período de la historia universal. Ya señalamos que, siendo un personaje venido a menos (sucederá igual con Esaú 36,1-37,1), se le dedica poco espacio y deriva en una suerte de apéndice al sexto período. De este modo se cumple con dos consignas: se podrá llegar a la suma simbólica de diez períodos para la historia total y se dejará constancia de que la promesa de Dios a Agar de que de su hijo saldrían doce príncipes se cumplió en plenitud (17,20).

Es de notar que todo el cap. 25 está estructurado de modo que la muerte de Abraham y la bendición de Ismael quedan enmarcados entre las dos ramas de descendencia que Cetura y Agar dieron a Abraham. Son las mujeres secundarias (una sierva egipcia y una mujer probablemente concubina y también extranjera, 1 Cr 1,32) las que desparrraman la simiente abrahámica por todas las regiones circundantes y dan cumplimiento a la promesa de que «naciones saldrán de ti» (17,6).

8º PERÍODO: HISTORIA DE ISAAC (25,19-35,29)

Este nuevo período de la historia narra los avatares de Isaac hasta su muerte y de los vaivenes de la relación entre sus dos hijos Esaú y Jacob. Siguiendo el esquema habitual, Isaac ya ha sido presentado en las narraciones sobre Abraham, pero ahora se desarrollará lo que el texto quiere resaltar de su vida misma. Hasta aquí se lo ha preparado como personaje dándole una esposa y reafirmando su destino de continuador de la promesa.

Nacimiento de Esaú y Jacob (25,19-26)

La esterilidad de Rebeca la vincula con la de Sara (11,30). Llevan veinte años de matrimonio (vv. 20 y 29) sin concebir y entonces Isaac clama a Dios pidiendo fertilidad para ella. La respuesta es inmediata, de tal modo que nuevamente la descendencia estará marcada por una decisión excepcional de Dios. A partir de esto la figura de Rebeca embarazada dominará la narración. A poco de concebir siente problemas en su interior y ahora es ella la que eleva su voz al creador. Debemos lamentar que el texto no haya retenido su oración, pues no tenemos muchos casos de una mujer dirigiéndose directamente a Dios. Podemos imaginar la angustia y el miedo de Rebeca por lo que está sucediendo en su cuerpo, hasta tal punto que la lleva a temer por su vida. La respuesta de Dios es inquietante para esta primeriza: hay dos niños dentro de ella, uno será más fuerte que el otro y el mayor servirá al menor. Dificilmente la joven hubiera pensado tal respuesta: se establece desde este momento el carácter conflictivo de la relación entre sus hijos.

Al nacer los niños se cuenta que salió el primero –al que llamaron Esaú– y luego salió Jacob agarrado del talón de su hermano. Esta mención es llamativa y tiene la intención de enfatizar el conflicto indicando que ya desde dentro del vientre Jacob quiso retener a Esaú para salir él primero y obtener la primogenitura. Es entonces un anuncio de lo que ha de venir (cf. Os 12,4).

Esaú menosprecia la primogenitura (25,27-34)

Esta breve historia abre y da justificación a la apropiación de la bendición por parte de Jacob en el cap. 27. Si Esaú no tuvo en estima el privilegio de ser el primero, la mentira posterior será comprendida como una acción para colocar las cosas en su justo lugar. De todos modos, es también el comienzo del cumplimiento de lo anunciado por Dios a Rebeca cuando le dijo que el mayor serviría al menor.

En este texto no estamos ante un conflicto entre la cultura nómada y la sedentaria. Ambos personajes son miembros de la misma familia y tan solo expresan inclinaciones personales. Mientras Esaú gusta de la caza y su padre se alegra de ello por ser a la vez su heredero, Jacob prefiere la vida de la tienda y gana la preferencia de su madre, que lo tiene más cerca y sabe del destino superior de Jacob. Sucede que al venir Esaú del campo pide a su hermano de la comida que había preparado. Eso «rojo» es la expresión que utiliza, de donde se derivará por cercanía fonética su vinculación a Edom (36,1.43), la región al sur de Canaán cuya tierra es rojiza.

Jacob aprovecha la debilidad de su hermano y pide a cambio de la comida la primogenitura.

La reacción de Esaú es exagerada («yo me voy a morir, para qué me sirve»), quizá motivada por la necesidad de satisfacer su hambre. Dado que la historia se cuenta desde Jacob y su éxito final, en todo momento se da a entender que Esaú no es consciente de lo que hace, que se mueve por impulsos superficiales. La sagacidad de Jacob al pedir un juramento asegura que no habrá posibilidad de retorno pues este acto compromete de por vida. Otra vez, el mismo Esaú accede a jurar y vender sus derechos. A continuación cuatro verbos aplicados a Esaú en una línea «comió... bebió... se levantó... se fue...» insisten en mostrar su sequedad y falta de conciencia sobre lo que había hecho. Entregó un lugar prominente en la historia despreciando lo que había recibido por nacimiento, tan solo a cambio de saciar el hambre de un día.

Isaac y Rebeca en Guerar (26,1-34)

Este capítulo agrupa varias historias sobre Isaac con el fin de resaltar su protagonismo. Ellas tienen que ver con el período de residencia en Guerar, las disputas con los filisteos por los pozos de agua y un pacto de amistad con Abimelec, rey de Guerar.

1-11. Es parte de las historias cuyos paralelos son Gn 12,10-20 y a 20,1-18. Otra vez el hambre en el país obliga a migrar buscando alimentos, pero Yahvé le indica no ir a Egipto (allí había ido Abraham y la experiencia no había sido buena). Dios entonces se presenta a Isaac y le repite las promesas de bendición, tenencia de la tierra y descendencia, y le dice que more en esa misma tierra como forastero. Así lo hace, pero a poco de estar los hombres del lugar preguntan por su mujer para tomarla como esposa. Isaac, debido a la belleza de Rebeca y al temor de que lo maten para quedarse con ella, la presenta como si fuera su hermana. A diferencia de los otros casos, en esta oportunidad la verdad se descubre no a través de la intervención divina que advierte sobre la mentira, sino que es el mismo Abimelec quien a través de una ventana los ve acariciándose y descubre la situación. La intervención del rey prohibiendo que los habitantes se acerquen a cualquiera de ellos va a preservar a la ciudad del desastre, como sucedió en Egipto. Esta versión de la historia parece más cercana a las narrativas populares sobre los Patriarcas y sería de las tres la que habría retenido la forma más antigua. Su fin en este caso es insistir en el acompañamiento de Dios a Isaac y su familia, resaltando las buenas relaciones con los reyes circundantes.

12-33. En este extenso pasaje se combinan varias historias sobre los pozos de agua con el pacto entre Isaac y Abimelec. Comienza diciendo que Isaac se enriqueció trabajando la tierra en Guerar y llegó a sufrir la envidia de los habitantes del país. Los conflictos sobre los pozos

comienzan anunciando que los filisteos habían tapado con tierra los pozos abiertos por Abraham. Cuando cavan nuevos pozos en dos oportunidades, riñeron y perdieron los pozos que por eso fueron llamados «disputa» y «enemistad» (vv. 20-21), hasta que habiéndose apartado de aquellos lugares abrió un tercer pozo (llamado simbólicamente «espacioso») sobre el que no tuvo disputa y pudieron gozar de él.

El carácter fragmentario de este capítulo se ve en el hecho de que luego de conseguir un pozo con mucho esfuerzo se dice que vuelve a migrar hacia Berseba (v. 23). Los vv. 26-33 hablan del pacto con el rey, en versión paralela al pacto de Abraham en 21,22-34, el que se concreta de mañana luego de haber compartido una comida celebratoria de la amistad. El autor quiere reafirmar que el pacto de amistad hecho por Abraham también es reconocido por su hijo Isaac. La buena relación establecida en el pasado con su padre no se rompió por las disputas por los pozos ni por el paso del tiempo. Es más, en esta ocasión se cierra el relato diciendo que luego del pacto se había abierto un nuevo pozo en esa localidad. En homenaje a lo que acaban de sellar se dice que lo llamó *Seba* (que significa «juramento»). De allí que se da otra etimología para la localidad Berseba (antes «pozo de las siete», en alusión a las corderas sacrificadas), ahora en este caso significaría «pozo del juramento». Pero es de notar que en ambas etimologías (ver 21,31) el nombre del pozo está vinculado al pacto de amistad.

Hay un traslado en el sentido desde el primer conflicto hasta su resolución. Si al comienzo los filisteos expulsan a Isaac y su gente a partir de las disputas por el agua, luego del tercer pozo (en el que hay acuerdo) se presenta el pacto de amistad y un último pozo que es presentado como confirmando lo acordado. Es así que Isaac aparece como quien pudo anular un conflicto territorial sin violencia e ir tomando posesión paulatina de la tierra. La mención de que sembró (v. 12), abrieron pozos (vv. 18.21.22.32), edificó un altar (v. 25) son indicios de que él y su familia se van afincando en el territorio que Dios ha prometido darle.

34-35. Esta breve mención del casamiento de Esaú con mujeres hititas acrecienta la carga de rechazo sobre su persona ya iniciada con la venta de su primogenitura. Su acción contradice el pedido de Dios de que no se unan con las lugareñas (24,3), y lo separa aún más de la línea heredera de Isaac. Sus padres no aprobaron estas uniones.

Jacob arrebató la bendición a su hermano (27,1-46)

Esta narración está construida en base a dos tradiciones, pero con una sutileza tal que se la puede tratar como una unidad. Cada persona-

je juega un papel irremplazable, siendo Rebeca la que sale ganando al lograr que su hijo preferido reciba la bendición paterna. Su accionar es en cierto sentido oculto, pues es el personaje que está detrás de cada escena: escucha el diálogo de Isaac con Esaú (v. 5); urde y lleva a cabo el engaño (v. 16-17); no es vinculada al engaño cuando lo descubren Isaac y Esaú (30-40); y finalmente planea el envío de Jacob con Labán para preservar su vida (43-45), y lo justifica y convence a Isaac de que así lo haga (46). Como había sucedido con Agar la egipcia, ahora es Rebeca la protagonista que conduce el hilo de la narración y encuentra la manera de imponer sus deseos por sobre la voluntad de los varones. Pero así como hubo luces y sombras en aquella otra historia, en este caso la mentira tendrá su precio. Jacob, que en su intención debería ir con Labán por unos días (v. 44), terminará morando en Padamaram por veinte años: Rebeca nunca volvió a ver a su hijo amado.

Son cinco escenas diferenciadas por las parejas de protagonistas en las primeras cuatro y por el rol de Rebeca en la última:

1-5	Isaac y Esaú
6-17	Rebeca y Jacob
18-29	Isaac y Jacob
30-40	Isaac y Esaú
41-46	Rebeca cierra la historia

1-5. Isaac se siente morir y desea bendecir a su hijo mayor, desconociendo que había vendido su primogenitura. Esaú era su preferido y estaba dispuesto a perdonarle aquella ofensa. Que Rebeca se haya enterado de lo que iba a acontecer parece ser una infidencia: el diálogo entre padre e hijo se hizo en secreto justamente porque supone el conflicto en el matrimonio por la preferencia de los hijos y porque la primogenitura vendida creaba ambigüedad sobre a quien correspondía recibir la bendición paterna.

6-17. Rebeca se pone en campaña para ganar la bendición para su hijo preferido. Cocina dos cabritos, viste a Jacob con ropas de Esaú, coloca pieles en sus brazos y cuello, e instruye cada momento a Jacob sobre lo que tiene que hacer. Jacob aparece temeroso pero no se opone a engañar al padre sino por el hecho de que duda de sortear la prueba del vello de su hermano y su carencia de él. La madre en cambio está dispuesta a asumir el riesgo de la maldición para lograr su objetivo. A diferencia de Isaac que está envejecido y limitado por la ceguera, Rebeca se presenta activa y ágil. Ambos dan la sensación de estar dispuestos a engañar al otro, al menos en lo que respecta a los hijos.

18-29. Luego de tantos recaudos de Rebeca casi fracasa el plan cuando Jacob no imita la voz de su hermano. El padre duda cinco veces sobre la identidad de quien está con él: sospe-

cha por la prontitud de su regreso y pide tocarlo; reconoce la voz de Jacob pero la piel de Esaú; le vuelve a preguntar si era Esaú (v. 24); y finalmente le pide que lo bese con la intención de captar su olor. Las ropas que Rebeca le había puesto a Jacob no tenían la intención de que las viera –pues era ciego– sino que transmitieran el aroma de Esaú al cuerpo de Jacob. Quizá esta insistencia de Isaac esté basada en la sospecha sobre lo que su mujer podría trammar más que sobre el temeroso y dubitativo hijo. Es obvio que su preocupación tenía fundamento.

La bendición que Isaac da creyendo que es Esaú denota también su preferencia. La da de un modo que no deja lugar para el hijo menor. Le otorga el rocío y la tierra fértil, el sometimiento de los pueblos vecinos y de sus hermanos, la bendición y maldición de quienes lo hagan con él. Isaac está dando todo a Esaú y negando todo a Jacob. También esta actitud tendrá su alto precio para él.

30-40. Es dramático descubrir el engaño y la imposibilidad de revertir la situación. «¿No has guardado bendición para mí?» pregunta Esaú, y la respuesta es que, habiendo puesto a Jacob como señor de él, ¿qué queda para darle? Isaac capta la tragedia que él mismo ha desatado al no guardar algo de su bendición para el segundo hijo. Su disputa con Rebeca le ha hecho perder el sentido de equidad y se ha quedado sin nada para Esaú. Ante la insistencia de Esaú, las palabras de Isaac (vv. 39-40) no son una bendición sino un anuncio del destino de su vida. Estará signada por las dificultades y los peligros en una tierra infértil y seca.

41-46. El episodio se cierra con Rebeca organizando la huida de su hijo. Sucede que Esaú decide esperar a la muerte de su padre para luego asesinar a su hermano. Como eso puede ocurrir pronto, es necesario que Jacob se aleje por un tiempo. El argumento –por otro lado cierto, lo que no es poco en esta historia– de que debe buscar mujer entre la propia parentela sirve a Rebeca para lograr que Isaac lo envíe a la casa de su cuñado Labán. Como si no fuera suficiente derrota, la expresión despectiva de Rebeca hacia las mujeres hititas alude a las esposas que Esaú había tomado (26,34-35).

Jacob va a la casa de Labán (28,1-9)

Isaac envía a su hijo para que busque mujer entre las hijas de Labán, hermano de Rebeca. En este episodio ya no se menciona que deba huir de su hermano sino que todo tiene que ver con proveerse de una esposa aceptable. Lo bendice en los términos que viene sucediendo con los Patriarcas: le anuncia abundante descendencia y tierras. Pero lo más interesante de esta unidad es que Esaú al fin parece darse

cuenta de que a su padre le molestan la mujeres hititas. Así es que busca mujer en la descendencia de Ismael, una forma de compensar sus desaires amorosos tomando a alguien de la familia. Pero el autor se encarga de señalar que retuvo a «sus otras mujeres», de modo que su gesto no fue suficiente para redimirse.

Yahvé en el sueño de Jacob (28,10-22)

Se ha argumentado que en esta narración están presentes dos tradiciones que habrían sido unidas en un relato, pero es más convincente entender el desarrollo de este texto como un núcleo central consistente en los vv. 10-12 y 16-19 al que literariamente se expandió con las restantes porciones de textos. La intención del relato en todo caso no se modifica por esto y consiste en dar cuenta de que el antiguo santuario de Betel es un lugar de alabanza al Dios de Israel. Por otra parte, es de notar que Jacob tiene un encuentro con Dios en este comienzo de su viaje y volverá a tener otro a su regreso (32,22-32), lo que indica una estructura interesada en vincular al patriarca con hechos prominentes de apariciones de Dios. Que en esta ocasión el encuentro sea en Betel no solo da cuenta de la incorporación del lugar al yahvismo sino que lo privilegia como lugar para Jacob: al culminar el reencuentro con su hermano volverá a este santuario para engrandecerlo y enterrar a su lado a una de sus criadas (35,1-15).

Betel era un santuario ya antes de que llegara Abraham a esas tierras (Gn 12,8), y en él se adoraba al Dios llamado precisamente Betel. Dado que en tiempos posteriores el yahvismo se fue imponiendo, era necesario trasladar el viejo lugar de culto a la nueva deidad. Así la narración cuenta el origen del santuario como si este no hubiera existido antes de Jacob, aunque sabemos que no era así. Incluso la práctica del diezmo en Betel sería anterior a Israel y continuó siendo practicada a lo largo de su historia, como lo evidencia la mención de Amós 4,4. Para la época en que se escribe esta narración, Betel ya había pasado por su apogeo en tiempos de Jeroboán como lugar de culto israelita alternativo a Jerusalén (1 Re 12,26-29), y había sobrevivido muchos años aún después de la invasión asiria y la toma de Samaría en el 722 a.C. (2 Re 17,28). Fue Josías quien durante su reforma religiosa destruyó Betel porque este, como otros lugares, «habían sido la perdición de Israel» ya que se había convertido en lugar de adoración de Asherá (2 Re 23,15).

Jacob duerme y en su sueño ve una escalera cuyo fin está en el cielo y por la cual suben y bajan mensajeros de Dios. En la cima estaba Dios mismo y le habla personalmente. Cuando despierta siente temor al descubrir que allí

mora Yahvé y toma la piedra en que había recostado su cabeza para erigirla como estela y ungirla con aceite. Lo que había visto en el sueño lo tenía turbado: Dios le había hecho las promesas sobre la tierra y la descendencia, y había agregado la protección durante el viaje, cosa comprensible dada la precariedad de su condición y el apuro de su partida. Entonces Jacob afirma que ese lugar es casa de Dios (en hebreo *Bet-el*) y puerta del cielo. En los vv. 20-22 emitirá un voto de extraña factura. Luego de tantas bendiciones, que ponga condiciones a Dios parece un recurso retórico más que una exigencia real. De hecho está solicitando lo mismo que le ha sido prometido (v. 15), pero la intención del relato es poner en boca de uno de los padres de Israel este primer voto en Bet-el, ya que en los tiempos posteriores tal práctica se había generalizado.

Casamientos de Jacob (29,1-30)

Este extenso relato –que continúa hasta 31,55– narra los avatares de Jacob en casa de Labán. En él vemos el estilo de las historias orientales, llenas de vueltas e intrigas, y cargadas siempre de la sospecha de que hay alguna ganancia oculta detrás de cada acto. Sucede que cuando Jacob llega a la casa de sus parientes encuentra a Raquel en el pozo de agua abrevando el ganado. Lloro de alegría y le cuenta a la joven quién es él. Ella corre a anunciarlo a su padre Labán, y Jacob fue recibido con gozo en la casa.

Hay dos elementos que es necesario destacar de esta narración. El *primero* es que, a diferencia del criado de Abraham, que fue en busca de mujer para Isaac cargado de regalos (Gn 24), Jacob viene ahora con las manos vacías. Esto hace una gran diferencia. Labán lo recibe lleno de alegría como a un pariente (v. 13), pero lo pone a trabajar para él, aunque le reconoce el derecho a un salario. Entonces Jacob ofrece trabajar siete años a cambio de su hija Raquel, la menor, de quien estaba enamorado. Es probable que lo exagerado de la oferta sea para tentar a Labán y evitar un rechazo, pero de hecho es un buen negocio no solo porque la paga es alta sino porque la hija quedaba dentro de la familia, lo que era tenido en mucha estima. Se sobrentiende que, finalizado ese tiempo, volvería con ella a su casa en Canaán.

Lo *segundo* es que al llegar el v. 16 se informa de que Labán tenía dos hijas: Lea y Raquel. Raquel era muy agraciada, pero Lea tenía un defecto en los ojos que la hacían menos bonita. En la noche de bodas, y luego de que Jacob trabajó siete años por Raquel, Labán la suplanta por Lea. La embriaguez provocada por el vino, la oscuridad de la noche y el velo del rostro sirvieron a los planes de Labán, que

quizá preveía la dificultad de casar a su hija menos grácil. De hecho, a la mañana siguiente el matrimonio se había concretado sexualmente y no era posible revertirlo. Y aquí la ironía de la historia: Jacob no podía quejarse, pues también él había suplantado a su hermano Esaú engañando a su padre. Estaba recibiendo la misma moneda con que había pagado. Quizá por eso acepta tan mansamente la excusa superficial de Labán que dice que no se estila casar a la menor antes que la mayor, cosa que de ser así debía haberlo dicho antes. Pero también en esto hay un dejo de ironía, pues Jacob era el menor que había usurpado el lugar del mayor en su misma casa. De todos modos, Jacob acepta trabajar otros siete años, aunque Labán le dará a Raquel luego de los siete días de fiesta por Lea. Es de notar que para esta época el autor asume que no existía la prohibición del casamiento con hermanas (Lv 18,18), la que se habría establecido más tarde en la legislación de Israel.

En una lectura más comprehensiva, se puede ver que la terquedad de Jacob por Raquel y su rechazo de Lea no han alterado el plan de Dios, quien en definitiva condujo los hilos de la historia –incluso aprovechando la mezquindad de Labán– para que por ella en Israel se cumplan la promesas de una descendencia mayúscula. En los vv. 24 y 29 se menciona que Labán dio a Zilpá y Bilhá como criadas a sus hijas. Esto adelanta lo que va a narrarse en la escena siguiente cuando se cuente sobre los hijos de Jacob.

Los hijos de Jacob (29,31-30,24)

Este pasaje es de redacción compleja, pues involucra dos fuentes (yahvista y elohísta) o al menos una fuente y una segunda redacción que modificó en buena medida el material recibido. Eso se evidencia en ciertas repeticiones innecesarias y en las explicaciones de los nombres, en todos los casos producto de una reflexión muy posterior a los nacimientos. La lista de hijos –y una hija– de Jacob se nos presenta de modo que parece que a partir de los nacimientos se fueron fundando las tribus. En realidad es al revés, es decir, que a la existencia de las tribus se les dio un origen común en la simiente de Jacob. La coincidencia de nombres con Gn 49 es demasiado evidente como para no suponer un arreglo de los textos en vista de dar un origen prestigioso a cada una de las tribus.

El contexto literario de esta lista es el conflicto entre las dos hermanas esposas de Jacob. No es casual que en 29,30 diga explícitamente Jacob «amó a Raquel más que a Lea», para que a continuación se exprese la bendición de Dios sobre Lea porque era menospreciada (la palabra hebrea es «odiada»). La ten-

sión entre la mujer fértil y la estéril recuerda al conflicto entre Sara y Agar (caps. 16 y 21,8-21), en esta ocasión de resolución más compleja porque ambas son esposas y porque el resultado final debe equiparar el valor de todos los hijos.

En todo este pasaje son las mujeres las que toman decisiones, organizan la realidad y actúan sobre ella. A la usanza de la fuente yahvista son las madres las que dan el nombre a los hijos y lo explican. Sin embargo, las etimologías dadas en ningún caso responden al sentido literal de las palabras, sino más bien a cierta afinidad de sonido. El propio lector de aquella época debe haberse deleitado viendo cómo el texto se las arreglaba para dar una explicación a los nombres a todas luces no literal, pero que indicaba un sentido dentro de la narración. Así los nombres no deben entenderse en estos casos como determinativos del carácter del niño, sino de la situación concreta dentro de este breve capítulo. Es significativo que el único nombre del que no se da una explicación es el de la única mujer. El nacimiento de Dina está puesto allí para preparar el terreno para los hechos del cap. 34. Al aparecer el nombre de Dina entre los de sus hermanos varones, quedaba destacada entre las otras hijas y hacía más grave la ofensa que Siquem ejerció sobre ella al someterla sexualmente.

Los once hijos de esta lista están agrupados artificialmente de acuerdo con su importancia en la historia posterior y probablemente a su ubicación geográfica, lo que supone que también está involucrado su historia anterior a la conformación de la alianza de las doce tribus. Las tribus que tuvieron luego un desempeño más significativo son las que nacen de las esposas. Las de las concubinas son las menos renombradas. Por ejemplo, que Zabulón e Isacar (vv. 17-20) sean hijos de una segunda tanda de Lea puede tener que ver con que eran tribus vinculadas entre sí con anterioridad, lo que es reforzado por el lugar geográfico que ocuparon.

29,31-35. Lea le da a Jacob sus cuatro primeros hijos. Dice el texto que Yahvé así lo quiso porque era menospreciada por Jacob, un ejemplo más de la voluntad de Dios de expresarse a través de aquellos menos favorecidos. Rubén, Simeón y Judá son tribus del Sur, a las que se suma Leví, quien no poseerá territorios, pero estará vinculada al Templo y por lo tanto al sur. No es poca cosa notar que Judá y Leví son hijos de la primera esposa de Jacob, aunque este no la prefiriera ni amara tanto como a Raquel. Luego de dar a luz a Judá, Lea perdió la fertilidad.

30,1-8. La reacción de Raquel refleja dos aspectos. Por un lado, la tragedia de ser estéril, lo que la colocaba entre las mujeres desvalorizadas por defectuosas. Por el otro, la humillación ante su hermana, que había sido despreciada por ella por tener un defecto en la vista,

dada en casamiento en forma clandestina –para así poder casarla, pues nadie la quería–, no era amada por su esposo, y ahora resulta que es la que le da los hijos que su vientre le niega. «Dame hijos, que si no me muero» expresa la angustia de quien siente que no vale si no concibe. Hoy la mujer puede realizarse de muchas formas, pero en aquella época la principal y probablemente única manera era dando a luz, especialmente varones. Lo que Raquel reclama a Jacob es algo que excede sus posibilidades: los hijos los concedía Dios y él no tenía poder sobre su voluntad. La solución de dar a Bilhá la sierva para que tenga a luz «sobre mis rodillas» es la regular en estos casos. Los hijos así nacidos son tenidos como de la esposa. Pero lo que determinan las leyes no siempre satisface los sentimientos, y así como sucedió con Agar e Ismael, en este caso para Raquel estos hijos no darían plena satisfacción a sus necesidades interiores. De Bilhá nacieron Dan y Neftalí. Dan fue en primer lugar una tribu al oeste de Judá, pero en tiempos tempranos migró al norte para conquistar tierras y renombrar la ciudad de Lais con su propio nombre (Jue 18). Neftalí fue del norte desde un comienzo.

30,9-13. Lea no acepta perder el lugar que ha ganado a su hermana. Entonces, ante su sorpresiva y reciente esterilidad, recurre a su sierva Zilpá para que conciba de Jacob. Por este medio nacen Gad y Aser, dos tribus de relativa importancia ubicadas la primera al este del Jordán y la otra al noroeste de Canaán.

30,14-21. Este bello y breve relato nos cuenta que el primogénito Rubén, siendo aún pequeño, ha juntado mandrágoras para su madre Lea. Las mandrágoras eran plantas tenidas por afrodisíacas (Cant 7,14). Seguramente Lea las buscaba para sí misma a fin de recuperar la fertilidad perdida, pero Raquel le pide que las comparta con ella. La respuesta de Lea puede tener dos referentes, y ambos válidos y complementarios: le recuerda que ella es la primera esposa y que luego Raquel le ha robado a su marido. El segundo es que, siendo ahora ambas infértiles, Jacob ha vuelto a su mujer amada y ha dejado de unirse sexualmente con Lea. La respuesta de Raquel apunta a negociar este punto. Una noche de Jacob a cambio de las mandrágoras.

Al regresar del campo y ajeno a toda la negociación sobre su persona, Jacob es informado del acuerdo y duerme con Lea. Dios vuelve a bendecir a Lea concibiendo en esa misma noche, quizá como respuesta a la nueva marginación a que estaba siendo sometida por Jacob y su hermana. A Dios no le gusta que se discrimine a la gente y lo hace sentir a través de sus actos. Nacen primero Isacar y luego Zabulón, dos tribus vecinas del norte. Ya señalamos que la mención de Dina apunta a jerarquizarla para resaltar el crimen sobre ella del cap. 34 y justificar la venganza llevada a cabo por los hermanos.

30,22-24. Sin mencionar las mandrágoras, se nos dice que Dios también oyó la súplica de Raquel y le concedió un hijo. Lo llamó José y por ser de Raquel, la mujer realmente amada por Jacob, va a ser el preferido del padre y el envidiado de sus hermanos.

Trampas de Labán y Jacob (30,25-43)

Luego de los nacimientos el relato continúa contando que la intención de Jacob es volver a su tierra. Para ello pide permiso al suegro, pues en este caso es el varón el ha ido a vivir a las casas de sus esposas y así correspondía hacerlo. De hecho, y aunque con subterfugios propios de la cortesía semita, la respuesta que recibe es negativa debido a que para Labán ha sido de gran ganancia tenerlo en su casa. No solo le ha acrecentado la familia con once varones, sino que ha trabajado para él sin recibir dinero sino tan solo a cambio de sus hijas, simplificando la obligación del padre de encontrarles marido. Dice explícitamente que Yahvé lo ha bendecido por tener a Jacob con él. Acepta entonces postergar su deseo y continuar trabajando para Labán sin recibir dinero sino en el marco de un acuerdo sobre el ganado. Este acuerdo es un buen ejemplo de la astucia y las intrigas que se sucedían dentro de las familias.

Jacob propone en primer lugar que le pertenezcan todas la ovejas de piel manchada y velada. Labán acepta darle todo el ganado que tuviera vetas o manchas en el cuero, a la vez que las lisas, sean negras o blancas, quedarían para él. Labán acepta rápido el trato porque tenía una trampa para su propio beneficio: una vez hecho el acuerdo, hizo separar todo el ganado manchado y con vetas y se lo dio a sus hijos, a quienes envió a tres días de distancia de Jacob (vv. 35-36). Así no solo le quedaba a Jacob el ganado sin manchas –y por lo tanto nada era para él–, sino que impedía el apareamiento de las manchadas con las lisas. Pero Jacob también sabía de trampas y recurre a la técnica de poner ramas veteadas a la vista del ganado cuando se apareaban junto al estanque. Así –y de acuerdo con el pensamiento de la época– las crías producto de esos apareamientos salían veteadas como las ramas que tenían delante. A esto agrega que comienza a discriminar entre las ovejas fuertes y débiles para que las segundas den crías lisas y queden para Labán las menos valiosas. De modo que los dos se hacen trampas, y aunque el texto resalta la astucia de Jacob, ambos salen ganando.

El v. 43 amplía el espectro del enriquecimiento de Jacob para equipararlo al de sus antecesores. La técnica resultó efectiva y a partir del ganado que va adquiriendo se enriquece con siervas y siervos, camellos y asnos.

Jacob y su familia huyen de Jarán (31,1-55)

Este historia es continuación de la anterior y juega de cierre al relato de la relación entre Jacob y Labán a la vez que abre al reencuentro de Jacob con su hermano Esaú. En ella se pueden distinguir tres momentos: los preparativos para la huida (vv. 1-16), la huida (17-25) y el pacto con Labán (26-55).

1-16. Comienza señalando que son tres cosas las que llevan a Jacob a decidirse a huir. Primero es el hecho de que los hijos de Labán comentan que él se ha quedado con la riqueza de su padre. Quizá esto le causara temor por el riesgo de represalias. En segundo lugar se dice que Jacob observa que «el rostro de Labán» no era el de antes. Es evidente que Labán se ha dado cuenta de que en el juego de astucias Jacob le ha ganado y que el acuerdo sobre las ovejas, a diferencia de lo que él esperaba, está beneficiando a Jacob y le ha hecho perder buena parte de sus riquezas. El tercer argumento es que Dios le había dicho que debía volver a su tierra. Llama la atención que este argumento se lo presente en el mismo nivel que los otros, pero quizá responda a que no alude a una nueva revelación sino a la memoria de que Dios esperaba que volviera a su tierra y así había comprometido su sostén (28,15.20-22).

Entonces Jacob llama a Raquel y Lea y conversa con ellas en el campo –un lugar donde nadie podía oírlos– y les explica lo que ha sucedido y la razón de su enriquecimiento. El autor se cuida de dejar sentado que Labán se portó mal con Jacob al hacerlo trabajar cada vez por una paga menor. También de que fue Dios –y no la trampa de Jacob– quien produjo que su ganado creciera a costa del de su suegro (v. 9). Es más, en el v. 12 se presenta la existencia del ganado manchado como un acto de Dios en respuesta a las malas acciones de Labán hacia Jacob, cuando antes esto fue atribuido a la acción de Jacob y su estrategia al aparearse los animales (30,37-39). La respuesta de la mujeres refuerza la decisión de huir: ellas ya no se sienten parte de la familia de su padre, pues él las vendió y se ha gastado ese dinero. El v. 16 termina por justificar la apropiación de las riquezas de Labán diciendo que en realidad esos bienes les pertenecían a ellas y sus hijos por ser el valor de su venta. Teniendo la conformidad de sus dos mujeres principales y la justificación de que las riquezas obtenidas son aprobadas por la hijas de Labán, Jacob tiene el camino preparado para huir hacia su tierra natal.

17-25. Hay dos detalles que merecen especial atención. El *primero* es que Raquel roba los ídolos de su padre mientras él está en el campo y los lleva consigo en secreto. Estos ídolos, llamados *terafim* en hebreo, eran pequeñas estatuas con formas humanas que se utiliza-

ban para la devoción en las casas de familias, pero quizá también en algunos lugares públicos (Jue 17,5; 18,17,20). También de acuerdo con lo narrado en 1 Sm 19,13-16 parece que los había del tamaño de un ser humano. La acción de Raquel pudo tener como motivo el hecho de querer debilitar a Labán quitándole la protección de sus dioses o la de llevarlos consigo para que la protegiera en su propio viaje. El texto nos dejará sin respuesta, pero por la reacción de Labán y el hecho de que reuniera a sus parientes para que lo acompañen en el rescate, evidencia la importancia que tenían para él.

El *segundo* detalle es que Labán sale en persecución de Jacob y por estar libre de cargas lo alcanza en siete días. Pero Dios se le aparece para prevenirlo de que no actúe con violencia hacia Jacob. Por un lado, porque Jacob es inocente del robo y lo seguirá siendo hasta el final. Por otro, porque aun reconociendo el autor el derecho de Labán a recuperar sus ídolos quiere cumplir con la promesa de protección hecha a Jacob.

26-55. Luego de alcanzarlos, Labán reprocha a Jacob por su huida y solo al final le reclama los ídolos robados. En realidad, la persecución tiene que ver con el robo y así revisa las tiendas en busca de las estatuas. Al final llega a la tienda de Raquel y esta las esconde en una bolsa debajo de ella y se queda sentada argumentando que está menstruando. Así logra que no las descubra y retiene las estatuas, de las que ya no se volverá a hablar.

La acusación de robo y la falta de pruebas da ocasión a Jacob para devolver el reproche a su suegro evocando el tiempo en que trabajó para él y su lealtad y generosidad al enriquecerlo. Ahora Labán reconoce que lo que Jacob tiene le pertenece en sentido general, por ser parte de su familia, y ofrece hacer un pacto entre ambos para sellar amistosamente la relación en el futuro. Esto le viene bien a Jacob y entonces colocan piedras y comen sobre ellas como un acto de amistad. Luego Jacob hará sacrificios sobre ese altar y quedará establecido como límite entre los dos pueblos.

Embajada de Esaú (32,1-21)

Habiendo cerrado pacíficamente un conflicto, ahora debe encarar el otro. Al comienzo de su nueva partida se encuentra con mensajeros de Dios y da ocasión para dar nombre al lugar como Mahanaim, que en hebreo significa «dos campamentos», cosa que anuncia lo que vendrá a continuación. Jacob no sabe cómo lo ha de recibir su hermano y entonces piensa en dos estrategias para calmar su enojo, lo que ha dado en pensar que estamos ante un texto compuesto. La primera es enviar una embajada a su hermano para saber con qué actitud lo iba a recibir. Así lo hace y al volver estos emisarios le dicen que Esaú hacia él vie-

ne con cuatrocientos hombres. Jacob decide entonces dividir a su familia en dos grupos, de modo de que al menos una de ellas pueda huir cuando ataquen a la restante. Está convencido de que viene para agredirlo y entonces clama a Dios elevando una oración (vv. 9-12) recordándole que fue él quien le dijo que volviera y que había prometido protegerlo. Concretamente pide protección ante la inminente acción de su hermano. No se nos dice cómo dividió a su gente ni con cuál de los dos grupos durmió aquella noche.

Antes de dormir organizó su segunda estrategia, que consistió en dar a tres siervos una gran cantidad de regalos para Esaú y ordenarles que fueran de a uno. De modo que cada vez que lo encuentren le fueran entregando los presentes a fin de demostrarle su buena voluntad. Esto serviría tanto para demorar y amortiguar su llegada como para obligar a Esaú a agradecer el cúmulo de regalos recibidos. Luego se acostó a dormir.

Jacob y su misterioso adversario (32,22-32)

Este relato ha sido motivo de muchas interpretaciones ocasionadas por las fisuras en el texto que revelan una redacción muy compleja, producto de una núcleo original y de sucesivas ampliaciones. Es seguro que tiene elementos legendarios preisraelitas que fueron amalgamados con historias posteriores. En él se dan dos etimologías y se menciona la costumbre de no comer una parte de la carne de las reses. Pero el centro de este pasaje está en dos cosas: el cambio del nombre de Jacob por Israel y el establecimiento del origen de una ciudad llamada Peniel en Transjordania, que con el tiempo pasó a ser una localidad de cierta importancia (Jue 8,8; 1 Re 12,25).

La pregunta por la figura que lucha con Jacob es difícil de responder. Esta aparece como un adversario que actúa de noche para no ser reconocido, y en ese sentido puede ser una alusión a Dios mismo que, al evitar mostrar su rostro, preserva la vida de Jacob. Es sabido que la concepción de aquella época era que ver el rostro de Dios suponía la muerte (Éx 33,20; Jue 6,22). Pero esto no explica el hecho de que fue Dios mismo quien lo trajo por ese camino y lo quiere en Canaán. ¿Cómo explicar que ahora intente detenerlo? Debido a la antigüedad del relato se ha pensado que puede tener resabios de una leyenda que asignaba a ese lugar de cruce del río la existencia de un ángel o demonio que retenía a ciertos viajeros, e incluso que les producía la muerte. De ser así estaríamos ante un texto bíblico que, basado en una vieja leyenda, la resignifica asignando a Jacob la virtud de vencer al mal y obligarlo a bendecirlo. Esta última posibilidad de interpretación parece la más cercana al texto actual, pues no con-

tradice el fuerte monoteísmo israelita, reacio a aceptar deidades con poder alternativas al único dios, a menos que fueran presentados como Dioses extranjeros, lo que no es este caso.

Jacob pide entonces la bendición y en ese contexto sucede el cambio de nombre. Este se repetirá en 35,10, quizás porque así en esta otra oportunidad se pondrá en boca de Dios lo que aquí aparece en un figura enigmática y a la postre dudosa. El nombre Israel aparece explicado con la expresión «has luchado con Dios, y con los hombres, y has vencido», pero más literalmente sería «Dios es fuerte». Es claro que la fortaleza de Jacob no quiere decir que haya vencido a Dios, sino que ha soportado sus pruebas. En realidad, el ser con el que lucha pierde en esa oportunidad, pues se vio obligado a lastimar la pierna de Jacob para que lo deje irse antes del alba. Así el nuevo nombre prestigia al patriarca por su carácter de luchador a la vez que obligará a cada israelita a recordar este triunfo sobre un ser desconocido llevado a cabo por el padre de las doce tribus.

Cuando Jacob pregunta por el nombre de su adversario este no lo da pero otorga la bendición solicitada a fin de dejar tranquilo a Jacob. Ante esa bendición el texto da la etimología de Peniel, «Faz de Dios», insinuando que el adversario es Dios. Pero a continuación (v. 31) el autor señala que el sol salió luego de estos sucesos, con lo que afirma que Jacob no pudo ver esa cara y que la expresión debe ser leída en sentido figurado.

Encuentro de Jacob y Esaú (33,1-20)

El temido encuentro con su hermano Esaú se acerca apenas finaliza su lucha en el capítulo anterior. Jacob presume un conflicto militar y dispone de su familia en orden de cercanía y aprecio. Adelante van las siervas con sus niños, luego Lea y sus hijos, y por último su amada Raquel y el pequeño José. Este último es el único de los once hijos que nombra. Tal disposición puede obedecer a que, en caso de una agresión armada, los últimos tendrían más posibilidades de huir y salvarse, o a que en los protocolos reales los últimos en presentarse eran los más importantes. Quizá ambas cosas pasaron por la mente de Jacob. De cualquier modo, es evidente que pone a Raquel y José en el papel central de su familia.

Jacob se coloca delante de todos y se inclinó a la usanza de los reyes ante otros monarcas más poderosos. Arrodillándose siete veces expresaba sumisión ante el hermano. Esto no correspondía en sentido estricto, pues él era legalmente el que poseía la primogenitura, pero Jacob no estaba seguro de cuál sería la actitud de su hermano. Esaú no acepta tal formalidad y corre a abrazarlo y besarlo como un

hermano que encuentra a otro luego de veinte años. De las trampas del pasado nada menciona, sino que, por el contrario, muestra interés en conocer la familia, la que se irá presentando en el orden en que estaban dispuestos. Como era de esperar, Raquel fue la última en presentarse y así queda destacada del resto.

Esaú se muestra sorprendido por las comitivas que fue encontrando y no quiere aceptar los regalos. Sin embargo, Jacob no está del todo convencido de la bondad de su hermano e insiste en que los tome. De hecho, aceptar los regalos comprometía a Esaú de un modo mayor que si no lo hacía, aunque el rechazo fuera por cortesía. Una vez aceptados los presentes, Esaú invita a Jacob a que vayan juntos a su tierra. Su actitud es sin recelos y abierta, pero Jacob prefiere tomar distancia y encuentra una excusa adecuada. Los niños y el ganado hacen lento el viaje, mientras que Esaú con sus hombres pueden ir más rápido. De modo que tampoco acepta una escolta que Esaú le ofrece y el texto señala al final (v. 16), bastante secamente, que Esaú regresa a su tierra de Seir, en Edom. Quizá esto pueda entenderse por el hecho de que Jacob quería ir al corazón mismo de la Tierra prometida y no al lugar de residencia de su hermano para marcar la diferencia entre la promesa hecha sobre él y el destino marginal de Esaú. Otra posibilidad es que el carácter guerrero de Esaú (27,40) asustaba a Jacob, que había llevado una vida pastoril y sedentaria y temía por una represalia posterior. Algo de eso captó Esaú, porque su partida tan poco festiva contrasta con la algarabía de su encuentro. Lo que fue un encuentro lleno de alegría para Esaú fue solo un alivio para Jacob.

La narración nos irá conduciendo hacia la ubicación de Jacob en un lugar que será central para el futuro del Israel. Primero acampa al este del Jordán en Sukkot (*cabañas* en hebreo), donde construyó cabañas para proteger del sol a su ganado. Esta será una ciudad muy importante a lo largo de la historia bíblica. Luego va hasta Siquem —ya en Canaán—, donde compró un campo a los hijos de Jamor, un nombre vinculado a lo largo de mucho tiempo a esa ciudad. Por allí había pasado su abuelo Abraham (12,6) cuando llegaba por primera vez a estas tierras.

En esa ciudad construyó un altar y lo llamó «El es el Dios de Israel». En el panteón cananeo El era el Dios de la creación, pero el nombre había derivado en un sustantivo común que significaba simplemente Dios. De modo que el autor nos está indicando que el primer altar que Jacob construye en el suelo prometido afirma que su adoración va dirigida al Dios de sus padres, y no a los dioses de Mesopotamia. No está ausente en esta afirmación una respuesta muy elíptica a la presencia de los *terafim* entre las pertenencias que Raquel había traído de su tierra (31,34).

La violación de Dina (34,1-31)

Este episodio debe comprenderse en el marco de que la acción de Siquem contra Dina fue una deshonra que la inhabilitaba para contraer matrimonio. Así quedaba mancillada de por vida y creaba sobre ella y su familia la mancha de tener una mujer no deseada por ningún hombre. Las leyes establecían que una mujer debía ser virgen hasta el matrimonio y, de no ser así, el marido tenía derecho a aborrecerla y divorciarse (Dt 22,13-21). La indicación de que el hombre que tuviera relaciones con una virgen soltera debía pagar al padre una cantidad de dinero y tomarla como esposa, está pensada en el contexto de que esa unión sexual fuera inducida por la natural seducción mutua y no un hecho de violencia ejercido sobre la joven (Dt 22,28-30), pues de haber violencia el castigo era la muerte para el varón (Dt 22,25). De modo que hay dos cosas que se unen en este relato y que provocan la ira de los hermanos de Dina: la primera es la violencia sexual ejercida sobre ella. La segunda es que en la negociación que pretende Jamor (v. 8) se intenta esconder que el hecho fue violación y no seducción.

Debe sumarse a esto que ya para esta época la prohibición del casamiento con cananeos era una ley establecida (Dt 7,2-3). Cuando Jamor ofrece casar a su hijo con Dina agrega (v. 9) la posibilidad de avanzar sobre los casamientos mixtos. Los argumentos que exponen ante su propia gente para convencerlos son económicos y comerciales y excluyen toda alusión religiosa. Del lado israelita esta propuesta probablemente era una tentación comprensible en un pueblo pequeño y advenedizo en contacto con otras naciones. De hecho, la narración comienza diciendo que Dina salió «a ver a las hijas del país», lo que sugiere que quiso tomar contacto con los habitantes que los rodeaban. Que Siquem quedara enamorado de ella no mitiga la falta ni crea una obligación contractual. En realidad, puede entenderse como una estrategia para evitar la venganza que se vendría sobre él.

Simeón y Leví, a diferencia de Jamor y Jacob, no buscan reconciliar sino que desean vengar la humillación de su hermana. Ellos son sus hermanos de padre y madre y sienten que la ofensa es intolerable. Todo parece indicar que Dina, luego de la violación, permanecía raptada por Siquem (vv. 2b.17.26). Pero la venganza que debían ejercer –la muerte del agresor– fue llevada al extremo de ejercer una guerra de exterminio de la población siquemita. Maliciosamente piden que los varones se circunciden para así poder dar a su hermana en casamiento e iniciar el intercambio de matrimonios. La excusa de la circuncisión les permitió encontrarlos debilitados y así poder asesinar a todos los hombres y saquear la ciudad, llevándose no solo las posesiones sino

también las mujeres y niños como cautivos. Este hecho puede estar exagerado, pero indica que la actitud de rechazo de las uniones mixtas estaba muy arraigada en la cultura israelita, y sentaba un precedente respecto a cualquier futuro intento de legalizar las uniones. Sin embargo, en las palabras de Jacob a sus hijos antes de morir se les recuerda su crueldad a Simeón y Leví y se le atribuye la razón de su virtual disolución (49,5-7).

El final de la historia es interesante. Mientras Jacob se lamenta por las dificultades que vendrán con los pueblos vecinos como consecuencia de este exterminio, los hijos expresan claramente el origen de su acción: «¿Por qué trató a nuestra hermana como una ramera?»

Jacob va a Betel. Muerte de Isaac (35,1-29)

Este capítulo cierra la historia de Isaac que había comenzado en 25,19 y que narra los avatares de sus hijos Esaú y Jacob. Llegado al fin de la historia, el autor agrupa antes de relatar su muerte una serie de episodios que le suceden a Jacob, los que nos han llegado en forma fragmentaria, y establece la lista completa de sus hijos.

1-15. La partida de Siquem es por orden de Dios y se presenta como la necesidad de volver a pasar por el lugar donde este se le había aparecido cuando huía. Pero antes de partir Jacob pide que dejen allí los dioses y cambien sus ropas. Esta mención es curiosa por lo escueta, pero deja entrever que ya había presencia de ídolos y adoración de dioses ajenos en el seno del pueblo. Recordamos que Raquel había traído los ídolos de su padre Labán. El hecho de que Jacob no se escandalice sino que lo tome como algo natural supone un estadio de la fe yahvista todavía en formación. Llama la atención que no pueden tomar por esposas a las cananeas, pero pueden tener sus ídolos. El abandono de ellos y la purificación del cambio de ropas marca una línea que se irá confirmando con el paso del tiempo.

La muerte de Débora, la nodriza de Rebeca, es otra de las cosas que no deben quedar sin cerrar. Rebeca había dejado la casa de su padre con ella (24,59) y ahora muere y es sepultada en Betel. Nada más sabemos de esta mujer que debió ser muy importante para la familia y de la cual debe de haber habido una historia mayor hoy perdida. Solo esta mención y el nombre de un lugar nos quedaron de ella. La Encina del Llanto (v. 8) la recuerda.

El cambio de nombre (vv. 9-10) refuerza lo ya hecho en 32,28. En este caso lo hace sin explicaciones, quizá porque en la fragmentación se han perdido esos párrafos. Pero lo que interesa ahora es que el cambio de nombre se asocia a la promesa de fortaleza, la fecundidad y la posesión de la tierra. Esto provoca que se

refuerce Betel como lugar de adoración y se erija en él una estela para hacer libaciones en ella y evocar que allí Dios habló con Jacob.

16-21. Esta triste historia de la muerte de Raquel destaca la dureza de la vida nómada y la situación de fragilidad de la mujer durante los partos. La partera la alienta diciéndole que su deseo de tener otro hijo se está cumpliendo, pero a poco de dar el nombre al niño (*Benoni*, que significa «hijo del dolor») muere y es sepultada allí mismo, en el camino a Efratá. En base a la información errónea del v. 19, la tradición luego marcó como lugar de la muerte y sepultura un lugar cerca de Belén. Pero sabemos que Efratá quedaba mucho más al norte, cerca de Ramá, como lo testifican 1 Sm 10,2 y Jr 31,15.

Nace entonces el duodécimo hijo de Jacob, y este le cambia el nombre que le había puesto su madre y lo llama Benjamín, que significa hijos de la derecha, o del sur (el punto cardinal que queda a la derecha mirando hacia el saliente), o de la felicidad por la vinculación de la derecha con la buena suerte y la prosperidad.

22-29. Se menciona que Rubén tuvo relaciones sexuales con Bilhá, una de las concubinas de Jacob y madre de sus medio hermanos Dan y Neftalí. Esto luego lo recordará en 49,3-4 para explicar por qué el primogénito no será el principal entre los hermanos. Esta mancha da cuenta del papel secundario que ejerció posteriormente.

La lista de hijos de Jacob (vv. 23-26) los enumera ordenados por las madres y no informa de Dina, la única mujer registrada en las narraciones, lo que es una indicación de que debió de tener más hijas mujeres, pero que por la costumbre de la época no las consideraban dignas de mención. El dato de que nacieron en Padam-aram es sorprendente, pues olvida que Benjamín acaba de nacer en Efratá.

Finalmente Jacob llega al lugar de donde había partido. Es en Mambré, cerca de Hebrón, donde su padre habitaba. Llega luego de muchos años para estar presente durante el fallecimiento de Isaac. El autor señala que Esaú y Jacob lo sepultaron.

9º PERÍODO: HISTORIA DE ESAÚ (36,1-37,1)

Como había sucedido con la mención de los hijos de Ismael (25,12-18), que conformó el séptimo período de la historia, ahora los hijos de Esaú se presentan marcando la novena *toledot*. Literariamente es un apéndice a la historia de Isaac, ya que comprende tan solo la lista de descendientes y omite narraciones sobre estos personajes. El fin de retener estas genealogías es incorporar la descendencia de Esaú a la promesa hecha a Abraham de ser padre de *naciones* y retener a Edom dentro de la familia abrahámica. Edom, a pesar

de haber agredido a Judá como lo testifica Am 1,11, fue considerado un pueblo hermano y con un trato distinto respecto de Amón y Moab. Mientras estos últimos fueron excluidos de la fe de Israel, Edom es llamado hermano y considerado parte de la «asamblea de Yahvé» (Dt 23,7-8).

Los vv. 6-8 narran que el establecimiento de Esaú en Edom se debió no a una enemistad sino a que la tierra no alcanzaba para él y su hermano. Entonces fue hacia el sur, hacia el monte Seír, y se estableció allí con todas sus mujeres y bienes.

La mención de los reyes edomitas (vv. 31-39) es muy importante desde el punto de vista histórico, pues no solo nos permite saber que la monarquía allí fue anterior a la israelita, sino que esta no era hereditaria ni se ejercía siempre desde la misma ciudad. En buena medida así fue en sus comienzos la monarquía israelita, si pensamos en Saúl y David, que reinaron en lugares distintos y cuya sucesión no fue hereditaria.

Luego de señalar varias veces que Esaú es Edom (vv. 1.9.43) y que su lugar de residencia fue Seír (v. 8), al finalizar se recuerda que Jacob habitó la tierra de sus padres (37,1). El autor quiere asegurar que también la diferencia entre ambos hermanos ha quedado consolidada.

10º PERÍODO: HISTORIA DE JACOB (37,2-NM 3,1)

Este período de la historia excede los límites de nuestro comentario. Se extiende hasta Nm 3,1, de modo que la liberación de Egipto y la revelación de la Ley en el monte Sinaí quedan dentro de la historia del patriarca Jacob, una forma de no dejar fuera de los doce Patriarcas los dos hechos más importantes de la historia de Israel. Aquí nos dedicaremos a la parte que corresponde al libro del Gn.

Los hechos relativos a la vida de José en Egipto tienen cierta autonomía literaria. Puede leerse como una novela histórica, aunque en su redacción revela que hubo al menos dos vertientes (las fuentes yahvista y elohísta) que fueron cuidadosamente entrelazadas hasta lograr un texto de alta calidad artística y con coherencia narrativa. Sus escenas se suceden sin ruptura con excepción del cap. 38, que rompe el hilo narrativo, pero que fue intercalado con el fin de mostrar que los hermanos que se quedaron en Canaán también tuvieron sus deslices y faltas frente a la línea rectora de no tomar por esposas a las mujeres locales.

José y sus hermanos (37,2-36)

Este primer capítulo muestra las marcas de una narración compuesta. La preferencia de Ja-

cob por el primogénito de Raquel se hace evidente al regalarle una túnica de varios colores, lo que provocó que sus hermanos tuvieran celos de él hasta el punto de buscar eliminarlo. José aparecía también como un informante del padre, pues era quien le advertía a Jacob de las malas costumbres de sus hermanos, hijos de las criadas Bilhá y Zilpá. De modo que pronto desean librarse de su hermano y planear matarlo. Sin embargo, hay dos hermanos –ambos hijos de Lea– que quieren preservar su vida y buscan estrategias para ello. Aquí aparecen las dos versiones: en una Rubén propone tirarlo a un pozo para que muera de hambre, con la secreta intención de rescatarlo más tarde. En la otra Judá propone venderlo como esclavo a los beduinos, una salida que evita el derramamiento de sangre y elimina la presencia del muchacho en la familia. La opción de Judá se impone sobre la otra y se adelanta a la propuesta de Rubén sacándolo de la cisterna y vendiéndolo a una caravana de madianitas que van hacia Egipto. Esto es un acto definitivo, pues llevado como esclavo a otro país no tendría ya más posibilidad de regresar. Desde el punto de vista social había sido dejado fuera de la historia familiar. Al margen de estas dos versiones existe una tercera: que haya sido robado de la cisterna por los madianitas, lo que tiene como apoyo el v. 28a (nótese la incongruencia entre «madianitas» e «ismaelitas» en 28b) y sus propias palabras en 40,15.

Los hermanos necesitan algo que sugiera la muerte de José. La túnica manchada de sangre tomada de un cabrito es prueba de que fue devorado por una fiera salvaje y libera a los hermanos de toda sospecha. Es Jacob mismo el que dice que ha sido muerto por un animal y, entrando en angustia, hace luto por su hijo. Que los hijos quieran consolarlo es un gesto de ironía del autor que sabe de la trampa, pero también evidencia la confianza que tenían de que su hermano nunca más iba a aparecer. Por otra parte, era necesario cumplir con el duelo y la tristeza para que no se evidencie que lo habían vendido.

Ya en este capítulo se presenta a José como hábil para interpretar sueños. En este caso se trata de sus propios sueños, donde en el marco de una simbología muy simple y directa los hermanos que tramarán su muerte aparecen inclinándose ante él. El segundo sueño incluye once estrellas junto al sol y la luna que se inclinan ante él, lo que sugiere que sus propios padres habrían de servirlo. En el juego narrativo, los sueños de José presagian lo que luego va a suceder en la realidad cuando viva en Egipto (caps. 42-44), pero en el momento de presentarlos son irritantes para la ya sensible piel de sus hermanos. Es de notar que estos sueños no son interpretados por José sino por sus hermanos mismos (v. 8) y por su padre (v. 10). Pero lo evidente del mensaje hizo que se

exacerbara la animosidad contra su persona –incluso de parte de su padre, que tanto lo amaba–, aunque esa actitud no parece molestarlo. La información sobre su habilidad con los sueños prepara la historia futura donde su capacidad de interpretarlos le abrirá puertas en la sociedad egipcia.

Judá y Tamar (38,1-30)

La historia de los hijos de Judá es una pieza independiente de las tradiciones sobre José. Se la coloca aquí porque la venta de José a los madianitas permite un paréntesis en la trama y da oportunidad para contar un hecho fundacional sobre la tribu de Judá. Esta con el tiempo absorberá muchas prácticas de los pueblos circundantes, incluso en forma intermitente la adoración de sus ídolos, lo que provocará la indignación y la crítica predicación de los profetas. De modo que registrar los hechos del comienzo cuando en contra de todas las tradiciones y mandamientos Judá tomó una mujer cananea y tuvo sus hijos con ella, fue una manera de recordar que la pureza no era un valor del cual podían jactarse ni reclamar a otros.

La historia simplemente dice que Judá se apartó de sus hermanos y tomó una mujer cananea con la que tuvo tres hijos: Er, Onán y Sela. Para el primero de sus hijos Judá tomó como esposa a Tamar, una mujer que todo hace pensar que era también cananea. Su nombre significa «palmera» y hay otras mujeres con ese nombre en la Biblia. Pero Er fallece por sus faltas y Judá pide a Onán que tome a Tamar como mujer para cumplir con la ley del levirato. De acuerdo con esta ley, el hermano del difunto debía tomar como esposa a su cuñada viuda si esta había quedado sin hijos. Así los hijos que la viuda tuviera con su cuñado asegurarían la descendencia del fallecido y darían continuidad a su nombre y familia. Pero Onán se resiste a embarazar a su cuñada y utiliza un método anticonceptivo eficaz: se retiraba de ella en el momento de la eyaculación, derramando el semen fuera de su cuerpo. Nuevamente fallece este segundo hijo de Judá porque no agradaba a Yahvé lo que hacía contra la mujer y Tamar vuelve a quedar viuda y sin descendencia.

A fin de quedar embarazada, Tamar se hace pasar por una prostituta y se acuesta con Judá. Es llamativo que no haya una condena de la prostitución en este pasaje. Más bien la actitud de Tamar es presentada como la de una mujer que utilizó su ingenio para asegurar una descendencia a su marido muerto y cumplir con su propio deseo de sentirse fértil y dar a luz. Cuando Jacob es advertido de que ha embarazado a su nuera (v. 25) clama diciendo «más justa es ella que yo», aludiendo por un lado a que él escatimó a su hijo menor, proba-

blemente porque luego de dos muertes pensaba que Tamar llevaba sobre sí algún maleficio, y Sela era el único hijo que le quedaba. Por otro lado, porque ella tenía derecho a ser tomada por esposa y dar descendencia a Er, hecho que había sido desconocido por Judá.

Tamar dio a luz mellizos en un parto singular, donde un niño saca la mano –y es marcado con una cinta– pero luego la introduce saliendo primero el otro hermano. Sus nombres fueron puestos por Tamar y los llamó Péres y Zéraj. Poco sabemos de estos dos varones, aunque están nombrados en la lista de quienes descendieron a Egipto junto al resto de los personajes de esta historia (46,12). Judá no volvió a acostarse con Tamar y no tuvo otros hijos que los aquí nombrados.

José acosado por la mujer de Potifar (39,1-23)

Ahora continúa la narración dejada en 37,36. Una vez más la historia nos dice que Yahvé estaba con los débiles y olvidados. José, que ha sido vendido y dado por muerto por sus hermanos, al llegar a Egipto es comprado por Potifar, un alto oficial del faraón, para que trabaje en su casa. Debido a esta bendición de Dios sobre José, la casa de Potifar prospera y así José llega a ganar el respeto y la confianza de su amo, que le da todos sus bienes para que los administre.

Se dice que José era hermoso (v. 6), hasta tal punto que la mujer de su amo lo busca para tener relaciones sexuales con él. José se niega porque de hacerlo violaría la confianza que Potifar ha puesto en su persona y porque «pecaría contra Dios», pues el adulterio era condenado tanto en Israel como en Egipto. Pero ella lo buscaba cada día. Finalmente en una oportunidad en que están solos en la casa la mujer le arranca su túnica, y como José huyera desnudo la mujer comienza a dar gritos y lo acusa ante los criados de haber querido violarla. Estos no discuten la versión de la señora, tanto por no contradecir a su ama como por dañar a José, que siendo un hebreo recién llegado ha sido puesto por encima de los demás criados. Otra vez la túnica es la prenda que complica los días de José y lo coloca por segunda vez al borde de perder su vida. Al conocer el marido por boca de la mujer lo que había sucedido, se enojó con José y lo puso en la cárcel.

Hay una historia popular egipcia que sigue una trama parecida y de la cual nuestro texto es deudor. En esa historia son dos hermanos que viven juntos y la mujer del mayor intenta seducir al menor cuando se encuentran solos en la casa. Al ser rechazada por él lo acusa ante su marido de haberla forzado. Pero el hermano menor explica lo que pasó y el marido,

creyéndole a su hermano, asesina a su mujer y la arroja a los perros. Es probable que el autor bíblico haya adaptado la historia egipcia con el fin de exaltar los valores de José y de explicar cómo llega a la cárcel y así hacer continuar la historia. Este recurso de reescribir viejas tradiciones en clave yahvista no es nuevo en la Biblia y debe entenderse como una forma de recrear las historias populares en el marco de la historia de los propios Patriarcas israelitas.

Una vez encarcelado, José se gana la simpatía del jefe de la cárcel y le dan tareas que alivian su encierro. Dice que todos los presos quedaron bajo supervisión de José. Pero todavía no estamos en condiciones de sacar conclusiones. Hay que seguir avanzando en la historia.

José en la cárcel interpreta sueños (40,1-23)

El copero y el panadero del rey son enviados a la cárcel y José es puesto como sirvo de ellos. Esto no coincide con el papel notable que le han asignado tal cual lo describe 39,22-23, pero puede ser que allí se exagere un poco la estima del jefe de la cárcel hacia José. Es probable que fuera un preso de buena conducta y bien conceptuado, y por esa razón puesto a atender a estos dos que venían del palacio.

Los sueños jugaron un papel muy importante en la cultura egipcia. Allí se desarrolló su interpretación como una ciencia y los intérpretes eran personas de prestigio y alto rango social. Es de comprender entonces que en una cárcel no hubiera quien pudiera interpretar sueños. De modo que cuando el copero y el panadero del rey fueron alojados en la cárcel y soñaron, se sintieron tristes porque en ese lugar no había quien pudiera ayudarlos a entender cuál era el mensaje que sus sueños escondían (v. 8), lo que para ellos era crucial debido a su futuro incierto. Dicen «no hay quien lo interprete», pues de ninguna manera podían imaginar que un esclavo preso y extranjero tuviera facultades para tan delicada tarea. José con mucha inteligencia introduce un elemento teológico en su respuesta: «¿No son de Dios las interpretaciones?», con lo cual relativiza el poder de los intérpretes profesionales y se ofrece indirectamente para ayudarlos en esa tarea.

Es la segunda vez que la vida de José se verá modificada por interpretar sueños. La primera tuvo que ver con sus propios sueños y fueron directos y simples. En aquella oportunidad le granjearon la animosidad de su padre y sus hermanos. Ahora se enfrenta a sueños ajenos y de mayor complejidad. Esta vez obtendrá un resultado feliz en un caso y trágico en el otro. José escucha el primer sueño y encuentra que los símbolos involucrados no ofrecen mayor dificultad para él. Lo interpre-

ta y, convencido de la prosperidad que esperaba al copero, José le pide que se acuerde de él cuando vuelva a tener poder y esté junto al faraón. Da también un dato interesante: le dice que fue *robado* en su tierra (v. 15), con lo cual revela que este pasaje responde a una de las versiones de la historia, la que supone que fue robado por los beduinos de la cisterna donde lo habían tirado y no vendido por sus hermanos (37,28a). Y así como no sabe por qué fue robado tampoco se siente responsable de haber cometido un delito que justifique su permanencia en la cárcel.

El segundo sueño no es favorable y le anuncia al panadero que será colgado al cabo de tres días y su cuerpo expuesto a la voracidad de las aves. Cumplidos los tres días, sucedió que en la fiesta de cumpleaños el faraón los llama a ambos y, mientras devolvía al copero su puesto de trabajo y recibía de él la copa, al panadero lo hizo ahorcar confirmando las interpretaciones que José había hecho de sus sueños.

El cierre del episodio destaca que el copero una vez instalado en el palacio se olvidó de José. Si en el lector habían crecido las expectativas de una liberación cercana para José, tendrá todavía que esperar a que la historia nos depare nuevas sorpresas.

José interpreta los sueños del faraón (41,1-57)

Este capítulo es la bisagra en la vida de José entre su esclavitud y su llegada a ser un hombre poderoso en Egipto, lugarteniente del faraón. Es su habilidad para interpretar sueños la que lo lleva de la cárcel al palacio.

1-24. Esta vez es el faraón el que tiene dos sueños y llama a todos los magos y sabios del país para que los interpreten. Pero ninguno los entiende y entonces el copero recuerda al esclavo hebreo que en la cárcel había interpretado su sueño y se lo dice al faraón. Así José llega hasta el monarca. Este vuelve a contar sus sueños, pero ahora con más detalles, señalando que las vacas flacas al comer a las gordas no recuperan peso sino que continúan feas y débiles, lo que es un mal presagio.

Es necesario destacar tres cosas. La *primera* es que en este caso los sueños no son símbolos que han de ser interpretados, sino que son funcionales a la narración en que están insertos. De nada sirve ponerse a especular sobre ellos al margen de la interpretación que da José y que hace avanzar la historia en la línea que interesa al autor. Entender esto ahorra mucho esfuerzo interpretativo que no conduce más que a olvidar el carácter literario de la historia que estamos leyendo. Lo mismo sucede con la afirmación de que *todos* los sabios y magos fueron convocados y no pudieron interpretar-

los. Se dice así para que literariamente se cumpla que *solo* José tuvo facultades para hacerlo.

La *segunda* observación tiene que ver con el contenido de los sueños. Esta pareja de sueños es más compleja que las dos anteriores con que lidió José. Por otra parte, son sueños del faraón que doblegaron la sabiduría de sus propios intérpretes. Las vacas salen del río, es decir, reflejan el producto de sus aguas, las que regaban el delta del Nilo anualmente y producían el abono para la siembra y las pasturas para el ganado. Que en la segunda versión se amplíen los detalles no hace más que indicar la preocupación del faraón. Quizá la preocupación aumentaba ante la dificultad manifestada por sus sabios: ¿no sospecharía que sus sabios preferirían decir que no entendían los sueños antes que ser voceros de desgracias?

El *tercer* detalle es que José vuelve a insistir en que es Dios el que da la interpretación.

Así no solo ponía en evidencia la ineficacia de los sabios y magos egipcios, su desconexión con Dios, sino que se resguardaba él mismo de la ira del faraón ante una interpretación poco simpática de sus sueños.

25-36. José señala que ambos sueños son la misma cosa y que en ellos Dios le anuncia lo que va a suceder. Nótese la plasticidad para entender los sueños expresada en que las siete vacas y espigas en este caso son interpretadas en términos de años, mientras que en los sueños del capítulo anterior los números fueron tomados como días. José le dice que habrá siete años de abundancia y siete de hambre, los segundos de tal magnitud que harán olvidar a los de bonanza. Pero la intervención de José ante el faraón va más allá de darle el significado de sus sueños, y esto es fundamental en el desarrollo de la historia posterior. Le aconseja cómo zanjear este tiempo tan difícil que se acerca y aprovecharlo en beneficio de la casa real.

Los vv. 33-36 son un plan económico de acaparamiento de alimentos en los depósitos del monarca en vista a su venta posterior. En los años de abundancia será sencillo guardar alimentos que al llegar la escasez serán solicitados por todos y alcanzarán un valor altísimo.

37-57. Ante la sugerencia de José, el faraón no duda de que él mismo es la persona adecuada para llevar adelante esa política y lo coloca al frente de todo el país. Solo el faraón estará por encima de su autoridad. Esto se expresa en símbolos como colocarle su anillo, vestirlo de las mejores prendas y colocarle un collar de oro. Lo ubicó en el carro segundo en categoría y ordenó que todos se arrodillaran ante José. Y para culminar esta serie de actos simbólicos le da un nombre egipcio (v. 45) que significa «Dios habla y él vive», y lo casa con Asenat, una mujer hija de un sacerdote del dios On. Sin embargo, nuestro autor no adoptó el nombre egipcio y continuó utilizando del hebreo.

Se ha intentado probar históricamente la existencia de un alto funcionario de Faraón de origen hebreo, pero no es posible afirmarlo con certeza. El período conocido como de los Hicsos (1720-1552) consistió en monarcas semitas que usurparon el trono y que luego fueron expulsados. Pero esto no basta para fundar toda la historia de José. Parece más realista considerar que la enseñanza de esta historia está en la línea de explicar cómo los israelitas llegaron a ser esclavos en Egipto y así luego fundar la liberación llevada a cabo por Dios. El hecho de que no se dé el nombre del monarca, aunque sí el de personajes menores, es un indicio de que al autor no le interesaba la precisión histórica sino la consecución de la historia en sí misma.

A continuación José llevará adelante su plan político y económico con eficacia acumulando alimentos «hasta que no podían contarse». Y fue bendecido con dos hijos de su mujer Asenat, a los que llamó Manasés y Efraín (vv. 50-52). Los nombres son hebreos y fueron puestos por él, a diferencia de otros casos donde el nombre lo ponía la mujer. Se quiere preservar con este gesto algo del origen hebreo en los niños, en vista a que serán considerados los fundadores de dos tribus del Norte.

Sucedió entonces lo predicho. Llegó el hambre a toda la tierra y solo en Egipto había alimentos acumulados. Cuando el pueblo pedía pan al faraón este lo enviaba a José. Y José *vendía* los alimentos a los egipcios y a todos los que venían de otros países.

Primer viaje de los hermanos a Egipto (42,1-38)

A partir de la llegada de José al palacio se van a suceder tres viajes de sus hermanos. El primero en busca de alimentos, el segundo sucede cuando se acaban los alimentos traídos en el primer viaje e incluye el rescate de Simeón que había sido retenido como rehén, y el último ya sabiendo que el funcionario del faraón era José y acompañados de Jacob. En cada viaje se suceden cosas distintas que van complicando la trama y llevándola hacia un final particular.

1-8. Dada la situación de penuria, el envío de los hijos a Egipto es algo natural. Allí estaba el alimento que escaseaba en el resto de la tierra. También es comprensible que Jacob quiera retener consigo a Benjamín, el único hijo de Raquel que le queda. Al llegar los hijos de Jacob a Egipto y presentarse ante José, este los reconoce pero no ellos a él. José queda sorprendido e improvisa un plan, lo que se evidencia en los cambios que implementa a medida que avanzan los hechos. Entonces José disimula y comienza por tratarlos duramente.

9-24. Al verlos arrodillarse ante él, José recuerda los sueños de su juventud (37,6-10).

Decide entonces acusarlos de espías, de modo que ellos se vean forzados a dar explicaciones sobre su origen y familia. Le cuentan que son doce hermanos pero que uno quedó con el padre y otro ha desaparecido. La primera reacción de José es insistir en sus sospechas y dejar a todos detenidos permitiendo que solo uno vaya a buscar al que falta. El argumento es que de ser cierto lo que le han contado se probará la honestidad de ellos y dejará de tener efecto la acusación de ser espías. Pero luego cambia de opinión –pues comprendió que de aquel modo dejaba sin alimentos a su padre y hermano– y retiene solo a Simeón y deja partir al resto en busca de Benjamín.

Los vv. 21-22 dejan entrever que presienten que esto les pasa por causa de lo que hicieron con su hermano José. La expresión «vimos la angustia de su alma cuando nos rogaba» evoca un momento trágico, que ahora sienten se les vuelve contra sí mismos. Rubén aprovecha para recordarles que él les advirtió sobre el pecado que estaban cometiendo. Ahora «se nos demanda su sangre», una expresión muy fuerte que implica el reconocimiento de que no puede ser reintegrada la vida que ha sido mutilada.

25-38. Al regresar José ordena que pongan el dinero de la compra en los sacos de granos sin que los hermanos lo sepan. De hecho ellos no entenderán por qué este dinero aparecerá en sus bolsas y creerán que fue un error. Al llegar a Canaán cuentan a Jacob lo sucedido y cómo aquel funcionario retuvo a Simeón y reclama que vayan con Benjamín para rescatarlo y recibir en venta más granos.

Jacob interpreta todo esto como una gran desgracia sobre él mismo. Primero ha perdido a José, ahora Simeón ha quedado detenido en Egipto y le piden llevar a Benjamín hacia un destino incierto. A pesar de que Rubén –el primogénito– pone a sus dos hijos por garantía, Jacob no accede a enviar a Benjamín a Egipto. Es preciso señalar que las palabras de Rubén «harás morir a mis hijos» no debe tomarse literalmente. La muerte como castigo era menos común de lo que los textos afirman, y debe entenderse como una frase retórica que expresa compromiso con la misión encomendada y entrega plena. En nada aliviaría la pena de perder a Benjamín el que añadiera la muerte de dos pequeños más de sus descendientes.

Segundo viaje a Egipto (43,1-34)

1-14. Cuando consumieron el grano comprado en el primer viaje deciden volver a Egipto a buscar más. En la decisión no se menciona la situación de Simeón, que había quedado retenido preso, lo que se explica porque este capítulo corresponde a la fuente donde esa historia no estaba presente. Esto se evidencia

también en que en este capítulo Judá tiene un protagonismo mayor que Rubén, ocupando su papel de hermano principal.

Decidido el viaje, vuelve a reeditarse la discusión sobre el envío de Benjamín que se había dado en 42,37-38, pero ahora el que discute y da una garantía es Judá. Se coloca él mismo como garante de la salud de su hermano y de su regreso. De ese modo Jacob acepta enviar a su hijo pequeño y entonces ordena que lleven regalos, incluyendo el doble de dinero para devolver lo que quizá por error había aparecido en sus bolsas al regreso del primer viaje. Es de notar la pobreza de los regalos en comparación con la multitud de ganado, siervos y oro que se entregaron en otras oportunidades dentro de la historia de los Patriarcas (20,14-16; 24,53; 32,14-15). Una pequeña cantidad de perfume y miel, y algunas muestras de nueces y almedras, quieren expresar buena voluntad y respeto por el funcionario egipcio y ganarse su simpatía. Es necesario llegar al v. 14 para que sea mencionado aunque en forma circunstancial el hermano detenido en Egipto. Se debe entender como una afirmación de fe de Jacob el hecho de que clame para que Dios otorgue misericordia a José y se avenga a restituir al hijo preso y no haga mal al joven Benjamín. Jacob se entrega al plan de Dios y asume que él está dirigiendo la historia.

15-25. Al llegar a Egipto se presentan ante José. Entonces ordena que preparen un banquete en su propia casa. Al enterarse de la invitación, el miedo se apodera de los hermanos, pues creen que es un ardid por causa del dinero que apareció en sus bolsas, y que van a ser castigados y tomados como esclavos. Entonces se dirigen al mayordomo para aclararle que ellos van a devolver ese dinero y que desean adquirir más alimentos. Les responde que no se preocupen, que él ya había recibido el dinero de aquellos alimentos, y a continuación les entrega a Simeón liberado de la cárcel. Los trata como huéspedes de honor, ofreciéndoles agua para lavarse y comida para los asnos. La realidad es que ellos no entienden qué está sucediendo.

26-34. El cierre de este capítulo es conmovedor. El encuentro en la casa comienza con la entrega de los presentes que traían, escena que pasa muy rápido. Para un hombre rico esos regalos no tienen valor, pero sí lo tienen las noticias de su padre y la presencia de su único hermano de padre y madre, Benjamín. Los vv. 30-31 presentan a José llorando de emoción, pero aún disimulando su identidad, probablemente sin saber hasta cuándo va a llevar adelante este secreto y cómo terminará esta historia.

Comen separados porque los egipcios no se mezclan con los hebreos. Esto era verdad, pero aquí está puesto para anunciar el trato de esclavos que van a recibir a partir de Éx 1. Si bien José era hebreo, había recibido un nombre egipcio y tenía mujer e hijos nacidos allí.

Era considerado un egipcio por el faraón (41,45) y por lo tanto comían con él. Los hermanos no tenían ninguna posibilidad de sospechar quién en verdad era este funcionario tan atento con ellos.

José da a Benjamín una porción cinco veces mayor que a los demás. Para este grupo de hebreos pobres, comer y beber en la casa del funcionario más poderoso de Egipto no solo era un privilegio sino también una sorpresa y un lujo inexplicable.

La copa en la bolsa de Benjamín (44,1-34)

1-18. José busca cómo quedarse con su hermano. Hace colocar su copa en la bolsa de Benjamín. Esta copa era la que utilizaba diariamente pero también el instrumento para adivinar (v. 5), ya que en Egipto era una práctica muy difundida y prestigiosa el arte de la adivinación a través de objetos. Parece entonces que José no solo interpretaba sueños sino que ejercitaba la adivinación. Pero esto puede ser tan solo otro ingrediente del plan de José, pues a los oídos de sus hermanos permitía explicar el que supiera de la copa en la bolsa, dado que en Israel la adivinación estaba prohibida (Lv 19,26; Dt 18,10). Cuando los hermanos parten, los hace seguir por el mayordomo, y al alcanzarlos los acusa de robo y revisa las bolsas. Volcadas una a una y al encontrarse la copa en la bolsa del hermano menor, regresan hasta la casa de José y allí este lo reclama como siervo suyo no queriendo quedarse con los demás, a los que despacha a su tierra.

Es de notar que la primera intención de José es retener solo a Benjamín, probablemente porque su afecto hacia los demás hermanos no solo era menor sino que guardaría cierto rencor hacia ellos porque lo habían vendido. Los hermanos en ningún momento dudan de la inocencia de Benjamín ni de la de los demás miembros del grupo. Cuando en el v. 16 Judá dice que «Dios ha hallado la maldad de tus siervos» puede querer aplacar la ira de José reconociendo la culpa por el robo de la copa, pero a los oídos de los hermanos esa frase también suena como un recuerdo del pecado cometido contra José que ahora se vuelve contra ellos. Por otro lado, la actitud de los hermanos es de total desconcierto. Continúan sin saber lo que les pasa, ni cómo llegó la copa a la bolsa de Benjamín. Es la sensación de aquellos que hacen las cosas bien pero son sorprendidos en delitos que no pueden explicar. Tan seguros están que dicen «aquel que tenga la copa que muera» (v. 9).

19-34. Cuando José reclama a Benjamín como siervo suyo, Judá interviene a favor de él contándole toda la historia y diciéndole que de no regresar el pequeño su padre moriría de tristeza. Todo el discurso es una muestra del arte retórico puesto al servicio de convencer al

oyente de que una desgracia mayor ha de suceder si se lleva a cabo la decisión anunciada. Aunque Judá no lo sabe, su argumentación va a dar en el centro del corazón de José. Al decirle que su padre había tenido solo dos hijos de esa mujer, y que uno de ellos había desaparecido probablemente siendo destrozado por una fiera, y que por tal razón la pérdida del segundo de esos hijos causaría un dolor intolerable para el padre anciano, está dándole la dimensión de cuánto amaba Jacob al hijo perdido. Cuando Judá le ofrece quedarse él mismo como esclavo en lugar del hermano para que su padre no sufriera aún más, le da la medida de cuánto esos hijos aman a su padre y a su joven hermano.

Toda la escena ha llevado a su máxima tensión el desarrollo de la trama. El lector está esperando que la realidad se desenmascare para que dejen de sufrir los hermanos y el mismo José.

La reconciliación de los hermanos (45,1-28)

1-15. El discurso de Judá produjo tal impresión en José que este no pudo contener la emoción y el deseo de revelar su verdadera identidad. Es la tercera vez en esta historia que llora (42,24; 43,30), esta vez en presencia de sus hermanos y preparando el anuncio tan esperado. La sorpresa que causa en los hermanos lo obliga a repetir dos veces «Yo soy José», pues no podían creerlo. La primera vez la acompaña la pregunta por su padre, que suena retórica y de expresión de afecto, dado que él ya sabía que el padre aún vivía. La segunda vez la acompaña la aclaración de que él era a quien habían vendido, lo que quizá ahondó en el primer momento el temor de los hermanos. Que inmediatamente les diga que no se entristezcan es un indicio de que la reacción de ellos fue de preocupación. Al fin de cuentas, aquel hermano pequeño y débil que habían maltratado era ahora un hombre poderoso de quien dependían sus vidas y que podía tomar represalias contra ellos.

José los calma recurriendo a una interpretación teológica de lo ocurrido. Observando la historia desde su final, señala que fue Dios quien dispuso las cosas de ese modo para que llegando él a ser funcionario del faraón ahora pudiera favorecerlos proveyendo los alimentos que a todos los demás pueblos les faltaban. Así su llegada a Egipto fue un plan de Dios para que la posteridad de la familia de Jacob fuera preservada, y para que tengan vida en un contexto de hambre y de muerte generalizada (v. 7). Cuando José dice «No me enviaron ustedes sino Dios» (v. 8) pone en una frase su interpretación de lo sucedido, y confirma que no tiene rencor sino, por el contrario, los consi-

dera inocentes, ya que actuaron sin saberlo siguiendo un plan divino.

Es curioso que José invite a su padre y hermanos a residir en Egipto en lugar de ofrecerles enviarles los alimentos que necesiten durante los cinco años que restan de sequía. Dadas las promesas de tenencia de la tierra en Canaán, uno esperaría lo segundo, evitando una migración que podría hacer peligrar la posesión ya iniciada de los territorios y abandonando los altares donde ya se rendía culto a Yahvé. También es llamativo que ante el ofrecimiento no se planteara esa objeción por parte de los hermanos primero y luego del mismo Jacob. La explicación de esta actitud requiere un horizonte literario más amplio. Consiste en la necesidad de la narración de sacar a *todos* los hijos de Jacob de Canaán para que la esclavitud narrada en el libro del Éxodo incluya a todos los israelitas, y la conquista que ha de suceder más adelante sea total y definitiva. Que vengan a Egipto asegura que la descendencia sobre la que continuaba la promesa de la tierra a los padres no se dividía sino que permanecía unida por una historia común. Cuando luego del éxodo lleguen a Canaán nuevamente para ocuparlo no habrá allí ningún descendiente de Jacob.

16-24. Cuando la noticia llega al faraón se alegra en gran forma y toma él mismo la iniciativa. Ordena a José enviar carros y ofrecer a sus hermanos y familias la tierra de Egipto para vivir. Esto era necesario destacarlo porque ya se había señalado que los egipcios no se mezclaban con los hebreos (43,32), lo que permitía suponer que al faraón podría no agradarle la presencia de toda una familia hebrea residiendo en su tierra. No es lo mismo aceptar un esclavo hebreo como lugarteniente que traer toda su familia a instalarse en el país. Pero no fue ese el pensamiento del faraón y los envía a buscar a sus familias colmados de regalos y alimentos. José les indica que no riñan en el camino, probablemente suponiendo que se acusarían entre sí sobre quién fue el responsable de su venta.

25-28. Cuando llegan a Canaán y le cuentan a Jacob lo sucedido, este no puede creerlo. Se aflige porque luego de tantas cosas extrañas imagina que esto es otra sorpresa más que puede esconder alguna tragedia para él o para sus hijos. Jacob vive todavía con la angustia de la pérdida de su hijo José y no está dispuesto a dejarse engañar por hechos de dudosa seriedad, especialmente luego de haber sucedido tantos enredos en estos viajes a Egipto. Pero frente a la evidencia de los carros –un signo del poder egipcio– y de la realidad de la invitación, Jacob comprende que su hijo realmente vive y afirma que está dispuesto a ir hasta Egipto para verlo. Dice el texto: «Su espíritu revivió» (v. 27), lo que expresa que hasta ese día había estado turbado por el hijo perdido. Sin embargo, Jacob no dice que se quedará en Egipto defini-

tivamente aunque el texto lo deja entrever al señalar por su propia boca que irá «antes que muera». Es un modo de decir que ese viaje es lo último que hará en vida.

Jacob y su familia van a Egipto (46,1-34)

1-7. El último lugar de residencia de Jacob era Hebrón, de modo que de allí partió hacia Berseba para ofrecer sacrificios a Yahvé. Partir hacia allí significa que todavía no está seguro de ir a Egipto y que está a la espera de una señal de Dios. Entonces, de noche, tuvo una visión donde Dios le indicaba que no tuviera miedo de ir a Egipto, pues Dios mismo iría acompañándolo, allí lo haría una gran nación, y lo haría regresar a Canaán. Habiendo tenido esa señal de Dios, Jacob decide ir a Egipto. Entonces sus hijos tomaron a sus niños y mujeres, ganados y bienes, y todos partieron en los carros del faraón hacia la tierra de Egipto. ¿Para qué llevar sus cosas si el mismo faraón les ofreció todo el país y José es un hombre poderoso que los proveerá de cuanto necesiten? Hay dos posibilidades que no se excluyen: la primera es porque no querían dejar nada que les perteneciera y que habían ganado con su esfuerzo. No dejaban nada que les tentara a volver para recuperarlo. La segunda es que quizá todavía no estaban convencidos del todo de lo que les esperaba en Egipto. El padre podía aún desconfiar de la seriedad de sus hijos –no de José, a quien todavía no había visto con sus ojos–, o de tan extraña generosidad del faraón, un hombre poderoso y temido.

8-27. Esta lista de los que fueron a Egipto tuvo una existencia literaria independiente y fue incorporada aquí para dejar claro quiénes constituían la descendencia de Jacob. La lista está ordenada por las madres e incluye los nietos y en algún caso los bisnietos. Primero se dan los hijos de Lea, luego los de su sierva Zilpá, y a continuación los de Raquel y Bilhá. En dos oportunidades se nombran hijas: Dina la hija de Lea (v. 15) y Sera hija de Aser (v. 17). En la lista hay algunas curiosidades. Mientras a Lea se la nombra a secas, de Raquel agrega «mujer de Jacob», tan fuerte era la tradición de que esta había sido la mujer deseada y Lea la mujer impuesta por el padre. En el caso de Simeón se dice que Saúl es hijo de una cananea, sin darse más detalle al respecto (v. 10). La lista de los hijos de Judá incluye a Er y Onán, que ya habían muerto para el tiempo del viaje a Egipto y que obviamente no fueron parte del grupo que migró (38,7.10). Por otro lado se incluyen los nombres de José y sus dos hijos, cuando en realidad estos ya estaban allí cuando Jacob fue a residir a esa tierra.

El total de setenta personas es un número artificial que tenía una fuerte tradición y al que se llegó incluyendo a los fallecidos Er y

Onán, y omitiendo a Dina pero contando a Sera. Además, asignando a Benjamín la paternidad de diez hijos en el momento de ir a Egipto, lo que contradice el espíritu de todo el relato. Que las siervas tengan en cada caso la mitad de descendientes que sus amas es un indicio de la artificialidad literaria del número.

28-34. El encuentro de Jacob con José es otro de los puntos culminantes de la narración. Ahora es Jacob el que toma la iniciativa y envía a Judá para que José se acerque a la región de Gosen y se encuentren allí. Gosen es la zona oriental del delta del Nilo, el primer territorio egipcio llegando de Canaán. Al encontrarse Jacob manifiesta que ya está en condiciones de morir porque ha visto a su hijo y entonces sabe que está vivo.

José les informa de que intercederá ante el faraón y los instruye sobre lo que deben decirle cuando se encuentren con él. Le dirá que son ganaderos y que han venido trayendo su propio ganado. Esto es llamativo porque en el capítulo anterior es el mismo faraón el que invita a Jacob a venir a su tierra y supone que sabe de quiénes se trata. Ahora parece que las palabras de José van dirigidas a tranquilizar al faraón; por un lado, diciéndole que han venido con bienes propios y así engrosan el patrimonio del país; por el otro, anunciándole que se quedarán en la región de Gosen, sin pretender pasar al corazón mismo de Egipto. Esta información se entiende mejor al llegar al v. 34, donde se informa de que los egipcios detestan a los pueblos ganaderos. Es la segunda mención del rechazo de los hebreos por los egipcios (antes 43,32) que anticipa la enemistad que conducirá a la posterior esclavitud.

Encuentro de Jacob con el faraón (47,1-12)

El encuentro con el faraón se lleva a cabo de acuerdo con el protocolo real. José informa al monarca de que han llegado sus parientes y los lleva a una audiencia. No sabemos por qué lleva solo a cinco más Jacob, ni tampoco sabemos cuáles fueron. Pero la audiencia comienza cuando el faraón pregunta por el oficio y ellos responden que son pastores, tal como les había instruido José, y solicitan permiso para instalarse en la tierra de Gosen donde hay pasturas. En el mejor estilo grandilocuente de los poderosos, el faraón muestra una gran generosidad al ofrecerles las mejores tierras, pero a la vez los limita a esa sola región, a la postre una provincia fronteriza. Quizá por repetir la buena experiencia de tener a José por administrador del país, le indica que de haber entre ellos hombres hábiles para los negocios también los ponga a administrar sus ganados.

José presenta a Jacob, quien comienza bendiciendo al faraón, gesto que repetirá al retirarse. Este queda impresionado por el anciano

y pregunta por su edad, a lo que le responde Jacob que tiene 130 y que han sido pocos y malos. Pocos en comparación con sus padres, ya que Abraham vivió 175 (25,7) e Isaac 180 (35,28). Que los años hayan sido malos alude a los hechos que enturbiaron sus días: la muerte de su amada Raquel y la pérdida de José, que aunque ahora recuperado, había amargado su vida durante mucho tiempo.

Habitaron entonces en Gosen, disfrutando de los mejores pastos y de los alimentos que José proveía de las arcas del gobierno. Vivieron específicamente en la región de Ramasés, lugar que debe su nombre al faraón Ramsés y donde los encontrará más tarde cuando cambie la suerte de los israelitas.

La opresión llevada a su máxima expresión (47,13-27)

La narración abandona la historia de Jacob y su familia y se sitúa nuevamente en el contexto mayor del hambre y la sequía que arreciaba sobre toda la tierra. Muestra cómo José explota en favor de las arcas del faraón las necesidades primarias del pueblo egipcio. El proceso de expropiación total se desarrolla en tres etapas. A la primera etapa corresponde la compra por parte del pueblo de los alimentos con su dinero hasta que este se les agota. Todo el dinero del país estaba ya en el tesoro del faraón (vv. 14-15). Pero la gente vuelve a clamar a José por pan, debido a que están a punto de morir de hambre. Entonces José propone darles el alimento que necesitan a cambio del ganado que aún poseen. Así el faraón se apropia de los caballos, vacas, ovejas, asnos. Este alimento alcanzó para un año (vv. 16-18).

El endeudamiento es agobiante y los vv. 18-21 presentan al pueblo volviendo a pedir pan y ofreciendo lo último que tienen: sus tierras y sus propias vidas. En la desesperación no pueden eludir entregar aquello que los identifica, el lugar que los vio nacer y criarse, y venderse a sí mismos como esclavos, dado que el cuerpo es lo único que les queda. No hay expresión más terrible y situación más humillante que la de decir: «Cómpranos a nosotros y a nuestra tierra por pan» (v. 19). José cambia entonces los alimentos que había acaparado por sus tierras y por esclavizar al pueblo. Toda la tierra de Egipto pasó a ser propiedad del faraón y las personas esclavizadas fueron reubicadas en distintos lugares en función del interés del faraón. La política de separar las comunidades siempre dio resultados en el momento de evitar la posible organización de la gente y así prevenir revueltas. De esta compra de tierras solo fueron exceptuados los sacerdotes —al igual que del impuesto del quinto, v. 26—, debido a que ellos recibían los alimentos del faraón mismo. En realidad un faraón más rico y

poderoso fortalecía el sistema que mantenía la estructura sacerdotal.

De los diversos sistemas de explotación José implementa el de dar semilla para que de lo producido entreguen un quinto al faraón y retengan el resto para volver a sembrar y para el propio mantenimiento. Esto condenaba a la gente a una economía de subsistencia y de permanente inestabilidad social. El faraón era dueño de todo y podía disponer de bienes, vidas y de cualquier otro aspecto de la vida de cada ser humano. El v. 25 ha sido interpretado de diversas maneras. Unos ven ironía y entienden que consiste en una denuncia de la situación calamitosa a que los ha llevado José. Otros, en sentido opuesto, ven la actitud de moribundos que agradecen se les haya salvado la vida aun a costa de su libertad. Por último, hay quienes postulan que estamos ante un pueblo que se resigna a la opresión y adula a sus opresores a la espera de alguna oportunidad para liberarse. Sea cual fuere el sentido, lo cierto es que la gente ha sido llevada a esa situación contra su voluntad y a fuerza de aprovechar su lado más débil: la necesidad vital de alimentarse cuando los alimentos escasean y la sequía los transforma en virtuales desocupados, pues la situación les impide trabajar para ganar el sustento.

El v. 27 es una bisagra en la historia. El comienzo «habitó Israel en la tierra de Egipto» emula 37,1, cuando Jacob se instala en Canaán. En ese sentido es el cierre de un ciclo que comienza con la ubicación en la Tierra prometida y ahora culmina con el asentamiento lejos de ella. Parece que la promesa de la tierra no se cumple. La segunda parte del versículo «y aumentaron y se multiplicaron» evoca Éx 1,7. Estamos ante un texto que por un lado nos remite al pasado, al comienzo de la historia de Jacob, y por el otro nos conduce al futuro, hacia la resolución de esta historia. Que esté puesto justo a continuación de la descripción minuciosa de cómo el pueblo egipcio cayó en la esclavitud no puede pasar inadvertido al lector. Se están dando signos que anuncian lo que habrá de acontecer algún tiempo después, un hecho literariamente cada vez más cerca.

Jacob bendice a Efraín y Manasés (47,28-48,22)

De aquí en adelante se narran varios episodios que van cerrando la vida de Jacob y José. De ellos, la bendición de los hijos de José es un hecho central porque abre a sucesos posteriores en la historia de las tribus de Israel.

28-31. La preocupación de Jacob es no ser enterrado en Egipto sino morar en la tumba de sus padres. Para ello llama a su hijo José y le pide que haga un juramento y lo certifique

colocando su mano debajo de su muslo, probablemente una expresión que alude a los genitales. Este era un gesto de lealtad que ya habíamos encontrado en Abraham y su criado (24,2.9). La narración debería finalizar con la muerte de Jacob, pero el autor necesitó incluir todavía otras cosas y dejó el final ambiguo para dar lugar a la bendición de los hijos de José y otros acontecimientos.

48,1-7. El texto supone que Jacob no ha muerto y señala que estando aún enfermo José le llevó los hijos para que los bendijera. Este era un gesto que a sus hijos les faltaba y que era imprescindible debido a que habían nacido en Egipto y eran de madre egipcia. Así las palabras de Jacob, equiparándolos a sus hijos nacidos en Canaán, en particular al primogénito Rubén y a Simeón, son fundamentales para legitimar las tribus que se desprenden de ellos. El texto da a entender que José tuvo otros hijos además de estos dos, pero ellos no tendrán el mismo rango que Efraín y Manasés.

Cuando en el v. 7 Jacob evoca a Raquel, la madre de José a quien tiene delante, no puede menos de entenderse que antes de morir piensa en esa mujer a quien amó como a ninguna otra y que murió al dar a luz a Benjamín, una circunstancia particularmente triste para él (35,16-21).

8-22. El acto de bendición no era un mero gesto de aprecio sino la infusión de una marca fundamental para el resto de la vida. Por eso la solemnidad con que se presentan estos gestos. Además debemos tener en cuenta que hay cierto anacronismo en esta escena, ya que Jacob parece no conocer a los hijos, lo que es un indicio de que debió suceder al poco tiempo de llegar Jacob a Egipto y no diecisiete años más tarde, como está colocada aquí. Es probable que no haya sido narrada al comienzo de la llegada por no romper la trama general con un hecho de interés propio de solo dos tribus.

Colocarlos en las rodillas era el rito que correspondía. Este gesto equiparaba la bendición a la adopción y representaba un alto grado de responsabilidad para quien la otorgaba y recibía. Luego José retira a los niños de las rodillas del abuelo, se inclina en tierra en señal de respeto y reverencia, y los coloca delante de él para que realice el acto mismo de la bendición. Los ubicó de modo que el primogénito recibiera la bendición con la mano derecha y el segundo con la izquierda, se entiende que de ese modo el primogénito recibía una bendición más jerarquizada. Pero Jacob cruza los brazos y bendice a Efraín con la derecha. Esto no debe entenderse como producto de la ancianidad ni la ceguera de Jacob, sino como un hecho meditativo conducente a dar a Efraín el lugar preponderante que luego va a ocupar en la historia de las tribus. José intenta detenerlo pero Jacob confirma que no es un error sino que así debe ser (v. 19). Otra vez en la his-

toria de esta familia el menor será más grande que el mayor, hecho que no es ajeno a Jacob mismo, quien siendo el menor superó en transcendencia a su hermano Esaú (25,26). Y no debería alarmar a José que había llegado más lejos que sus hermanos –e incluso a salvarlos de la muerte– sin ser el primogénito.

Las palabras de bendición (vv. 15-16) evidencian el carácter adoptivo del acto. No solo invoca sobre ellos la protección de Dios sino que pide que su nombre y el de sus padres sea perpetuado a través de estos jóvenes. Hay en estas palabras una indicación de que Efraín y Manasés serán los representantes de Jacob mismo en el futuro de Israel. La historia posterior mostrará a Efraín como la tribu central de la casa de José, al punto que el reino del norte es en muchos casos nombrado con su nombre (Os 9,11; 10,6.11; Jr 31,18.20). Por el contrario, el primogénito Manasés tuvo un papel mucho más oscuro.

Los vv. 20-22 refuerzan la preeminencia de Efraín y acompañan la promesa de que Dios los hará volver a la tierra de Canaán, cosa que se entiende solo a la luz de la esclavitud en que posteriormente caerán los israelitas, pues la situación en ese momento en Egipto no puede ser mejor para ellos. El anuncio de que Jacob deja en testamento un porción de tierra en Canaán para José y sus descendientes (v. 22) termina por sellar la idea de adopción presente en este relato.

Palabras de Jacob a sus hijos (49,1-27)

La presentación de estas palabras las asemeja a una profecía, pero no debe confundirse con ese género literario. En este caso se trata de palabras poéticas puestas en boca de un padre que está a punto de fallecer y que quiere dejar para sus hijos un discurso final sobre el futuro de su descendencia. Pertenecen al mismo estilo que luego aparecerá atribuido a Moisés en Dt 33,1-29, en ese caso bajo la forma de una bendición a cada tribu. En el caso que nos ocupa el texto está dirigido «a los hijos» (v. 1), pero solo los tres primeros son tratados en forma personal, básicamente para criticar sus conductas. Las palabras a los demás tienen el clima de un mensaje a tribus ya conformadas y que han vivido cierta historia común.

El orden de los hermanos que sigue el discurso no es coherente con lo que ya conocemos de los hijos. Comienza con los seis hijos de Lea (vv. 1-15), sigue con dos de Bilhá (vv. 16-19), luego introduce los dos de Zilpá (vv. 19-20), para continuar con un tercer hijo de Bilhá (v. 21) y finalizar con los hijos de Raquel (vv. 22-27). Tampoco sigue un estricto orden de nacimiento. Esta situación hace suponer que el autor disponía de un orden basado en

otros parámetros, quizá en la importancia que con el tiempo cada tribu adquirió o con el prestigio guerrero de sus integrantes.

El poema comienza refiriéndose a los seis hijos de Lea. En primer lugar coloca a Rubén, el primogénito, para quitarle el privilegio de ser líder de sus hermanos a causa de haber tenido relaciones sexuales con una de las mujeres de su padre (35,22). De modo que queda justificado su papel secundario en la historia posterior, aunque ya vimos cómo en los capítulos precedentes su liderazgo fue paulatinamente pasando a Judá. Luego nombra juntos a Simeón y Leví recordándoles la violencia que ejercieron contra los cananeos bajo el pretexto de vengar la violación de su hermana Dina (Gn 34). A partir de aquí el poema se dedica a exaltar a cada uno de los hijos restantes.

Judá es uno de los que reciben una extensión mayor de atención y por consiguiente de texto. A Judá se lo vincula al poder monárquico, señalando que el resto de sus hermanos se inclinarán ante él. Pasa entonces a ocupar el lugar que correspondía a Rubén. Los vv. 10-12 son oscuros y de difícil traducción, pero por el contexto se puede decir que se tratan de alabanzas y exaltación de la habilidad guerrera de esta tribu.

Finaliza con los hijos de Lea nombrando a Zabulón e Isacar. Continúa con los hijos de las criadas hasta arribar al v. 22 a partir del cual José toma toda la atención. El papel que las tribus del Norte tuvieron para la fe de Israel justifica que el texto se demore en él. Se dice que fue atacado y que supo defenderse con su propio arco. Esta actitud de la tribu de José se trasluce en alabanza a Dios y en anuncio de más bendiciones tanto en fortaleza física como en fertilidad («los pechos y el vientre»). De cada lugar del universo saldrán bendiciones para José («de los cielos y del abismo»).

Finaliza el poema con una breve mención de Benjamín, aludiendo a su carácter guerrero y a su ferocidad.

Muerte de Jacob y de José (49,28-50,26)

49,28-33. Jacob en su lecho de muerte pide ser enterrado en la cueva que había comprado Abraham en Hebrón y donde descansaban los restos de Abraham, Sara, Isaac, Rebeca y Lea. El fin de su vida abre un nuevo tiempo donde la promesa ya no caerá sobre una sola persona sino que se diseminará entre todos sus hijos. Acaba de bendecir a las doce tribus de Israel y ahora puede morir.

50,1-14. Nuevamente José pasa a ser el protagonista de la escena. Lloro sobre el lecho de muerte y ordena que lo embalsamen a la usanza de Egipto a fin de poder disponer del cuerpo el tiempo necesario para cumplir con su deseo de ser llevado a Canaán.

Es curioso que a pesar de estar tan cerca del faraón debe recurrir a terceros para que le permita llevar a su padre a Canaán. Es probable que al faraón no le gustara que sus súbditos, aun los más privilegiados, viajen fuera de sus territorios. De hecho José no fue a buscar a su padre cuando se enteró de que todavía vivía sino que lo hizo venir hasta él. De todos modos, el respeto que los egipcios tenían por este hebreo se muestra primero en que lo lloraron como a uno de ellos mismos (v. 3), y luego en el séquito que acompaña al cuerpo hasta Canaán. Hasta tal punto es así que al llegar al Jordán –no sabemos por qué no siguieron la ruta del mar, más corta y llana que la del desierto– los cananeos que los ven lamentar los identifican como egipcios (v. 11). Se señala que luego de sepultar a Jacob todos los que acompañaron a José volvieron a Egipto.

15-21. Tras fallecer el padre los hermanos vuelven a temer por las posibles represalias de José hacia ellos. Esto es un indicio de que al menos en sus corazones todavía tenían presente el mal que le habían hecho. A pesar de las grandes demostraciones de afecto y de que José les había dicho que para él todo había sido un plan de Dios, todavía pensaban que muerto el padre podían moverse algunas estructuras en el interior del hermano y decidiera cobrarse aquella deuda de familia. La primera escena muestra a los hermanos enviando emisarios porque no se atrevían a ir personalmente. En ella José llora al enterarse de que sus hermanos aún dudan de la sinceridad de su perdón. En la segunda (vv. 18-21) se presentan ellos mismos ante él y José los tranquiliza con los mismos argumentos que ya había utilizado en 45,7-8: «Dios dispuso todo para bien... para mantener con vida al pueblo». Así José establece su propia relación con Dios diciendo que no se cree Dios como para juzgar la conducta de sus hermanos. Y califica a sus hermanos como instrumento secreto del plan divino.

22-26. Que se narre la muerte de José es un efecto literario que se explica por la preeminencia de su papel en la historia narrada desde 37,2 en adelante. De hecho todos sus hermanos menos Benjamín eran mayores que él (Gn 30) y probablemente algunos habrían muerto antes, especialmente si llegó a los ciento diez años, una edad no habitual para esa época. Pero es necesario finalizar este relato con su muerte y en buena medida se lo hace siguiendo el modelo de la muerte de Jacob.

Se señala que llegó a conocer a los hijos de Efraín y de Maquir, hijo de Manasés. Este último parece reemplazar al padre, cosa que también ocurre en el canto de Débora (Jue 5,14) donde lo sustituye plenamente. Es probable que haya habido un tiempo en que Maquir fue contado entre los doce en lugar de

Manasés. Criarlos en las rodillas significa que los adopta como propios, gesto ya presente en 48,12 en ocasión de la bendición de los hijos de José.

Antes de morir les afirma que Dios los llevará a la tierra que prometió a «Abraham, Isaac y Jacob», expresión que aparece por primera vez en la Biblia. Les pide que prometan que cuando eso ocurra llevarán sus restos para que descansen en Canaán. Esto se realizará por Moisés (Éx 13,19), que al partir los lleva de Egipto y al finalizar la conquista serán enterrados en Siquem (Jos 24,32) en el terreno que Jacob había comprado a los hijos de Jamar (33,19).

BIBLIOGRAFÍA

- Brueggemann, W., *Genesis*, John Knox Press, Atlanta 1983.
- Coats, G., *Genesis*, Eerdmans, Grand Rapids 1983.
- Croatto, S., *El hombre en el mundo I, Génesis 1,1-2,3*, La Aurora, Buenos Aires 1974.
- , *El hombre en el mundo II, Génesis 2,4-3,24*, La Aurora, Buenos Aires 1986.
- , *Exilio y sobrevivencia, Génesis 4,1-12,9*, Lumen, Buenos Aires 1997.
- Ibañez Arana, A., *Para comprender el libro del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1999.
- Von Rad, G., *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977.
- Westermann, C., *Genesis: A commentary*, Augsburg Press, Mineápolis 1984-1986.

Éxodo

José Loza Vera

INTRODUCCIÓN

El Éxodo es libro fundamental de la Escritura, de su etapa de preparación en el AT. Según la fe del pueblo de la Biblia, la liberación de la servidumbre en Egipto es el acontecimiento salvífico fundante, el comienzo de la vida del pueblo. La generación de Moisés no surge de la nada: tiene unos antepasados y se conservan sus recuerdos en las tradiciones del Génesis, pero en Egipto los que se dan el nombre de «israelitas» o «hijos de Israel» llegaron a ser un pueblo numeroso. Después de la salida de Egipto el grupo conducido por Moisés llega al Sinaí (Horeb). Allí Dios se manifiesta solemnemente y, después de recordar el privilegio de su elección y acción salvadoras, concluye una alianza estable y les da la ley que regirá toda su vida. Desde entonces, porque Yahvé lo salva y porque lo une consigo, Israel es el pueblo de Yahvé y Yahvé es el Dios de Israel. Expresando las cosas por comparación, el Pentateuco, particularmente el Éxodo, es al AT lo que los evangelios son al NT.

Dios había hecho a Abraham una doble promesa: hacer de él un pueblo grande y numeroso (Gn 12,2) y dar a su descendencia la tierra a la que lo había hecho emigrar (v. 7). Reitera la doble promesa, incluso solemnemente (Gn 15 y 17), porque tarda en cumplirse; luego la renueva a Isaac y Jacob. Cuando empieza el Éxodo, la descendencia de Jacob, el patriarca que había ido a Egipto con su familia, era numerosa. Pero los israelitas no pueden disponer libremente de sí mismos; el faraón toma disposiciones (cap. 1) o las refuerza (cap. 5) para mantenerlos sometidos a trabajos forzados. Solo la acción de Moisés, enviado por Dios, y la repetida intervención divina mediante las plagas de Egipto y el milagro del mar, permitirán que el grupo pueda salir de Egipto y dirigirse a la Tierra prometida. A los tres meses, según el relato bíblico, llegan al monte de Dios o Sinaí. Dios se manifiesta solemnemente en la montaña, concluye mediante Moisés una alianza con los israelitas

y les revela su voluntad a través de las leyes, religioso-morales, litúrgicas y sociales, que les da. Desde entonces el pueblo de Dios conoce las exigencias de su Dios.

Esta breve presentación relaciona con las tradiciones del Gn y da una idea del contenido del Éx, pero no es adecuada. Por eso resumiremos más precisamente el contenido del libro y señalaremos luego los problemas literarios e históricos. La introducción terminará señalando algunas cosas que el lector debe tomar en cuenta para el mejor aprovechamiento del comentario.

1. La trama narrativa del libro

Jacob había bajado a Egipto con su familia gracias a que José había llegado a ocupar allá un puesto importante (Gn 46). El Génesis termina con la muerte de Jacob y de José (Gn 50), y el Éx comienza con una genealogía y un resumen (Éx 1,1-7) en que se subraya la multiplicación de la descendencia de Jacob. El dato, fundamental en el cap. 1, es el presupuesto del resto del relato. Pero cuando parece cumplirse la promesa divina de una descendencia numerosa, hecha a Abraham, Isaac y Jacob, comienza la azarosa epopeya de la liberación. Un nuevo faraón, que ya no había conocido a José (v. 8), sube al trono de Egipto. Entonces aquellos descendientes de pastores de ganados, que habían antes llevado una vida trashumante, se ven sometidos a trabajos forzados en la construcción o en los campos (vv. 11 y 13-14). Porque se quiere reducir su número y la primera medida no resulta, una decisión complementaria del faraón condena a morir al nacer a los hijos varones (vv. 15-22). El genocidio sigue a la servidumbre opresora.

Nace Moisés. Librado de morir al nacer por industria de su madre, es adoptado por la hija del faraón, su salvadora (2,1-10). Cuando llega a la edad adulta, un acto de celo y solidaridad en defensa de uno de su pueblo lo obliga a

huir a Madián. Allí se casa con la hija de un sacerdote (2,11ss).

Algún tiempo ha pasado (2,22 habla de un largo período de opresión y se dirá que Moisés pasó cuarenta años en Madián) cuando Moisés, mientras apacentaba el rebaño de su suegro, ve una zarza que ardía sin consumirse y escucha la voz de Dios (3,1-6); él lo envía para anunciar a su pueblo que está por intervenir en su favor (3,7-8 y 16-17) o le manda que regrese y ponga todo en obra para alcanzar su liberación (3,9-15), eventualmente con la colaboración de su hermano mayor, Aarón (4,1-17; 6,2-13 y 7,1-7). Moisés vuelve a Egipto, habla a Aarón y a los ancianos (4,18ss), pero su primera intervención ante el faraón (5,1-6,1) resulta contraproducente: el faraón no quiere dejarlos partir y hace más dura la opresión a través de la tarea diaria. La liberación, de alcanzarse, no será obra humana; solo Dios podrá librar a su pueblo de la opresión de Egipto.

Comienza entonces el relato de las «plagas de Egipto», precedidas de un signo inicial, el bastón convertido en serpiente (7,8-13). Plagas van y plagas vienen, pero las nueve primeras (7,14-10,29) no dan ningún resultado. El faraón al término de algunas parece conceder cada vez un poco más, pero lo que está dispuesto a permitir no es suficiente para que los israelitas puedan irse con sus pertenencias. La razón alegada de adorar a su Dios en el desierto al término de tres días de marcha es solo el pretexto para irse de Egipto, pero el faraón no se deja engañar.

La solemnidad con que se anuncia la décima plaga (cap. 11) indica que está por ocurrir la intervención decisiva de Dios. Él actúa a través del «exterminador» que pasa de noche y hace morir a los primogénitos de los egipcios. Esa intervención sigue a la celebración solemne de la Pascua por orden de Yahvé. La correlación entre ambas cosas, la Pascua y la muerte de los primogénitos de los egipcios, explica el primer conjunto de prescripciones legales, sobre la Pascua, la semana de los panes ázimos y el rescate de los primogénitos (12,1-13,16). Cuando la epopeya de la liberación parece terminada, pues el faraón les permite irse y todos los apresuran para que se vayan (12,31-33), el relato bíblico habla de una complicación: el faraón y el pueblo se arrepienten de haber dejado partir a los israelitas (14,5). El faraón con sus ejércitos y carros sale a perseguirlos para hacerlos volver (vv. 6-10). Así el acontecimiento salvador decisivo será el «milagro del mar» (vv. 15ss). No hablo de «paso del mar», porque el relato contiene dos descripciones muy distintas del acontecimiento. Los israelitas celebran su liberación mediante el canto de victoria de Miriam (15,21) o de Moisés (15,1-18).

Sigue una breve sección antes de la llegada al Sinaí: los autores bíblicos relatan, como lue-

go en parte de Números, la marcha por el desierto (15,22-18,17). Muy a lo vivo se pintan las dificultades que enfrentan los israelitas, principalmente por la carencia de agua (17,1-7) o porque el agua es amarga (15,22-26), porque falta la comida (16) y porque deben pelear contra los amalecitas (16,8-16). La visita de Jetró y la institución de los Jueces (18) es un momento de tranquilidad en un mar de dificultades. Pero Dios interviene en favor del grupo conducido por Moisés; su salvación es patente cuando les da milagrosamente que comer y que beber o la victoria sobre los enemigos.

Los israelitas llegan al monte de Dios, a veces llamado Sinaí (desde 3,1), raramente Horeb, en el Éxodo, al cabo de tres meses (19,1-2). Algo importante se prepara cuando Dios hace subir a Moisés al monte para hablarle. Lo que él le comunica inicialmente contiene una importante declaración del estatuto del pueblo frente a Dios (19,4-7). El pueblo promete obediencia a las exigencias de su voluntad. Lo que se prepara se precisa a través de una instrucción: Yahvé ordena al pueblo que se disponga para lo que ocurrirá al tercer día (vv. 10-15). Ese acontecimiento es la solemne manifestación divina en la montaña (19,16ss; 20,18-21). Moisés sube al monte para hablar con Dios (19,19; ver 20,21), y uno se pregunta qué es lo que él tiene que comunicarle, pero solo el relato posterior de la conclusión de la alianza (24,3-8) aclara las cosas: cuando baja, Moisés transmite al pueblo unas *palabras* de Yahvé. Veremos que se trata del decálogo (20,2-17). Pero antes de llegar al relato de 24,3-8 encontramos ese texto fundamental y una más amplia colección de leyes, el llamado «código de la alianza» (20,22-23,19).

La parte de relato es mínima después de la conclusión de la alianza en 24,3-8. Se reduce prácticamente a la nueva orden dada a Moisés de subir al monte para darle unas tablas de piedra que contendrán una «instrucción» para el pueblo (24,12). Moisés estará ausente del campamento por largo tiempo, cuarenta días y cuarenta noches (24,18). Durante su ausencia el pueblo incurre en la prevaricación fundamental: hace que Aarón le fabrique el becerro de oro y le atribuye la liberación de Egipto (32,1-6). A su regreso Moisés interviene con severidad: destruye el becerro (32,15-20), hace morir a buen número de los prevaricadores por la mano de los levitas (vv. 25-29) y recrimina a Aarón por lo ocurrido (vv. 21-24). Parte del cap. 32, casi todo el 33 y 34,5-9 desarrollan las consecuencias de la infidelidad del pueblo: ¿continuará Yahvé acompañándolo? ¿Cómo será su presencia? Todo se desarrolla en un diálogo entre Yahvé y Moisés.

Por prestar atención principalmente a los relatos, no hemos considerado algunas secciones del libro. Al lector puede llamarle la atención principalmente lo que sería como la renovación de la alianza después de la preva-

ricación (34,1-4.10-28); esa renovación trae consigo otras leyes (34,10-26), aunque en parte repitan el decálogo o el «código de la alianza». Los pocos relatos de que no hemos hablado están poco relacionados con la trama principal o dan esa impresión. Tal sucede con el relato de los que vieron a Dios junto con Moisés (24,1-2.9-11), relato tal vez anunciado y preparado por 19,13b y 21-25, o con el del resplandor del rostro de Moisés al bajar del monte (34,29-35). Solo queda así la larga instrucción sobre la construcción de la Tienda de reunión y la elección-consagración de sus ministros y el reporte de su ejecución por Moisés (25-31 y 35-40), anunciada por 24,15b-18a (se notará la correlación con los versículos finales del cap. 40). Frente a un santuario móvil en medio del campamento de los israelitas, un brevísimo relato habla de una tienda situada fuera y a cierta distancia del campamento; un solo ministro, Josué, bastaba para cuidarla (33,7-11).

A partir del resumen se puede elaborar un esquema que permita ver cómo se articula el libro. Que haya como dos partes principales, la liberación de Egipto (1,1-15,21) y la alianza y el don de la Ley en el Sinaí (19,1-40,38), y que el lazo de unión sean las tradiciones sobre la marcha por el desierto (15,22-18,27), parece evidente. Más difícil resulta la articulación de cada parte. Sin explicar en detalle, se puede proponer el esquema siguiente:

- I. La servidumbre egipcia y la liberación (1,1-15,21)
 - A. Los israelitas en Egipto y la misión de Moisés (1,1-7,7)
 1. La servidumbre egipcia (1,1-22)
 2. Orígenes del liberador (2,1-25)
 3. Vocación de Moisés y regreso a Egipto (3,1-4,31)
 4. Fracaso de la primera intervención de Moisés (5,1-6,1)
 5. Otra vez la vocación de Moisés (6,2-7,7)
 - B. La liberación de Egipto (7,8-15,21)
 1. Un signo preliminar (7,8-15)
 2. Las plagas sin resultado (8,16-10,29)
 3. La Pascua, la décima plaga y la liberación (11,1-13,16)
 4. El milagro del mar y la liberación definitiva (13,17-15,21)
- II. La marcha por el desierto (15,22-18,27)
- III. En el Sinaí: alianza, Ley y organización del culto (19,1-40,38)
 1. Llegada al Sinaí, la teofanía y el decálogo (19,1-20,21)
 2. El código de la alianza (20,22-23,33)
 3. Conclusión de la Alianza (24,1-18)
 4. Normas sobre la construcción del santuario y sobre sus ministros (25,1-31,18)

5. Apostasía del «becerro de oro» y consecuencias; otra conclusión de la alianza y otras leyes (32,1-34,35)
6. Ejecución de las leyes sobre el santuario y su personal (35,1-40,38).

2. El problema literario

El resumen deja entrever los problemas del libro. Las repeticiones en los relatos y en las leyes permiten suponer un origen complejo. Una lectura atenta, incluso sin los detalles que solo revela el texto original, permite afirmar que los problemas son numerosos: a las repeticiones debemos añadir diferentes perspectivas sobre la revelación del nombre de Yahvé, sobre las plagas de Egipto y el milagro del mar o la conclusión de la alianza. Por momentos hay incoherencia en la narración, sobre todo en los relatos de 19-20, 24 y 32-34 (Sinaí). Los datos se podrían multiplicar. Por eso es necesario presentar sumariamente el problema literario, aunque la *Introducción al Pentateuco* haya hablado de los problemas en una perspectiva más amplia.

Desde el advenimiento de la exégesis crítica, en particular desde que se elaboró la *Hipótesis documentaria reciente* en la segunda mitad del s. XIX, se explican las dificultades del libro suponiendo que, como todo el Pentateuco, es el resultado de la recopilación de fuentes (documentos) de diferentes épocas. Originalmente autónomas, las fuentes se unifican y amplían gradualmente. Una parte del texto sería obra de varias recopilaciones sucesivas; los redactores, individuos o escuelas, conjuntan elementos de varias fuentes, pero no transmiten solo lo que recibían de la tradición previa: amplían lo recibido porque expresan los propios puntos de vista.

No es el lugar para hablar sistemáticamente de las fuentes y redacciones del Pentateuco, para decir las razones en que se basa la hipótesis documentaria y las que se alegan actualmente para desechar ese modelo explicativo del origen del Pentateuco; es el cometido de la introducción al problema literario del conjunto del Pentateuco. Pero como los puntos de vista de los estudiosos difieren, aclaramos en qué óptica se sitúa el presente comentario.

Es indispensable considerar el problema literario, aun sabiendo que no se puede llegar a conclusiones definitivas. Reconozco que hay parte de verdad en lo que pretenden ciertos acercamientos actuales: lo importante es saber leer el texto tal como nos llega, no su hipótesis prehistoria. Pero la pregunta por el origen de los textos y los avatares de su transmisión, contrariamente a lo que a veces se pretende, es legítima. Además, una consideración me parece decisiva: esos textos no son producto del ingenio humano solamente, sino que

forman parte de la Palabra de Dios escrita. Ahora bien, la «encarnación» no es una exclusiva de la etapa final de la revelación en Jesús de Nazaret; ya antes la palabra que Dios dirigió a los hombres se nos ofrece en la Escritura. Y no es un ejercicio de intelectuales ociosos conocer hasta donde podamos los problemas literarios y las circunstancias en que ocurrió la «encarnación» de la palabra en los textos de la Escritura, aunque no logremos certezas absolutas. Es más bien un requisito indispensable para aceptar y comprender esos escritos como la palabra viva de Dios, tal como es y se nos ofrece; es decir, con las perspectivas de los hombres que la formularon. La Palabra de Dios nos llega en las palabras de esos escritores del pasado. Podemos incluso desconocer su nombre; pero encontrar en la medida de lo posible los rasgos de la época, los valores que la mueven, las fallas y la intención de los autores humanos, es un paso necesario para entrar en simbiosis con la palabra «encarnada». La revelación de Dios en la Escritura no es un mensaje intemporal.

Esto tiene consecuencias: el punto de partida para la mejor comprensión de los textos está en las perspectivas que descubre el estudio literario. Más precisamente, la consideración derivada de la hipótesis documentaria, aunque la debamos someter a modificaciones profundas, debe ser el punto de partida. La razón fundamental de la hipótesis documentaria, que postula el diferente origen de los textos del Pentateuco, está en las repeticiones, tanto en los relatos como en las leyes, en los puntos de vista repetidos y divergentes, y, por lo que a la expresión literaria se refiere, en las diferencias de estilo y de perspectiva didáctica. Sería insuficiente considerar el texto como unidad amorfa porque se descuidaría la riqueza de la diversidad. Observar los problemas es importante, por conjeturas que parezcan los resultados del análisis especializado.

El punto de partida del comentario está, por tanto, en los elementos de respuesta de la hipótesis documentaria. Esa solución al problema literario nos dice que en un pasaje dado del libro pueden intervenir varias fuentes, al menos tres en el libro del Éx. Esas fuentes serían autónomas y dos de ellas, la *Yahvista* (J) y la *Elohísta* (E), serían relativamente antiguas y remontarían, al menos parcialmente, al s. VIII a.C. Una tercera, la *Sacerdotal* (P), es más reciente: se escribió durante el exilio babilónico y en los inicios del postexilio (ss. VI-V a.C.).

Asumir la existencia de las tres fuentes no quiere decir que siga los puntos de vista de tal autor. La «hipótesis documentaria clásica» necesita una modificación profunda; incluye indisolublemente dos aspectos complementarios. En primer lugar, en lo que respecta a las fechas de composición, pues en algo se ha podido precisar la evolución histórica del pueblo

de la Biblia, y ese punto fijo, aparentemente inconvencible, es la aparición de los grandes profetas. El primer testimonio datable sobre Moisés y la liberación de Egipto es el de Amós y Oseas a mediados del s. VIII a.C. Pero ellos eran los herederos de una tradición previa, aunque, en sentido contrario, no se puede probar (salvo algún caso rarísimo, como el del Decálogo en Oseas) que ellos dependieran precisamente de textos transmitidos por escrito y que, por consiguiente, serían anteriores. Los profetas dependían principalmente de la tradición viva y ofrecen un testimonio paralelo al de los textos del Pentateuco. En el mismo sentido iría la evidencia conocida por datos extrabíblicos (e incluso bíblicos; ver Prov 25,1): solo hacia el s. VIII a.C. el pueblo de la Biblia se sirve de lo escrito en forma más o menos ordinaria. Que la crisis de las conquistas asirias moviera a formular por escrito algunas tradiciones fundamentales es la suposición más lógica y verosímil. Que entonces (segunda mitad del s. VIII) surgieran los textos (o parte de ellos) atribuidos a J y E por los críticos es la suposición más natural. Inversamente, no es fácil afirmar que la fuente yahvista remonte al s. X, a la época de David y Salomón.

Dejar abierta la posibilidad, aunque sea mediante un paréntesis, de que no todo el conjunto de los textos yahvistas o elohístas se originó en el momento inicial en que algunas tradiciones comienzan a ponerse por escrito, es la transición necesaria para el segundo punto que importa subrayar: no todo lo atribuido a tal o cual fuente es igualmente antiguo. La crítica clásica, por ejemplo la de J. Wellhausen, consideraba las fuentes obras de escuela; incluso habrían conocido formas sucesivas y cada una sería respecto a la anterior como una «edición corregida y ampliada». Así mantenía el crecimiento como parte del modelo explicativo. Luego se pretendió que tal fuente, por ejemplo la yahvista, sería la obra genial de un solo autor de una época precisa y hasta lo más antigua posible, como la de Salomón en la perspectiva de G. von Rad. Esa manera de ver conduce directamente a la reacción que pretende datar tardíamente el conjunto cuando se constata que hay indicios de puntos de vista tardíos. La verdad, como tantas veces, pudiera estar entre los dos extremos, como sugerimos. Una parte de los análisis recientes, sobre todo de los relatos en los caps. 1-15, que atribuyen una parte sustancial del texto a redacciones posteriores al Yahvista (y al Elohistá donde interviene, cosa que no ocurre en el relato de las plagas), explica mejor que como lo hacía la crítica clásica el origen de los textos. Por ello tomamos en cuenta los datos fundamentales de esos análisis.

Si lo contenido en las fuentes tenía dimensiones modestas, no debemos olvidar que el libro actual es el resultado de recopilaciones redaccionales que juntan y amplían esas fuentes.

Inicialmente el *Jehovista* (R^{JE}) unifica elementos de J y E y, por momentos, los amplía considerablemente. La fecha de esa recopilación era y seguirá siendo disputada, pero tiene que ser posterior a 721 a.C.: solo cuando pasan a Judá las tradiciones del reino del Norte (Israel), representadas por el Elohísta, es comprensible un trabajo de recopilación que las unifique con las tradiciones propias de Judá, las de la fuente yahvista. La ruina de Israel con la captura de Samaría (721 a.C.) sería, por tanto, el momento a partir del cual es pensable la recopilación de diferentes tradiciones, aunque podría haber pasado un tiempo antes de que surgiera la primera recopilación; muchos especialistas la situarían en torno al exilio babilónico.

Si a ello añadimos que una de las fuentes surge en el exilio babilónico y hasta en los comienzos del postexilio, la consecuencia salta a la vista: la forma actual del libro es posterior al exilio babilónico y a la fuente sacerdotal. A decir verdad, son varios los problemas discutidos en relación con la fuente sacerdotal y la(s) última(s) redacción del Pentateuco: ¿Es P una fuente autónoma o los textos de P se redactaron en función del lugar que ocupan? ¿La última redacción del Pentateuco está relacionada con la escuela sacerdotal o es independiente de ella? No es el lugar para resolver estos problemas, pero dos cosas parecen importantes: 1) preferimos hablar de P como de una fuente; 2) la redacción última, fuera de algunas adiciones menores, aunque sea obra de una «escuela sacerdotal», no respeta siempre la perspectiva de P. Independientemente de la redacción final, hay pasajes con sabor deuteronomista así como glosas y adiciones tardías de diversa procedencia. Según lo que sabemos, el libro del Éx alcanzó su forma prácticamente definitiva cuando se realiza en Alejandría hacia el s. III a.C. la versión griega de los Setenta (LXX).

Una cosa debe quedar clara: la separación precisa de fuentes y redacciones no es un fin, sino un medio para la mejor comprensión del libro. Ofreceremos brevemente los datos básicos al principio de cada capítulo o perícopa que comentamos, aunque tenemos que prescindir de la justificación razonada de los puntos de vista expresados. La ventaja indudable de la perspectiva diacrónica está en que nos permite ver que esta parte de la Palabra de Dios escrita es el sedimento de lo que pensaron diversas generaciones a lo largo de varios siglos. Dios asume ese proceso muy humano para transmitirnos su palabra; hasta tal punto lo asume, que forma parte del dinamismo de la «encarnación».

3. El problema histórico

Muchos relacionan espontáneamente la verdad de los textos de la Escritura con su

exactitud material. Si hay datos que señalan la no historicidad de los detalles, todo parece venirse abajo. Debemos, pues, tener en cuenta que la Escritura nos transmite la verdad, no cualquier verdad, sino la de nuestra salvación. Un texto se apartaría de la verdad si su autor se propusiera enseñarnos algo contrario al camino de salvación que debemos seguir. Los textos narrativos de la Biblia que, a distancia de siglos, contemplan el pasado del pueblo, inducirían a error si pretendieran decirnos qué pasó, cómo sucedieron las cosas, si su objetivo fuera enseñar historia como la reconstruye el especialista. Pero la pretensión de esos textos es distinta de la de un manual moderno de historia de un pueblo particular. Es importante señalar el papel de los *géneros literarios*, que ha desarrollado la exégesis moderna desde la labor pionera de H. Gunkel y que el Magisterio de la Iglesia ha retomado por su cuenta: el Vaticano II en la *Dei Verbum*; antes, la Encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII en 1943.

Debemos decir algo del problema histórico. Si no es la pregunta más importante, no podemos dejar de plantear la relativa a los orígenes del pueblo de la Biblia: ¿qué puede decir el historiador de los hechos que relata el libro del Éx? La valoración histórica reciente es bastante negativa: casi nada se puede decir al respecto. Sobre los orígenes y la formación del pueblo de la Biblia se pueden emitir hipótesis diferentes. Entiéndase bien. La valoración negativa, señalar que los textos del Éx contienen poco que pueda utilizar el historiador moderno, no deriva de la mala intención de una historia laica o algo semejante; es reconocer que se trata, en el mejor de los casos, de tradiciones que se pusieron por escrito bastantes siglos después de los hechos. Los primeros testimonios datables sobre el éxodo de Egipto y la obra de Moisés los encontramos en Amós y Oseas, es decir, en torno a 750 a.C. Si, por hipótesis, el éxodo ocurrió antes de 1200 a.C., es poco probable, si no imposible, que se guardaran testimonios materialmente exactos. Las diferencias entre los textos tampoco militan a favor de su exactitud material. Limitándonos a una indicación genérica, el resumen que yo hacía hace unos años a propósito del Pentateuco y de Josué parece señalar lo fundamental:

«Si el Pentateuco y Josué son muy posteriores a la época en que se situarían los personajes y los acontecimientos de que se habla, de ahí deriva una consecuencia: no resulta fácil resolver el problema histórico. Me explico: la historia es la ciencia que nos da a conocer el pasado. Pretende decirnos qué pasó y por qué sucedieron así las cosas; por tanto, ponernos en presencia del acontecimiento y de las razones que lo explican. En principio, mientras más cerca estemos de un determinado acontecimiento, más fácil resulta hablar de él y explicarlo o interpretarlo; al contrario, conforme

nos alejamos del presente hacia el pasado resulta más difícil saber qué pasó o por qué. El historiador solo puede llegar al pasado por los datos contemporáneos, sean muy directos, como los testimonios escritos de la época, o indirectos, como los datos que puedan ofrecer otras ciencias que ayudan a conocer el pasado, por ejemplo la arqueología.

Planteadas así las cosas, sería fácil afirmar que no hay prácticamente nada en el Pentateuco o en Josué que nos permita hacer una reconstrucción histórica fiable. ¿No estaré diciendo barbaridades? Si los hechos contados en estos libros no fueran históricos, ¿dónde quedaría la verdad de la Escritura inspirada por Dios, dónde quedaría aquello de que «Dios no puede engañarse ni engañarnos»?

Parece haber contradicción entre la afirmación de que estamos lejos de poder decir, en términos de historia como ciencia moderna, que los acontecimientos narrados por los primeros libros de la Biblia son históricos, y el principio teológico según el cual Dios se revela en una historia particular; la de Israel antes de la venida de Cristo, la de Jesús y quienes primero lo siguieron como discípulos en el NT. Como mínimo hay que añadir una aclaración: decir que Dios se revela en la historia no quiere decir que los relatos de los libros bíblicos tengan que ser históricos en el sentido de la ciencia de la historia. Lo importante es la convicción de que Dios está presente en los acontecimientos, no la exactitud material de lo relatado. Los entendidos podrán decirnos que en el Pentateuco encontramos relatos populares tradicionales; hasta pueden ser legendarios. Podrá darse incluso el caso de que se invente tal o cual «historia» porque era importante para transmitir un determinado mensaje. Que pudiera decirse esto de narraciones del Pentateuco o de Josué no sería un caso único: hoy sabemos que los libros de Jonás, Rut, Tobías, Judit y Ester son historias inventadas para comunicar un mensaje. Como se ve, es cuestión de saber discernir el género literario, de no tomar por historia en el sentido moderno lo que no lo es. Los antiguos, y el pueblo de la Biblia no es la excepción, no escribían historia; describían su pasado remoto mediante narraciones envueltas en la leyenda. Se servían de tradiciones transmitidas a lo largo de siglos en forma oral. No es de extrañar que no podamos verificar la exactitud material de los detalles» (J. Loza, *Los comienzos de la salvación*, México 1998, 19s).

No podemos dejar de hablar de los hechos, pero cuanto digamos no ha de entenderse como si se tratara de afirmaciones hechas a partir de la ciencia de la historia, a no ser que nos planteáramos el problema de la historicidad de tal o cual dato; es solo una manera de referirse a los acontecimientos de que hablan los textos del libro del Éx, no la pretensión indebida que considera lo que se dice de los acontecimientos

como histórico en el sentido de la ciencia moderna. Los recuerdos pueden ser inexactos o inventados, pero lo importante no es la correspondencia entre el acontecimiento y lo que de él se dice, sino la convicción por la que se hace el relato: el pueblo de la Biblia, y nosotros con él, ve la presencia de Dios en la historia pasada, como lo ve en el presente vivido, sea el del narrador que habla de él o el nuestro de creyentes para quienes su texto no es letra muerta, sino Palabra de Dios en palabras de un hombre del pasado. (No es posible estudiar directamente el problema histórico; si interesa al lector, debe recurrir a una *Historia de Israel*, del pueblo de la Biblia, reciente.)

4. Las leyes bíblicas

La legislación ocupa bastante espacio en el Éx, por lo que una idea general sobre la legislación del antiguo Israel y su expresión literaria nos ayudará a comprender mejor los textos legales del AT. Un estudio de A. Alt fue pionero. El autor distinguió dos géneros fundamentales: el *derecho casuístico* y el *derecho apodíctico*. El primero, como dice el nombre, procede por casos a los que se da solución (ver 21,18ss). El caso se describe mediante una condicional (o serie de ellas) y la frase principal indica la solución que se le da. Ese tipo de derecho es común en el antiguo Oriente y un ejemplo es el *Código de Hammurabi* de Babilonia. El *derecho apodíctico* (el nombre dice tanto como demostrativo o declarativo) establece normas generales. Sería más específico del pueblo de la Biblia, aunque no podamos ya decir que no hubiera nada comparable. Aquí la complejidad es mayor. Un dato importante es que el AT nos ofrece varias series homogéneas con una expresión característica. Las más importantes serían: a) las *maldiciones* (Dt 27,15-26), probablemente pronunciadas cuando se conoce la falta grave y se desconoce al culpable; b) los *crímenes* castigados con la pena de muerte (Éx 21,12.15-17; 23,17-19); c) las listas de *prohibiciones*, por ejemplo sobre la administración de la justicia (23,1-3.6-9) o sobre las relaciones sexuales prohibidas (Lv 18). Mención especial merece aquí el decálogo (Éx 20,2-17; Dt 5,6-21), aunque su formulación ha evolucionado y en algún caso el precepto positivo se añade o reemplaza la prohibición primitiva. Si la evolución es la propuesta por Alt, se comprenderá que afirmemos que el precepto del sábado probablemente no pertenecía al decálogo o que el de honrar a los padres sea la traducción positiva de la prohibición de maltratarlos o maldecirlos.

Hay una correspondencia general, aunque no se extiende a todos los casos de las diferentes listas, entre las maldiciones de Dt 27,15-26, los crímenes castigados con la pena de muerte

y las prohibiciones del decálogo. Si son crímenes graves, se percibe la razón de la correspondencia: se condena a muerte al culpable cuando se lo conoce; se recurre a la maldición cuando se conoce el crimen y no se sabe quién es el culpable; el principio general en forma de prohibición va más lejos porque inculca un criterio de acción.

La división de Alt esclarece una parte significativa de las leyes del Pentateuco, pero no comprende todas las leyes. No abarca particularmente lo relacionado con el culto, que exige determinaciones minuciosas, detallistas. Un ejemplo podría ser la ley sobre el sacrificio de la Pascua y sobre la semana de los panes sin levadura (12,1-20). Así, otro género de leyes es el que explica lo que se refiere al culto y sus exigencias. Se le llama «instrucción sacerdotal»; abarca lo relacionado con el templo y sus ministros, los sacrificios, las fiestas, etc. Normalmente es detallista.

Las leyes bíblicas suelen formar conjuntos amplios. Para tres de ellos se usa el título de *códigos*, el «código de la alianza» (20,22-23,19), la «ley de santidad» (Lv 17-26) y el «Código deuteronomico» (Dt 12-26). Aunque el término «código» no es el más adecuado, lo que importa es tener presente que existen agrupaciones de leyes, algunas relacionadas con la justicia y otras de orientación religiosa o cultural. En la tradición bíblica la distinción entre lo religioso y lo social no es clara. El común denominador es que todas tendrían su origen en Dios: es él quien las da al pueblo mediante Moisés, no la sociedad, que, mediante legítimos legisladores, se da las leyes necesarias para el bien común. Así comprendemos que todas las leyes de 20,22-23,19 se atribuyan a Dios, que sean expresión de su voluntad.

Si el Pentateuco es la Ley por antonomasia, los textos legislativos en sentido estricto solo se encuentran desde Éx en adelante. Aunque otras se darán después del Sinaí, un solo bloque, relativamente breve, es anterior al Sinaí: el de las leyes sobre Pascua, Ácimos y primogénitos (12,1-13,16, en parte). En lo que resta del libro, a partir del cap. 20, la legislación se divide en cuatro bloques de extensión desigual: a) el decálogo (20,1-17); b) el Código de la Alianza (20,22-23,19); c) las leyes de 34,10-26; d) la amplia «instrucción sacerdotal» sobre la construcción de la Tienda de la reunión (25-31). Mucho se repite al relatar cómo realiza Moisés el proyecto (35-40).

5. Indicaciones prácticas

Concluimos esta introducción con algunas observaciones que expliquen al lector lo que pretendimos y la manera de servirse de estas páginas para su mejor aprovechamiento.

Una atención privilegiada a las situaciones de nuestros pueblos sería de esperar de una

contribución a un *Comentario Bíblico Latinoamericano*. Pero, habiendo vivido en Jerusalén los últimos veinte años, no puedo ser muy explícito: aquello que mejor conozco no sería lo más característico para América Latina. Por ello el comentario indica, en forma sencilla hasta donde he podido y sabido, no siempre renunciando a datos más especializados, cuál es el sentido de los textos. Mi intención ha sido dejar que los textos le hablen al lector. Tal vez no siempre lo he logrado. El lector, según el medio en que vive, debe dar otro paso: lograr que su comprensión del texto bíblico ilumine las situaciones concretas de su vida, personal y eclesial. Tratándose de la Palabra de Dios escrita, no solo importa comprender bien, mejor que antes, los textos; esa comprensión de la palabra debe llevar a mejorar el compromiso efectivo con los demás en la vida diaria. La palabra viva de Dios debe ser un impulso para convertirnos en la levadura de las necesarias transformaciones familiares, eclesiales y sociales, transformaciones de las que cabe esperar un futuro mejor para nuestros pueblos. En una palabra, el comentario no ofrece recetas para solucionar los problemas de nuestra América, sino una ayuda para la mejor comprensión del libro bíblico.

He hablado del problema literario porque cierto conocimiento de las soluciones de los especialistas puede ayudar a nuestro esfuerzo para comprender el libro. Pero un comentario sumario no permite detallar las razones de la atribución literaria de los textos: se indican en forma sucinta los datos pertinentes sin ofrecer los argumentos que inducen al autor a ver así las cosas. La solución es hipotética y no hay seguridades absolutas; los datos se podrán explicar de otra manera. Por ello recomiendo no considerar la solución del problema literario como fundamental. Hay que recordar que la estratificación de fuentes y redacciones no es un fin en sí mismo. Puede ser, eso sí, el punto de partida del comentario, porque así se podrá observar, y en parte explicar, la diversidad de puntos de vista sobre el pasado del pueblo de Dios y la multiplicidad de las leyes, parte nada despreciable del libro.

Los pasajes del libro se comentan por su orden. Una excepción es considerar conjuntamente 25-31 y 35-40. La razón es doble: las secciones sobre la Tienda de reunión son de las menos interesantes para nosotros; además, se empalman y repiten casi literalmente la instrucción dada por Dios a Moisés y la ejecución por parte de él de las órdenes divinas, pues a gran escala tenemos la correspondencia entre orden y ejecución. Al dejar para el final ambas secciones, se concentra mejor la atención sobre los relatos y leyes de Éx 19-24 y 32-34, secciones al menos parcialmente más antiguas. Por eso, si el esquema inicial diría que la tercera parte del libro se divide en seis secciones y los pasajes en cuestión serían respectiva-

mente la cuarta y sexta, de hecho se comentan en el último apartado, el 5°.

Una última anotación: el lector, si quiere sacar el mejor provecho posible de lo que se le ofrece, hará bien en no fiarse de su memoria: releer el texto, aunque no se ofrezca aquí, y fijarse en sus detalles, aunque dependa de una traducción, que podrá no ser siempre la más adecuada para tal o cual pasaje, es la condición necesaria para comprender lo que hemos tratado de explicarle. Solo así tendrá incluso un apoyo inmediato para sus razones, al menos en el caso de que crea necesario disentir de lo que hemos podido ofrecerle y explicar las cosas de otra manera.

COMENTARIO

I. DE LA SERVIDUMBRE EN EGIPTO A LA LIBERACIÓN (Éx 1,1-15,21)

A. Los israelitas en Egipto y la misión de Moisés (1,1-7,7)

1. *Los descendientes de Jacob en Egipto y los trabajos forzados (Éx 1,1-22)*

El capítulo inicial comprende una genealogía y el relato de las medidas opresoras del faraón o rey de Egipto. La genealogía (vv. 1-5), como casi todas las del Pentateuco, es de la fuente sacerdotal y resume los datos de Gn 46,8-25. En el relato intervienen primero principalmente las tradiciones yahvistas (6,8-12), pero el episodio de las parteras (vv. 16-21) vendría del Elohista, con una variante yahvista en el v. 22; los vv. 13-14 son ampliación sacerdotal. Puede haber elementos redaccionales o añadidos posteriores, como el v. 7.

Los descendientes de Jacob, a quienes José había instalado en Egipto cuando los siete años de hambre (Gn 47,11), habían vivido a su manera. Llega un momento en que cambia la situación. Las coordenadas de lugar, tiempo y personas son vagas. Tal sucede con la forma de hablar del faraón («rey de Egipto»): no se trata de uno en particular; con un nombre que permita situarlo en la historia. El nombre común, «faraón», es ya un indicio claro: se aplica al soberano una expresión egipcia, la de «casa grande», que designa el palacio real. Lo mismo se diga de las coordenadas de lugar y tiempo. Los israelitas habían sido instalados en el distrito de Ramsés (Gn 47,11), al este del delta del Nilo. La mención de Pitom («casa de Atón») y de Ramsés (v. 11) pudiera ser un indicio para relacionar la opresión con la historia general. Ramsés II (hacia 1290-1224) fue gran constructor; sus campañas en Asia lo hi-

cieron fijar su residencia en el delta del Nilo, posiblemente en la antigua Tanis, a la que llamó Pi-Ramses o «casa de Ramsés», nombre del que el Ramsés bíblico sería un eco. Él habría sido el faraón opresor; el nombre de su capital, que no perduró, sirve de punto de referencia. Todo estaría en saber si la posible correlación es dato tradicional o se busca dar verosimilitud y color local a relatos sobre un lejano pasado mediante la alusión a un faraón que dejó su huella en la historia.

Ha pasado tiempo desde la muerte de José y su generación (v. 7), aunque el texto es vago al respecto: no sabemos si hay que entender literalmente lo de «el rey que no conoció a José» (v. 8). Llega el momento en que se toman medidas opresoras con respecto a la descendencia de Jacob. Aquellos pastores de rebaños ya no pueden disponer de sí mismos; se los somete a trabajos relacionados con la construcción, pues deben dedicarse a la fabricación de adobes o ladrillos para la edificación de las ciudades-depósito de Pitom y Ramsés, y se les imponen además las labores del campo (v. 14). La razón de los trabajos forzados es evitar que, como extranjeros, pudieran unirse a un ataque enemigo. Mantenerlos ocupados es buscar que no intenten liberarse del yugo egipcio. El texto final hace de las diferentes medidas una serie de menos a más: los trabajos forzados tienen que ver, primero con la construcción, luego con el trabajo del campo; como no dan el resultado esperado, por último, se intenta suprimir su descendencia mediante la orden de eliminar los hijos varones. Pero no todo forma parte del mismo cuadro de conjunto: o se intenta aprovechar una mano de obra barata o se quiere suprimir a un pueblo. Lo cierto es que estamos lejos del momento en que José proporcionaba a su padre y a los suyos, tomándolo de los bienes públicos que administraba, todo lo necesario para vivir (Gn 47,12).

Un breve alto para discutir un aspecto es importante. ¿Podemos decir sin más que los descendientes de Jacob fueran reducidos a la esclavitud? Normalmente he preferido hablar de «opresión» sin precisar sus características; con una precisión algo mayor, he hablado de trabajos forzados. Los entendidos dirán que probablemente la esclavitud en sentido estricto no existía en el antiguo Egipto, salvo en el caso de los prisioneros de guerra. Los israelitas, que habían ido allá voluntariamente y habían sido bien recibidos a causa de José, no entraban en tal categoría, aunque no es imposible que fueran asimilados luego a los prisioneros de guerra: el faraón expresa el temor de que pudieran unirse a los enemigos de Egipto. Es posible que los israelitas hablaran de aquel hecho remoto en términos de una realidad conocida. El término de comparación probable serían los trabajos forzados de Salomón para

la construcción del templo y de su palacio (1 Re 5,27-32). Como hará Salomón, el faraón podía hacer una leva y los egipcios no se salvaban de ella, como no se salvan los súbditos de Salomón. La diferencia entre la leva de Salomón y la sufrida en Egipto estaría en que la primera era temporal y la de Egipto parecía que no iba a terminar nunca.

Hablamos de un pueblo numeroso porque así lo hace el texto bíblico; pero hay, cuando menos, algún dato que parece exagerado: ¿es posible que la descendencia de Jacob haya sido en algún momento más numerosa que los egipcios (v. 9)? ¿Cómo se conlleva la insistencia en el número elevado de los israelitas con el dato de que dos parteras bastaban para atender a las necesidades de todas las mujeres hebreas? Que pudiéramos estar solo en tiempo de un faraón que ya no conoció a José y que la duración de la estancia en Egipto durara solo cuatro generaciones (Gn 15,16), son datos que contradicen una multiplicación prodigiosa. En todo caso, las parteras son las encargadas por el faraón de deshacerse de los niños hebreos cuando nacen. Que se hable de «hebreos», aquí de parteras y mujeres «hebreas» (vv. 15ss), ha dado lugar a la hipótesis que relaciona a los «hebreos» con los *apiru*, los «polvorientos» del desierto, de la historia general. Si el recurso a las parteras no resulta (vv. 15-21), se les llama a cuentas y se hará intervenir a todo el pueblo (v. 22).

El texto recalca la multiplicación de la descendencia de Jacob (vv. 7.9.12.20); la expresión parece exagerada, pero, para los autores de la narración bíblica, era importante subrayar un hecho fundamental: ya se había realizado la promesa de una descendencia numerosa, hecha por Dios a los antepasados. Pero ser numerosos no era todo. La promesa de descendencia es correlativa de otra, la de habitar un país, Canaán. Eso resulta imposible en ese momento: la malicia humana impide que los hebreos puedan disponer libremente de sí mismos y volver al país que Dios había prometido a sus antepasados. Así, aunque no haya referencia directa a los textos del Génesis, la doble promesa divina está en juego: los que están en Egipto no se pueden ir a la Tierra prometida y peligra la multiplicación de los descendientes de Abraham, Isaac y Jacob. El resto del relato pone de manifiesto que lo humanamente imposible no es tal para Dios. Si él ha hecho promesas, también vela para cumplirlas. Decir el cómo y el cuándo es el objeto de toda la primera parte del libro.

2. Los orígenes del liberador (2,1-25)

El cap. 2 se divide en tres secciones. Las dos primeras presentan el nacimiento de Moisés y su huida a Madián; la tercera, más breve, hace

notar que Dios está por intervenir para poner fin a la situación que viven los israelitas.

Moisés salvado de las aguas (2,1-10). El relato se atribuye a E porque supone la decisión del faraón de no dejar vivir a los niños varones (1,15-21). Las tradiciones yahvistas contaban el dato de otra manera (1,22). Los elementos no parecen homogéneos. En el relato la hija del faraón manda a una criada que saque la cesta de entre los juncos (v. 6); cuando da un nombre al niño (v. 10) parece decir que ella misma lo ha salvado. Por otra parte, ¿cómo es que luego aparece un hermano de Moisés, Aarón, aunque se afirme que era mayor que él (7,2)? Dadas estas dificultades, a veces se ha optado por la hipótesis que trata de encontrar un breve relato de base que habría recibido complementos posteriores.

Los padres de Moisés, de la tribu de Leví, guardan a Moisés escondiéndolo durante tres meses. Llega el momento en que eso no puede seguir. La madre hace una cesta de juncos, la arregla para que no le entre agua y la deposita en el Nilo. Da la casualidad de que la hija del faraón va a bañarse en aquel lugar y ve la cesta. Que una hija del faraón fuera a bañarse en el Nilo parece una suposición poco realista, pero es necesaria para el desarrollo del relato, si ella salvará y adoptará a Moisés. Compadecida del niño que llora, la princesa decide salvarlo y hace sacar la cesta. Ni tarda ni perezosa, la hermana de Moisés, que estaba al acecho para ver qué pasaba con él, propone como nodriza a la propia madre. Cuando Moisés ha crecido, es llevado ante la hija del faraón, que lo adopta y le da un nombre.

El nombre, *Moshé* (Moisés), se fundamenta en lo que dice la hija del faraón (v. 10): «lo he sacado de las aguas». Se explica su nombre mediante el verbo hebreo «sacar», pero por la forma significaría «el que saca», no «sacado», por lo que hay aquí una de tantas etimologías populares bíblicas. Pudiera ser la reminiscencia de un nombre egipcio, pues es comparable con la segunda parte de nombres compuestos que terminan en *mosis* o *més*, como *Tutmoses*/Tutmés. La primera parte nombra a un dios, del que se dice que «ha nacido». El nombre expresa el deseo de que el dios (Ra, Toth, etc.) sea favorable a la persona nacida bajo su signo o puesta bajo su protección por llevar su nombre. Moisés es el hombre del «medio nombre», del nombre incompleto: no alcanza para que un dios lo proteja. Si la primera parte fuera el nombre de un dios egipcio, se comprende que la tradición bíblica lo eliminara. Por supuesto que la novela ha podido expresar las cosas de modo muy diferente. T. Mann (*Los diez mandamientos de Moisés*) puede servir de ejemplo, pues transforma la escena del hallazgo y salvación del niño en algo que sucede entre jóvenes en la flor de la edad. Si se compara el relato de Moisés con otra cosa,

se puede recordar que lo que le pasa es parecido a la más antigua leyenda mesopotámica sobre el origen de Sargón de Agadé (Acad/Akkad). El futuro rey nace de una sacerdotisa, que debía permanecer virgen mientras estaba al servicio de un templo. Pone al niño en una cesta y la echa al río para no ser descubierta. Sargón, como Moisés, es salvado. Las razones para depositar al niño en un río no son las mismas que en Éx 2 (ANET, 119).

La salvación de Moisés es obra de la industria humana, pero hay otro agente de la historia, aunque parece no intervenir: Moisés, salvado de morir como otros niños «hebreos», es ya el beneficiario de una intervención de Dios: la hija del faraón, incluso sabiendo que es un niño «hebreo», lo hace retirar del Nilo y lo adopta, por lo que será, humanamente hablando, su salvadora; pero el verdadero salvador es quien está dispuesto a sacar a los israelitas de Egipto. Entre tanto, el salvado por la princesa podrá, mientras llegue el momento de actuar, «ser educado en toda la sabiduría de los egipcios» (Hch 7,22). Esta culminación de las tradiciones sobre Moisés (ver vv. 20-29) tiene algún apoyo en los relatos del Éx: además de lo dicho por este relato, se debe notar que las hijas del sacerdote de Madián lo toman por egipcio (19) y se dirá que era todo un personaje en la corte del faraón (11,3).

Acto de celo y huida a Madián (2,11-22). La sección es la transición entre Egipto y un vago lugar al este donde Moisés recibió el llamado de Dios que lo pone al servicio de la liberación de sus hermanos. La atribución a las fuentes antiguas no es fácil ni la unidad del conjunto es segura. Si una parte, sobre todo la que habla de Madián, del sacerdote y de sus hijas, es el presupuesto del relato yahvista de vocación en el cap. 3, es lógico suponer que este relato pertenece a J. Pero podría ser una recopilación redaccional a partir de elementos de diverso origen, pues en la parte inicial también interviendría E.

Moisés, llegado a la edad adulta, visita a sus hermanos. No los ha olvidado ni se desentien- de de sus raíces. Ve cómo un «hebreo», uno de sus hermanos de raza, es maltratado injustamente por un egipcio. Sin pensar en las consecuencias, toma partido por el débil y mata al egipcio. Ese acto traduce una solidaridad muy natural; hay allí la anticipación de la vocación a la que Dios lo llamará. Pero, aunque toma la precaución de enterrar al que había matado, lo que ocurre al día siguiente, cuando dos de sus hermanos hebreos se pelean entre sí y el que era culpable en la riña le echa en cara lo que hizo con el egipcio, es suficiente para que sepa que su acción es conocida. En tal supuesto, las cosas no quedarán ahí. De hecho, el faraón, apenas sabe lo ocurrido, intenta hacerle pagar la muerte del egipcio con su propia vida. Pero el pájaro había escapado: Moisés,

como todo aquel que, en el antiguo Egipto, debía o temía algo, había buscado y encontrado refugio entre los beduinos del desierto del este, como lo hizo también Sinuhé según el conocido relato egipcio (ANET, 18-22).

Los datos del relato bíblico, aunque se mencione el «país de Madián» y a un sacerdote, en apariencia conocido hasta por su nombre, son vagos. Lo mismo sucede en otros pasajes del AT que aluden a estos datos. La razón probable está en que los madianitas fueron uno de esos grupos del desierto que llevaban vida de nómadas: no ocupaban un territorio preciso y se desplazaban, más o menos a la manera de los antepasados en el Génesis. Que podamos ver las cosas así se desprende de datos concomitantes. Aquí el nombre del sacerdote es Reuel, pero el comienzo del capítulo siguiente, que parece su continuación, lo llamará Jetró (v. 1; ver 4,18 y 18,1ss). Otra tradición lo llama Jobab, que sería hijo de Reuel (Nm 10,29). Jue 1,16 y 4,11 le dan el nombre de Jobab, pero hacen de él un quenita. Para complicar más las cosas, Aarón y Miriam fundan su rebelión contra su hermano Moisés echándole en cara su matrimonio con una mujer cusita (*cushita*). No es forzoso hablar de otra cosa: si en la Biblia «cusita» normalmente equivale a «etíope», en Hab 3,7 se menciona a Cusán (*Cushán*) al lado de Madián. Lo de la mujer cusita podría ser una variante de la misma tradición.

Son varias las tradiciones sobre el nombre del suegro o sobre el grupo al que habría pertenecido y con el que se relaciona Moisés fuera de Egipto. Tal vez el relato de 2,15b-22 y 3,1-6 hablaba de un suegro, sacerdote de Madián; los nombres Reuel y Jetró se introdujeron después en 2,18 y 3,1 en función de otras tradiciones (W. H. Schmidt). En las tradiciones hay una constante y una variable: la constante es que Moisés habría pasado algún tiempo fuera de Egipto, en el desierto del este, donde habría vivido con algún grupo no sedentario; la variable, por el contrario, está en la identificación de ese grupo y en el nombre de su suegro.

Al huir a Madián, Moisés no deja atrás la actitud quijotesca de salir en defensa de los débiles. Aunque pudo perder la vida por un acto así, no escarmienta: en Egipto había matado a un egipcio en defensa de un hebreo maltratado; ahora sale en defensa de las hijas de un sacerdote de Madián frente a desconocidos. Unos pastores las apartan del pozo donde abrevaban su rebaño para dar de beber primero ellos a su ganado. Moisés sale en su defensa, aparta a los pastores y abreva el rebaño de las pastoras. Su reconocimiento le vale ser bien recibido por el sacerdote de Madián, que incluso le da una de sus hijas, Seforá (el nombre solo aparece aquí y en 4,25 y 18,2; otros pasajes no le dan nombre), como esposa. Tiene un hijo; el nombre dado por Moisés contie-

ne una etimología popular: su primera parte (*Guer-*), más que el nombre completo, alude al hecho de ser forastero, de vivir en medio de un pueblo que no es el suyo. El texto no dice cuánto tiempo permaneció Moisés entre los madianitas. Solo sabemos que alcanzó a estar allá el tiempo suficiente para que le naciera un hijo. Un episodio del regreso a Egipto (4,24-26) menciona al hijo de Moisés y Séfora, pero, no interesando el dato por sí mismo, no nos permite decidir cuál pudo ser la edad del niño.

El episodio del encuentro con las hijas de Reuel es tópico en la Biblia. Junto a un pozo encuentra Jacob a Raquel (Gn 29,2-14); antes el servidor de Abraham, al buscar una esposa para Isaac por mandato de su amo, espera junto a un manantial y allí vendrá a buscar agua Rebeca, aunque no es la pastora de un rebaño, sino la muchacha que lleva agua a su casa (Gn 24,11-27). También junto a un pozo ocurrirá un encuentro tan extraordinario como el de Jesús y la samaritana (Jn 4). Lo importante no está en lo anecdótico del motivo que se repite como medio de descripción literaria: Moisés encuentra a alguien en Madián, pero él mismo es encontrado en Madián por quien le tiene reservada una misión, no entre los madianitas, sino entre los hebreos, a los que parecía haber abandonado.

Dios vela en favor de los israelitas (2,23-25). El pasaje es reciente y se atribuye a P, salvo tal vez la primera frase, dato relacionado con 1,8, por tanto perteneciente a J.

El «clamor» (ver 3,7.9) que la opresión arranca a los israelitas sube a Dios como una oración. Él escucha la oración y «se acuerda» de la alianza por la que se había comprometido con los antepasados del pueblo, aunque los textos sacerdotales del Génesis solo hablaban expresamente de una alianza concluida con Abraham (Gn 17). El «acordarse» de Dios es la indicación de que va a intervenir, como lo hizo después del diluvio para terminar de salvar a Noé y los suyos (Gn 9,15), como cuando interviene antes de la catástrofe de Sodoma y Gomorra para rescatar a Lot a causa de Abraham (Gn 19,29). Su «acordarse» es el comienzo de una intervención encaminada a restablecer a las personas en una situación mejor y según su voluntad. A diferencia de los textos del Génesis, aquí se trata de poner término a la opresión del hombre por el hombre. Con su intervención pondrá fin a la servidumbre de los israelitas en Egipto.

El pasaje es un puente entre los datos sobre la opresión (1,13-14) y la vocación de Moisés (6,2ss). Pero su parte final ofrece dificultad, por lo que a veces se supone que el v. 25 está truncado, pues al «conoció» le faltaría un complemento: no sabemos qué o a quién conoció. Pero también cabe suponer que ese verbo se debe comprender como lo hicieron los LXX: «Dios los reconoció», se dio por entera-

do de su situación de opresión. Sí, él intervendrá para salvar a los israelitas; luego sabremos cómo intervendrá para salvarlos.

3. *Vocación de Moisés; su regreso a Egipto* (3,1-4,31)

Consideramos conjuntamente los caps. 3 y 4. Lo más importante es el relato de la vocación de Moisés (3,1-4,17); una sección sacerdotal (6,2ss) volverá sobre el tema.

Vocación de Moisés (3,1-4,17). En este caso es posible distinguir los puntos de vista de los autores del texto bíblico; por eso se detalla el origen literario del texto (ver *Pentateuco*, II, 284-297). La parte introductoria, el episodio de la zarza que arde sin consumirse (vv. 1-6), pertenece en su mayor parte a las tradiciones yahvistas, pero su relato se completó con fragmentos elohístas: «y llegó hasta el monte de Dios» (v. 1 al final; «Horeb» sería añadido), «Dios lo llamó, etc.», (v. 4b); sobre todo, el v. 5 en su totalidad. La redacción jehovista intervino para armonizar el conjunto: añade «de en medio de la zarza» en contexto elohísta (v. 4b) y tal vez se le deben el nombre del suegro de Moisés («Jetró») y el del monte de la manifestación de Dios («Horeb»), ambos en el v. 1b.

En los vv. 7-17 se conjuntaron elementos yahvistas (vv. 7-8 y 16-17) y elohístas (vv. 9-15). Es evidente la repetición en los datos sobre la situación de los israelitas y sobre lo que Dios está por hacer, sea que Moisés deba anunciarlo a sus hermanos de raza o actuar para obtener la liberación. Pero los elementos redaccionales también son importantes. A redactores tardíos se debe la presentación del país de la promesa como «tierra que mana leche y miel» y la lista de sus antiguos moradores (vv. 8 y 17), ambas cosas de carácter deuteronomista, y la lista de los Patriarcas (v. 16), por lo que se refiere a los pasajes de J. También son redaccionales, en la parte de E, el signo consistente en un sacrificio (v. 12b) y, probablemente, la explicación del nombre divino en el v. 15. El final del capítulo (vv. 18-22) contiene datos más recientes: la manera de actuar de Moisés con los ancianos (vv. 18-20) y el anuncio del despojo de los egipcios (vv. 21s).

El conjunto de 4,1-17 es del Jehovista, aunque pudiera haber algún elemento posterior. La crítica clásica veía aquí la continuación de los elementos yahvistas y elohístas del capítulo anterior, pero es un tercer punto de vista sobre la vocación de Moisés: el centro de interés está en la credibilidad del enviado, en los signos que podrá realizar para lograrla y en la asociación de Aarón a la labor de Moisés, lo que difiere de la perspectiva de J y de E.

El comienzo lo relaciona con 2,15b-22, aunque el nombre del suegro, añadido, no sea el mismo: Moisés apacienta en el desierto el re-

baño de su suegro. Ese comienzo introduce la leyenda de fundación de un lugar de culto, el santuario de la zarza. La leyenda, probablemente tradicional, no se ofrece por sí misma, sino como introducción al relato de la vocación de Moisés. Todo se concentra en los términos «ver» y «visión». Todo comienza con un «darse a ver» (aparecerse) por parte del «enviado» del Señor (v. 2), terminología que reinterpreta la leyenda en función de Moisés. El acontecimiento consiste en que Moisés ve una zarza que arde sin consumirse. Su reacción ante la «visión» consiste en querer acercarse para «ver» (v. 3). Entonces el Señor «ve» a su vez lo que hace Moisés y reacciona hablándole para advertirle que no se acerque y que se descalce (vv. 4a y 5).

Si una leyenda de fundación de santuario (ver Gn 28,10-22) contiene datos sobre la santidad del lugar y las prácticas del santuario, lo que es una guía para el fiel que da culto a la divinidad, una manifestación divina, ocurrida allí mismo, es el origen de la santidad del lugar. Las palabras del v. 5 manifiestan lo específico del santuario: por ser un lugar santo, no hay que acercarse demasiado y hay que descalzarse. No hacerlo así sería una profanación. Ciertamente, nada sabemos del lugar santo tradicional, pero ya en J es una anticipación de la manifestación en el monte Sinaí, pues el nombre de la zarza, *seneh*, sugiere el del monte del don de la Ley, el *Sinaí*. Si el relato era una leyenda cultural tradicional, hablar de un «enviado» de Yahvé (*ángel*, v. 2a) es reinterpretar, declarar que lo importante no está en el fenómeno visible que consagra la santidad de un lugar, sino en la presencia del mensajero que transmite un mensaje de parte del Señor.

Al lector le sorprenderá que se mencione la manifestación de un «mensajero» (2) y que, a continuación, se hable de Yahvé sin más y que en apariencia sea él quien le habla a Moisés (v. 4a). Pero es necesario comprender la perspectiva en que se sitúa el autor bíblico: hablar de un «enviado» del Señor es, para hacer comprensible el fenómeno de la comunicación de un mensaje suyo a los hombres, utilizar como punto de comparación lo que sucede en el ámbito humano. Ahora bien, el mensajero que es enviado como portador de un mensaje no habla en nombre propio, sino en nombre y representación de quien le envió. Así los capataces hablarán a los israelitas como si lo hiciera el faraón (5,10s). Lo mismo, según los textos bíblicos, ocurriría cuando el Señor quiere transmitir un mensaje a una persona o a un grupo: aparece el «mensajero de Yahvé», pero por su medio es Yahvé mismo quien hace oír su voz. Por eso se dice sin más que habla el Señor.

Hasta donde se puede hacer una lectura separada de los fragmentos elohístas de los vv. 1-6, la aparición de la zarza es la introducción al diálogo en que Dios encomienda a Moisés li-

berar a sus hermanos. Dios lo llama y le dice quién es: el Dios de los antepasados, el «Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob». Es usual, efectivamente, en relación con los Patriarcas, hablar del «Dios de los padres» y hasta de la supuesta religión del «Dios del padre», o «de los padres». En los textos bíblicos hay algunas expresiones que se pueden citar a este propósito. El Señor es «Dios de tu padre» (Gn 46,3; Éx 3,6; 1 Cr 28,9) o «Dios de sus padres» (Éx 3,16; Dt 1,21; 6,3; 12,1; 27,3). La reacción de Moisés es diferente de la que presenta J: aquí no tenemos al curioso que quiere acercarse para ver mejor, sino a quien se cubre el rostro por temor a ver lo que no debe. Su temor está justificado en razón de lo que sería como un dogma del AT: no se puede ver a Dios y seguir en vida (Éx 33,20 es más explícito). Por otra parte, la relación con el monte de la revelación es más evidente: la manifestación ocurre en el «monte de Dios». Ese monte será fundamental cuando Dios hable a Moisés para dar a conocer su voluntad al pueblo y concluir una alianza con él (19-20 y 24). El llamado inicial de Moisés y la gran manifestación para concluir la alianza con el pueblo y darle su Ley ocurren en el «monte de Dios».

La vocación de Moisés (vv. 7-17) fue objeto de varias «relecturas», pues se nos presenta bajo perspectivas que no coinciden. Como punto de partida, si 4,1-17 contiene una manera de ver posterior, tenemos dos versiones, la de J y la de E en 3,7-17. En ambos casos Dios comienza hablando a Moisés y lo hace en términos semejantes (vv. 7 y 9): le dice haber visto la aflicción en que se encuentra aquel que declara ser «mi pueblo»; la aflicción viene de la opresión de los egipcios. Pero las consecuencias de esa situación no son las mismas. En la parte atribuible a J, Moisés recibe el encargo de congregar a los ancianos para hacerles saber lo que el Señor y solo él hará en favor de la descendencia de Jacob (vv. 16s). Quien va a entrar en acción es Yahvé (v. 8). Aquí, como en otros pasajes, es característico de J el verbo «bajar» dicho de Dios y en referencia a una intervención suya, que puede ser para oponerse a los planes descaminados de los hombres o para salvar, pero también para manifestar su voluntad en el Sinaí por medio de Moisés (Gn 11,5,7; 18,21; Éx 19,18,20). Si lo que hará es conducir al pueblo a la Tierra prometida, la expresión de J dice que lo hará «subir». ¿Por qué? Lo más característico del país bíblico es la zona montañosa. Por eso, ir allá es lo mismo que subir; como ir a Jerusalén o al templo es subir.

Pero la presentación del país de la promesa, término al que se encaminarán quienes sean liberados de la servidumbre egipcia, como «país que mana leche y miel» (vv. 8 y 16; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8; Dt 6,3; 11,9; 26,9,15; 27,3; 31,20; Jos 5,6; Jr 11,6; 33,22; Ez

20,6.15), y también como «tierra buena y espaciosa», es una afirmación más reciente, del Deuteronomio y de la escuela deuteronomista. El único pasaje anterior al Deuteronomio pudiera ser Nm 16,13-14, pero allí no se trata de la Tierra prometida a los israelitas, sino de Egipto, de donde salieron al ser liberados. Las listas de los antiguos pobladores de la Tierra prometida (Gn 10,15-20; 13,7; 15,19-21; 34,30; Éx 3,8.17; 13,5; 23,23.28; 33,2; 34,11; Nm 13,29; Dt 7,1; 20,17; Jos 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Jue 1,4-5; 3,5; 1 Re 9,20; 2 Cr 8,7; Esd 9,1) también plantean problemas complejos, pues los pueblos enumerados no son siempre los mismos, el número de los mencionados es variable y el orden en que se ofrecen no es siempre idéntico. Pero derivan fundamentalmente de escuelas tardías, la deuteronomico-deuteronomista y la sacerdotal. Por último, para completar el panorama, la forma poco lógica en que se introduce la aposición aclaratoria hace pensar que la mención de los tres patriarcas en el v. 16 es igualmente una adición. En efecto, traduciendo el texto como se presenta tendríamos: «Yahvé, el Dios de sus Padres, se me apareció, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob».

En E la descripción de la situación vivida por los israelitas en Egipto es similar a la de J, pero la misión de Moisés es más importante, o es más considerable el papel que recibe en orden a la liberación. No será solo el mensajero que anuncia lo que Dios, y solo él, está por realizar. Se le encomienda actuar como mejor lo entienda y pueda, apoyándose siempre en la ayuda de Dios, para liberar, «hacer salir», a los israelitas de Egipto. «Yo te envío para que saques a mi pueblo de Egipto» (v. 10). Ni más ni menos. No se dice «ve y diles que yo voy a hacer esto o aquello», sino «anda y saca a mi pueblo de Egipto». Se comprende que la reacción de Moisés, comparable a la de algún profeta (ver Jr 1,6), fuera la de plantear objeciones al respecto. Por eso, más que para J vale para E la comparación con los relatos proféticos (aunque la misión de Moisés en J, si consiste solo en anunciar lo que Dios está por hacer, se parece más a la de los profetas), pero hay otros textos. Se ha hablado de «relatos preproféticos de vocación» y se ha comparado Éx 3,1-4,17 (sobre todo la sección elohísta) con pasajes sobre Gedeón y Saúl (en Jue 6 y 1 Sm 9-10). También Gedeón, por señalar solo esto, tiene una objeción personal que hacer cuando escucha la voz del «enviado» del Señor (Jue 6,13 y 15).

En el pasaje elohísta hay una doble objeción de Moisés a la misión que Dios le confía. La primera se refiere a sí mismo, a sus capacidades («¿Quién soy yo?»); la segunda tiene que ver con Dios que lo envía: considera que el conocer su nombre es garantía de su misión frente a los destinatarios («si me preguntan su

nombre, ¿qué les diré?»). La primera objeción de Moisés se refiere a sí mismo. Como Gedeón o Jeremías, él hace valer su indignidad frente a la tarea: Dios parece haberse equivocado de dirección al encomendarle esa misión: no es, humanamente hablando, la persona indicada para realizarla. La respuesta de Dios aclara que la objeción no vale y es prácticamente la misma: «Yo estaré contigo» (literalmente en Jue 6,16). A quien se considera incapaz de llevar a cabo la misión confiada, Dios le hace notar que no se trata de confiar en sí mismo, de responder del logro de la empresa mediante las propias capacidades. Lo que Dios se propone realizar se alcanzará, pero con la ayuda divina: solo la asistencia del que todo lo puede hará que su enviado alcance el éxito en la tarea encomendada. Dios estará con Moisés; pero eso se verá después, cuando él experimente que la ayuda para realizar la tarea confiada es el signo de que Dios lo envía. Solo una releitura (probablemente del Jehovista) hace consistir el signo en que, con los israelitas, Moisés podrá, después de la salida de Egipto, rendir culto a Dios en aquel lugar, en la montaña de Dios. Pero, si hacer consistir el signo en ese culto es aquí una adición que modifica el sentido, no olvidemos que luego, en el relato de las plagas, ir a rendir culto a Dios a tres días de marcha en el desierto desempeñará un papel importante: es la razón (o pretexto) que se da al faraón para que permita que los israelitas salgan de Egipto.

Moisés no se da por satisfecho. La segunda objeción se refiere a Dios (v. 13). Los israelitas, piensa Moisés, le preguntarán el nombre de quien lo envía. No parece ser suficiente que haya dicho antes que él es el Dios de los antepasados (v. 6). La respuesta parece aquí algo recargada: Dios toma la palabra tres veces seguidas. Si hay en ello una parte de convención literaria (ver Gn 16,8-11; Éx 33,19-21), hay razones para ver en el v. 15 una explicación posterior a E.

Mucho se ha discutido sobre cuál es la mejor manera de traducir y explicar la expresión que, traducida literalmente, suena «yo seré el que seré». En realidad, Dios no se niega a manifestar su nombre, por lo que «yo soy quien soy», entendido como un manera de rehusarse a responder en forma positiva y satisfactoria a la petición de Moisés, no parece la traducción adecuada, pues se podría entender como si Dios dijera: «Mi nombre yo bien lo sé; a ti no te importa saberlo». La respuesta tiene que ser positiva: Dios le dice a Moisés que él es quien realmente es y allí parece haber dos aspectos principales. El «yo soy el que es» quiere explicar el nombre sagrado (tetragrama), Yahvé (YHWH en el texto consonántico hebreo), al que los LXX dieron el equivalente de «el Señor» (Kyrios), como aclara la adición del v. 15 para que no quedara duda al respecto. En

el tetragrama tendríamos una tercera persona del verbo *ser* («él es»), aunque sea en una forma semítica más primitiva, no en la usual en el hebreo de la Biblia.

Si la exacta vocalización del tetragrama plantea un problema, no hay duda de un hecho: al vocalizar el texto consonántico tradicional los masoretas señalan que, para evitar «pronunciar el nombre del Señor en falso» (20,7), no hay que pronunciarlo nunca. Por eso le ponen una vocalización que no es la propia, sino la de *Adonay*, aunque adaptándola a diferentes consonantes. Así parecería ser que *Yehovah/wah*, es solo la manera de decir: «¡Atención, aquí tienes el nombre sagrado; no lo pronuncies! Sustitúyelo por *Adonay*». Solo cuando YHWH sigue a *Adonay* la vocalización será la de *Elohîm* (Dios). Hacer de Jehová el nombre de Dios en el AT es no comprender el sentido de la vocalización de los masoretas.

Dios responde a Moisés. Su respuesta, «Yo soy el que soy», no es negarse a responder; pero si Dios es el que verdaderamente es, su respuesta no ha de entenderse en términos extraños al pensamiento del pueblo del AT, como se hará luego en función de la filosofía griega. Repito, esos términos filosóficos son extraños a la mentalidad del antiguo Israel. Aunque el nombre de Yahvé solo se encuentra en la adición del v. 15, lo que pretende explicar el «yo soy» es ese nombre. Así, tratándose de Dios, nosotros debemos decir «él es»; solo él puede decir «yo soy». Ahora bien, el verbo «ser» en la mentalidad hebrea conlleva cuanto nosotros expresaríamos mediante «manifestarse» y «actuar». Si «ser» es manifestarse y actuar, Dios le dice a Moisés que él es el Dios de quien se sabrá quién es por lo que hará en favor del pueblo. Así, las dos respuestas de Dios a Moisés son en cierto modo la misma, aunque haya una diferencia entre «yo soy (estoy) contigo» y «yo soy» a secas: Dios va a mostrar que «es el que es», que su presencia cuenta porque él es capaz de cambiar las situaciones. Moisés experimentará esa presencia porque él lo acompañará en su misión y le ofrecerá una ayuda indefectible para que logre la liberación del pueblo sometido a servidumbre en Egipto. Por eso el v. 15 subraya que, a partir de su revelación, Israel podrá «recordar», e invocar, ese nombre de generación en generación. La presencia-ayuda tiene un comienzo en la vida del pueblo, pero, a partir de ese momento, será una presencia continuada a la que se podrá recurrir.

En los vv. 18-20 se da un paso con respecto a 16-17, por lo que no es parte de J: ya no se trata de dar a conocer a los ancianos (y a través de ellos a todo el pueblo) lo que Yahvé está por hacer, sino de actuar ante el faraón para exigir la liberación incondicional de los israelitas. Veremos luego que también en el relato de las plagas de Egipto las tradiciones

yahvistas ven el papel de Moisés como el de quien anuncia al faraón lo que va a hacer el Señor. Como en el v. 12b se introduce el tema del sacrificio en el desierto, que será importante en el relato de las plagas de Egipto. También es importante destacar en este pasaje el anuncio de las plagas, muestras del poder de Dios de que podrá echar mano Moisés para conseguir la liberación del pueblo. Pero, si Moisés interviene en el comienzo de las plagas, la perspectiva del pasaje no es la de J. Por último, que el faraón, por negarse a dejar que el pueblo se vaya, tenga que ser obligado por el poder de Yahvé, es el primer enunciado del tema del endurecimiento de su corazón, que desempeñará un papel central en el relato de las plagas.

En los vv. 21-22 aparece el tema del despojo de los egipcios, que se repetirá en el anuncio y en la realización de la décima plaga (11,2-3; 12,35-36). Si hay algo más que un rasgo humorístico (una burla de la necesidad de los egipcios, que se dejan robar vestidos y joyas), sería probablemente el dar razón de la proveniencia del oro y de la plata que se necesitarán para la fabricación del becerro de oro en el Sinaí (32,2-4) o para el mobiliario de la Tienda de reunión (25,1-9; 35,4-29).

El pasaje de 4,1-17 es la relectura de la vocación de Moisés por el Jehovista, que no se contenta con añadir algún elemento al conjunto a J y E en 3,1-17. El relato tiene dos partes. En la primera (vv. 1-9) Moisés alega que no lo creerán y se desarrolla el tema de la credibilidad de Moisés como enviado del Señor. Dios le dice que le creerán cuando realice los signos que le da. La observación de los detalles, importante para lograr la mejor comprensión del texto, nos dice que dos signos se desarrollan y el tercero solo se enuncia, posiblemente porque Moisés no dispone del Nilo como de su bastón o de su mano. En los dos primeros el signo consiste en la transformación y vuelta al estado inicial. Contrariamente a lo que ocurre de ordinario, en los vv. 5 y 8-9 tenemos un discurso divino no introducido como tal, pero es Dios quien habla y explica la consecuencia de los signos, su relación con el «No me creerán» de Moisés.

Lo importante no es la doble transformación, la del bastón en serpiente o la de la mano atacada por la lepra blanca, sino que Moisés realice los signos como enviado de Dios, revestido de su autoridad y poder. El punto de partida es importante. «No me creerán», decía Moisés, repitiendo por su cuenta, con nuevos matices, la objeción de E; en respuesta recibe los signos «para que crean». Creer en Moisés no es aceptarlo como mago con muchos trucos en su haber; es reconocerlo como enviado de Dios. Los poderes extraordinarios lo acreditarán ante aquellos a quienes es enviado. Lo que reconocerán es su cualidad de enviado, lo

que es aceptar «que se te ha aparecido Yahvé, el Dios de sus padres». La sección será continuada en dos pasajes posteriores: cuando regrese a Egipto (v. 31) y al término de la gesta del éxodo (14,31) se anotará que, contrariamente a lo que temía Moisés, «el pueblo creyó», lo aceptó como enviado de Dios, ve a través de él a quien le envía. De hecho en 14,31 se dice que «el pueblo creyó en Yahvé y en Moisés su siervo».

La segunda parte (vv. 10-17) presenta a Moisés como quien ya no tiene argumentos y pasa al rechazo directo de la misión. Resumir así esa sección es simplificar, porque Moisés esgrime el argumento de Jeremías: no sabe hablar. Moisés es más explícito que Jeremías (Jr 1,6), que solo alega que es apenas un muchacho; explica al Señor, como si fuera necesario, que no sabe hablar y eso viene de atrás; el encuentro presente, hasta donde él puede responder de sí, no lo ha cambiado, no le da cualidades que no tenía. Vistas las cosas a lo humano, cabría esperar que el elegido tuviera las cualidades necesarias, ante todo la de saber hablar en público, pues a eso se le envía. El Señor rechaza su objeción y el rechazo tiene implicaciones profundas: Dios elige a una persona, no porque sea la ideal, la que tiene las cualidades requeridas. Si él escoge para una tarea, también se encarga de brindar su apoyo y protección para que el elegido pueda realizar la misión encomendada, incluso cuando parece imposible. El argumento se repetirá en P (7,30). Dios asegura a Moisés que podrá contar con él, que no tiene que arreglárselas como pueda. Si se queja de no saber hablar, el «yo estaré contigo» de E (3,12) se transforma en «yo estaré con tu boca».

Pero Moisés parece decidido a no aceptar la misión. El fenómeno literario de la paronomasia, «envía a quien quieras» (literalmente «a quien has de enviar»), no tiene aquí el sentido de plenitud de «yo soy el que soy» o de «yo tengo compasión de quien tengo compasión y tengo misericordia de quien tengo misericordia» (33,19). Moisés quiere decir: «envía a quien quieras, menos a mí», oponiendo así un no a la misión recibida. Pero Dios no lo deja escapar, aunque su rechazo no habrá sido inútil: obtiene que Aarón, su hermano, sea asociado a su misión. Moisés tendrá en él un portavoz. La expresión del v. 16 se nos antoja curiosa: ¿cómo podrá ser Moisés el Dios de Aarón? Lo que da la apariencia de ser incomprensible, debe entenderse a partir de la situación que es término de comparación. Si lo importante es una mediación en la transmisión de lo que Yahvé quiera hacer saber al faraón o al pueblo, el término de comparación está en los profetas. Ellos fueron llamados por Dios para hablar en su nombre. Las diferentes expresiones que usan para recalcar el origen de lo anunciado subrayan ese dato fundamental.

Pensemos en una de ellas: «Porque la boca del Señor ha hablado» (Is 1,20, por ejemplo). Habla un hombre, como Isaías, pero pretende que no tiene la iniciativa de lo que dice, afirma que en su voz resuena la palabra de Yahvé; es él quien lo ha enviado. Lo mismo sucede aquí, pero la mediación va más lejos: ya no tenemos solo a Dios y a un hombre que habla en su nombre. Aarón será el portavoz de quien es ya un portavoz, se convierte en mediador del mediador. Así, para cuanto haya que comunicar de parte de Dios, Aarón será la boca que habla y Moisés, porque le señalará lo que debe decir, es como el dios que lo inspira. La escuela sacerdotal utilizará también esta comparación (7,1-2). Por lo demás, Dios reitera a Moisés su asistencia, aunque incluyendo a Aarón: «yo estaré con tu boca y con su boca».

La vuelta a Egipto (4,18-31). El pasaje es complejo literariamente hablando. Si en parte la sección supone los elementos J o E del cap. 3, a veces la relación más inmediata es con 4,1-17, por ejemplo, en lo que se refiere a la reacción de los israelitas (v. 31). Por otra parte, el texto, tal como se presenta, parece incurrir en una falta de lógica al decir que Moisés toma la iniciativa de regresar a Egipto (v. 18) y afirmar después que Dios le ordena que lo haga (v. 19). Los vv. 24-26 son un relato autónomo enigmático: justifican la circuncisión, que P hace remontar a la época de Abraham (Gn 17,10-14).

Moisés decide regresar a Egipto por iniciativa propia, por lo que se despide de su suegro, que le desea la paz, o porque el Señor se lo ordena, asegurándole que han muerto quienes atentaban contra su vida. Para ello toma a su mujer y a su hijo (el texto hebreo dice «sus hijos», en plural, pero es una conjetura normalmente aceptada que se trata de uno solo, como lo indican los vv. 24-26). Como quiera que sea, Moisés debe tomar consigo el bastón, pero se esperaría que lo haga para reiterar los signos por los que los israelitas habrán de creer en él, no para realizar diversos prodigios ante el faraón, lo que es el anuncio de las plagas. Veremos luego en qué nivel de la tradición se habla, antes de P, de realización de las plagas mediante un bastón, sea por Moisés o por Aarón.

También es anuncio de las plagas de Egipto lo que se dice sobre la reacción del faraón, que endurecerá su corazón. Para ser exactos, aquí Dios dice que él se encargará de endurecerlo. Veremos cómo se expresa esto después de cada plaga y qué implicaciones tienen los textos. De momento notemos que la expresión se hace mediante dos verbos hebreos que, simplificando las cosas, dicen tanto como «hacer pesado» y «volverse terco». Será importante ver si el faraón endurece su corazón, no quiere saber nada de lo que Dios le exige, o si Dios es el autor del endurecimiento. Este enunciado, como el de 7,3 en P, parece atribuir todo a Dios, pero en los relatos será más frecuente consta-

tar que el faraón endurece su corazón. Esto basta para no concluir precipitadamente que Dios predestina al mal. El faraón de los caps. 1-14 es el prototipo de quien no quiere saber nada de la voluntad de Dios y se opone a ella en cuanto puede, aunque por momentos parece ceder. Solo forzado por la muerte de los primogénitos dejará partir a los israelitas (12,31-32), pero se arrepentirá y saldrá a perseguirlos (14,6-9), por lo que la liberación no será completa hasta que desaparezca en el mar con sus ejércitos (14,27-31). Porque no querrá aceptar lo que Dios quiere, Dios lo amenaza. Si el pueblo al que Dios quiere liberar es su primogénito, se ve por qué se amenaza al faraón con la muerte de los primogénitos. Esta será la plaga decisiva (12,29s).

Los vv. 22s son importantes por su contenido, sobre todo porque la expresión no es frecuente. En efecto, expresar las relaciones entre Dios y el pueblo de la antigua alianza en términos de una filiación que, no obstante, no es exclusiva, pues Israel es el primogénito, no el hijo único, es cosa que uno relacionaría con la situación especial del «ungido de Yahvé», del rey descendiente de David que ocupa el trono de Jerusalén o del Mesías futuro (2 Sm 7,14; Sal 2,7; 89,27s; 110,3). El texto más antiguo comparable es Os 11,1-4, que tiene la particularidad de atribuir a Dios cualidades que, por momentos, son más las de una madre que las de un padre.

Los vv. 24-26 plantean más de un problema. Resulta particularmente enigmático que Dios quisiera dar muerte a Moisés, pero sin dar una razón por la que pudiéramos considerar su decisión de hacerlo morir como un castigo justificado. Tal vez allí se manifiesta el carácter primitivo del relato, como sucede con el de Jacob en Gn 32,25-33. La razón no se da y tenemos que deducirla: Moisés no estaba circuncidado. Séfora intuye dónde está el problema y lo resuelve ejecutando una circuncisión vicaria: circuncida a su hijo en vez de a su esposo, toca su sexo con el prepucio cortado a su hijo y Dios se da por satisfecho. La circuncisión provoca un derramamiento de sangre; a ello aluden las palabras de Séfora.

El encuentro de Moisés con los suyos es doble: primero con Aarón, que lo busca en el «monte de Dios» (3,1), y luego con los ancianos del pueblo. Al uno y a los otros él les relata lo mismo: la manifestación de Dios y la misión que le confió. Después de hablar a los ancianos, Moisés realiza ante el pueblo los signos recibidos. El pueblo reconoce que Dios está actuando y renueva su esperanza; el texto afirma incluso el pueblo que cree, aunque no aclara si tal fe se refiere a Yahvé o a Moisés. Como el verbo no tiene complemento, no se puede descartar lo segundo a causa de los vv. 1-9. Pero la acción de postrarse y adorar se refiere exclusivamente a Dios.

4. *Moisés ante el faraón; la situación de los israelitas se agrava (5,1-6,1)*

El relato de base sería de J, pero fue modificado por el Jehovista, que introduce a Aarón al lado de Moisés: habrá bastado mencionarlo en lugares estratégicos y cambiar algunos verbos de singular a plural, aunque el dato es inseguro, como lo veremos en el relato de las plagas. Mayor importancia tiene un cambio en los vv. 1-2, pues allí el Jehovista ofrece el punto de partida del relato de las plagas de Egipto: el Señor, con sus intervenciones, hará que lo reconozca aquel que afirma no conocerlo o no querer saber nada de él. La fraseología de 6,1 es de tipo deuteronomico o deuteronomista.

El resultado de la primera intervención de Moisés ante el faraón, si la resumimos, es un fracaso en cuanto a las consecuencias inmediatas: lo que se logra es que el faraón decida hacer más pesada la tarea diaria. Pero hablamos de consecuencias antes de seguir el desarrollo de la escena; veamos cómo suceden las cosas.

Moisés, o Moisés y Aarón, se presenta ante el faraón con una exigencia de parte de Dios; debe dejar partir al grupo oprimido para que pueda celebrar una fiesta de peregrinación en su honor después de caminar tres días por el desierto. La razón alegada para salir hacia el desierto no se formula siempre en los mismos términos. En los vv. 3, 8 y 17 (como en 3,18), se habla de hacer por el desierto tres días de camino para ofrecer sacrificios. En la legislación bíblica es propio de una fiesta de peregrinación del ciclo formado por las fiestas agrícolas de los panes ácidos, de las Semanas y de las Tiendas, peregrinar a un templo del Señor (23,14-17 y 34,18 y 22-23). En los relatos de las plagas a veces se habla genéricamente de un acto de culto en honor del Señor (7,26; 8,16; 9,1.13; 10,3, si mencionamos los anuncios iniciales sin referencias ulteriores). Hablaremos luego del ciclo de las fiestas anuales; la primera, la de los panes ácidos, fue relacionada con la Pascua. Que aquí, como en el relato de las plagas, pudiera tratarse de celebrar la Pascua es cosa que podría deducirse de la relación entre su celebración y la décima plaga. La respuesta del faraón a la petición no se hace esperar: ¿cómo pueden presentarle exigencias, como la de dejar partir a Israel, que vienen de un Dios al que él no conoce (o reconoce)? Las explicaciones ofrecidas no sirven de nada: son solo pretextos para apartar al pueblo de su tarea diaria.

Las consecuencias no se hacen esperar: el faraón da instrucciones a los capataces; ordena, si resumimos, que se les exija el mismo número de ladrillos o adobes, pero que desde ese momento no se les dé la paja necesaria para darles consistencia. Hay que abrumarlos para que no anden dando crédito a palabras mentirosas. Moisés es un agitador importuno.

El resultado de la primera intervención de Moisés ante el faraón es contraproducente: se vuelve más dura la tarea diaria. La queja de los capataces ante el faraón no sirve de nada, pues se castiga aún más severamente la supuesta falta del pueblo de no completar la tarea exigida. Y si ya no los escucha y los trata de holgazanes, habrá que reprochar a Moisés (o a los culpables, si se añade Aarón) de ser el causante de lo que ocurre: él da pretextos al enemigo para que los oprima más y mejor. Sí, le están dando al faraón la espada con que los mata sin misericordia. Por expresar las cosas con dichos populares, un mexicano le diría: «No me defiendas, compadre». Hasta pensaría uno en la petición: «Líbrame de mis amigos; yo me cuido de mis enemigos».

Aunque el motivo normal de sus quejas sea la rebeldía de los israelitas, a Moisés solo le queda el recurso de quejarse a Dios por haberlo enviado y por permitir que el faraón siga maltratando al pueblo. La expresión parece suprimir las causas humanas y es directa: «¿Por qué maltratas a este pueblo?» Pero la expresión inicial no impide la más adecuada que menciona a los causantes humanos, pues son los hombres los que actúan en forma despiadada e injusta (vv. 22s). El Señor le da una respuesta: todavía está por verse lo que es capaz de hacer con mano poderosa. Su intervención será tal, que el faraón se verá obligado a expulsar a los israelitas de su país, como ocurrirá después de la décima plaga (12,31s).

5. Otra vez la vocación de Moisés (6,2-7,7)

Esta sección es la versión sacerdotal de la vocación de Moisés. Pero su relato es interrumpido por una genealogía (vv. 14-27) y su introducción obligó a dos cosas: 1) a ofrecer un anticipo de lo que vendrá luego (v. 13); 2) a resumir lo que precede en los vv. 28-30. El relato de P constaría de 6,2-13 y 7,1-7.

Dios dirige la palabra a Moisés. P no dice dónde tiene lugar la manifestación divina, pero en los pasajes anteriores de P nunca ha dicho que Moisés hubiera estado fuera de Egipto, aunque solo el v. 28 precisa que Dios le habla en Egipto. Pero, si se puede interrumpir el diálogo mientras va y anuncia a los israelitas lo que Dios le dice y vuelve para proseguirlo, todo indicaría que la revelación del nombre y la encomienda de una tarea a Moisés ocurren en Egipto. Pero es más importante lo que Dios le dice que saber dónde se le manifiesta.

Al hablar con Moisés, Dios primero se presenta. Quiere ser conocido por el nombre de Yahvé. Incluso se repite el «yo soy Yahvé», sea en forma aislada (6), en correlación con Israel en la formulación de la relación mutua (8) o, por último, para afirmar que los egipcios, aunque no quieran, tendrán que reconocer quién

es él (7,5). Recordemos que algo similar ocurre en las leyes, pues el «yo, Yahvé» (o «yo soy Yahvé»), con o sin la aclaración «su Dios», es la razón última de la autoridad que prescribe la observancia de los mandamientos (en Lv 19, por señalar un ejemplo, hay más de una docena de casos). El «yo soy Yahvé, su Dios» raramente se amplía, sobre todo para señalar que él hace de Israel el pueblo santo (31,14). Es una invitación al pueblo a que corresponda a lo que es Yahvé: «Sean santos, porque yo soy santo» (Lv 19,2). Hay un acuerdo fundamental de P con E (3,13s): la revelación del nombre de Yahvé ocurre al comienzo de la liberación de Egipto, aunque la acción salvadora de Dios había comenzado antes en favor de los antepasados.

Dios hace algo más que presentarse con el nombre con el que quiere ser conocido: el pasaje ofrece una periodización de las manifestaciones divinas, pues a cada una corresponde un nombre. La manifestación a Moisés y a los israelitas no es un comienzo absoluto: Dios ya había estado presente en la vida de los Patriarcas y les había manifestado otro nombre, con el que supuestamente lo conocieron. De hecho Dios había hablado a Abraham y le había dicho «Yo soy *'El Sadday*» (Gn 17,1). Cómo hay que entender ese nombre es discutido: si no parece justificado considerarlo como Dios omnipotente o todopoderoso, se ha propuesto una explicación en función del acádico como «Dios de la montaña», aunque otros prefieren la equivalencia de «Dios del campo/de la estepa». El nombre de hecho aparece en otros textos del Génesis (28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25: el último pudiera ser el más antiguo), pero no es el nombre divino más común hasta ahora en P. Que se le diera importancia sobre todo en la época tardía es claro: Job, un libro postexílico, es la obra bíblica en que aparece con más frecuencia. Hay que añadir que, a pesar de la revelación de uno y otro nombre, ni después de Gn 17,2 se usa principalmente el nombre de *'El Sadday*, ni después de Éx 6,2s encontraremos solo, o casi, el nombre de Yahvé. En uno y otro caso P seguirá utilizando el nombre común *Elohim*. Ello se debe a que P comparte con muchos otros autores bíblicos, sobre todo tardíos, un gran respeto al nombre que Dios revela como su nombre propio; ese respeto se traduce en la utilización limitada, aunque Dios lo use siempre cuando se manifiesta y habla con Moisés, sobre todo para comunicarle sus leyes. Este proceso conduce a la tradición de los rabinos: reemplaza el nombre de Yahvé por *'Adonay* («mi señor») en la lectura de la Biblia.

Dios no solo dice haber sido conocido con el nombre de *'El Sadday*; afirma también lo que hizo en favor de los antepasados. Como en 2,24, dice que concluyó una *alianza* con ellos. (Trataremos de comprender más precisamente

el término cuando hablemos de 24,3-8.) Para ser exactos, aunque P relató una alianza con Abraham (Gn 17), no se refería solo a él; incluía a su descendencia: el objeto de la alianza consistía en darle una descendencia, «te multiplicaré muchísimo» (v. 2); según la etimología popular aproximada, con ello está relacionado el cambio del nombre de Abram en Abraham (vv. 4-5). Que la descendencia prometida se integre anticipadamente en esa alianza no es algo que derivamos del texto: la alianza tiene como consecuencia el compromiso de aceptarlo como el Dios propio, y eso vale para toda su descendencia (v. 7). Por ello se afirma particularmente en relación con Isaac, el hijo en quien comienza a realizarse la promesa de una descendencia numerosa (v. 19). Es cierto que no es la única exigencia: también se justifica la obligación de la circuncisión (vv. 10-14 y 23-27). Aquí se recalca sobre todo la promesa del país de Canaán, pero tampoco es una novedad respecto del texto del Génesis, que también la mencionaba (v. 8). Pero esta dimensión importa especialmente cuando se trata de conseguir la liberación para que los israelitas puedan ir a la Tierra prometida. Que esta promesa esté todavía por realizarse presupone la idea de que los antepasados estuvieron en Canaán como forasteros; no podían decir todavía que era su país, aunque Abraham consiguiera el primer título de propiedad para enterrar a Sara (Gn 23).

Dios habla también de la situación de los israelitas. Es clara la referencia hacia atrás (2,23-25). Se repite, en efecto, lo relativo a la opresión o a los gemidos que arranca a los israelitas y Dios afirma que esa situación es la que, hablando a lo humano, lo ha hecho «recordar» su compromiso, su alianza. «Recordar» es estar dispuesto a intervenir para poner fin a la situación de opresión. Habrá en ello una manifestación de poder, como lo dice la imagen del «brazo extendido». Mediante su poder pondrá fin al del faraón, que no les permite partir libremente. Los «grandes juicios», de que también se habla, son las plagas, porque Dios distingue a quienes son tratados injustamente, a los que ayudará a salir de Egipto y a los egipcios que los oprimen, a quienes castigará con los plagas. Pero los «juicios» de Dios son a veces las intervenciones favorables, salvadoras. Orar con palabras como «Sálvame por tu justicia» no implica que el orante sufra una injusticia particular, de la que necesita que lo libre quien es el justo por excelencia; lo que pide es que se manifieste en su favor el poder salvador de Dios.

La expresión del v. 7 recuerda aquella de «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (por ejemplo, en Jr 31,33); es el resultado de la alianza. A través de ese pacto Dios establece una relación bilateral estable: él hace de Israel su pueblo particular y se convierte en el Dios de ese pueblo. En P no podemos decir que ha-

ya una alianza del Sinaí, a pesar de la expresión de algunos textos, como 31,16. El Sinaí será el momento en que Dios manifestará cuanto se refiere al santuario y al culto; allí, además, Dios dará al pueblo la casi totalidad de la Ley, ya que alguna exigencia había sido señalada antes, como la de la circuncisión, manifestada a Abraham (Gn 17,9ss). Si en el Sinaí no habrá nada nuevo respecto de la alianza con los padres, es porque la alianza se ve como una iniciativa divina inmutable («alianza eterna», como en 31,16, se encuentra sobre todo en P, desde Gn 17,7, y se dice del pacto con todo el pueblo, pero no es una exclusiva; ver 2 Sm 23,5 a propósito de David). Al no concebirse como un pacto bilateral, aunque Dios tenga la iniciativa y las partes unidas no sean iguales, ya no ocurrirá que el pueblo, al no observar los mandamientos de Dios como exigencia de la alianza, pueda romper la alianza por su infidelidad. La concepción de la alianza como pacto bilateral era, entre otras, la perspectiva de E, del profeta Oseas y, luego, del Deuteronomio y los deuteronomistas. De E hablaremos en su momento; que Oseas se deba comprender así es claro: el nombre simbólico «No mi pueblo» (Os 1,9) da a entender que las relaciones mutuas ya no existen, no porque Dios rompa su alianza o se desentienda de ella, sino porque el pueblo no ha querido vivir como Dios le había señalado, ni ha querido someterse a las exigencias de su Ley (Os 6,7; 8,1.12). Ciertamente, en Os 2,1.25 (y no es el único texto en el libro) queda implicada una restauración de las relaciones de alianza, pero es una promesa para el futuro.

Si Dios va a liberar a los israelitas de Egipto, la meta de su acción está en realizar finalmente la promesa de la tierra hecha a los antepasados (v. 8). La solemnidad de la promesa se subraya presentándola como juramento de Dios: si es nada menos que un juramento hecho en la debida forma, no podía quedar sin realizarse; por eso Dios afirma que está por realizar aquello a que se había comprometido en favor de los antepasados.

Moisés comunica al pueblo cuanto Dios le acaba de decir. La reacción, a diferencia de 4,31, es negativa: no escuchan a Moisés. P no dice que esa reacción proceda de la mala voluntad. La situación de opresión es lo que le impide concebir esperanzas de un cambio radical de situación. Ante ese resultado, Dios le encomienda la misión de presentarse al faraón para exigirle la liberación de los israelitas: debe dejarlos partir incondicionalmente. Ni tardo ni perezoso, Moisés responde, arguyendo, a partir de lo que acaba de pasar con los israelitas, que el faraón no se mostrará dispuesto a dejarlos salir: si aquellos que tienen todo el interés del mundo en escuchar a Moisés lo rechazan, resulta punto menos que imposible que tenga mejores resultados al presentarse al

faraón para hacerle esa petición. Además, no se trata solo de prever lo que pudiera pasar cuando le hable, sino de ver las cosas en forma realista. Ahora bien, de sí mismo puede decir con verdad que es «incircunciso de labios». Como quiera que se traduzca la expresión idiomática hebrea, Moisés señala como objeción lo que ya hacía valer el Jehovista en 4,10.

Cuando uno esperaría que Dios respondiera a Moisés, entramos en un paréntesis. Por un lado, el v. 13 se comprendería mejor como un intento de resumir el conjunto del relato de P. Entre otras cosas menciona a Aarón antes que se hable de él. Más importante es la interrupción, por lo que a la extensión se refiere, mediante la lista genealógica. Además, si inicialmente parece ser la lista de los descendientes de los doce hijos de Jacob, pues nos da por su orden el nombre de los hijos de Rubén, Simeón y Leví, a partir de este (v. 16) la lista se limita a la tribu de Leví. Es una genealogía de los levitas y se dan las varias generaciones que habría entre Leví y Moisés. No se repetirán todos los datos de Gn 46. Terminada la genealogía, los vv. 26 y 27 vuelven sobre la idea del v. 13. La interrupción nos aclara los orígenes familiares de Moisés y Aarón, los hermanos que, al término del relato, estarán asociados para obtener la liberación de los israelitas.

Si volvemos al hilo del relato, como los datos han quedado lejos, es necesario resumir lo esencial, sobre todo la objeción de Moisés, lo último antes del paréntesis. Así, solo 7,1 ofrece la respuesta de Dios a Moisés. Para llevar a cabo su tarea, Moisés no estará solo: Dios le da como colaborador a su hermano Aarón. En efecto, accediendo a su objeción, a su dificultad para expresarse, Dios le dice que será portavoz. La idea y los términos en que se expresa son aproximadamente los del Jehovista (4,16), pero ahora resulta más claro el punto de comparación con los profetas: Aarón será su «profeta», porque por medio de él podrá hacer saber lo que sea necesario. Pero Moisés será como el «dios» del faraón por tener la iniciativa en todo. Uno y otro sabrán lo que Dios espera de ellos porque él lo comunicará a Moisés; él, a su vez, lo dirá a Aarón para que lo haga saber al faraón. Lo esencial no cambia: se trata de manifestar al faraón la exigencia de dejar salir a los israelitas de Egipto.

Pero no deben hacerse ilusiones. El faraón no estará dispuesto a escucharlos y, además, Dios se encargará de «endurecer» su corazón. Solo mediante la serie de «signos y prodigios» (ver 10,1; Sal 135,9) que realizará, veremos cómo, se logrará la liberación. Ambos términos dicen, a grandes rasgos, el carácter extraordinario de lo que Dios va a realizar para conseguir la liberación. A pesar de que el faraón persistirá en hacerse el sordo, lo que Dios se propone se conseguirá. Si él ejerce su poder (literalmente «levanta su mano») contra Egip-

to, no hay poder humano que se le pueda oponer. Así se logrará que los israelitas salgan de Egipto y se manifestarán sus «grandes juicios» para Israel: ellos experimentarán como realizado en su favor, como acción salvífica, todo aquello que él realiza para castigar a quien no quiere dejarlos partir. Por lo que a los egipcios se refiere, tendrán que reconocer a Dios como autor de todo eso. P retoma también el tema del reconocimiento del faraón; sabemos que no es su actitud inicial (5,2).

Tenemos así preparado el terreno para que se nos hable de las intervenciones de Dios, de las «plagas de Egipto». En P, una vez que Dios ha aclarado el sentido de su intervención y que sabemos que no será empresa fácil obtener del faraón que los israelitas puedan dejar su país, basta decir que Moisés y Aarón harán todo conforme al mandato recibido. Y, como en otras ocasiones, es importante para P señalar la edad de los personajes en un momento decisivo (comparar con Gn 12,4b).

B. La liberación de Egipto (7,8-15,21)

1. *Un signo preliminar a las plagas: el bastón convertido en serpiente (7,8-13)*

El signo preliminar, de P, es el primero de cinco signos que subrayan cómo el poder de Dios supera a todo poder humano, así sea el de los hechiceros egipcios. Luego comparemos su estructura con la de los otros relatos.

Moisés y Aarón se presentan al faraón por orden de Yahvé, que les ha dicho qué deben hacer. Aarón realiza el signo con su bastón: arrojado delante del faraón, se transforma en serpiente. Este signo de Aarón corresponde al primer signo dado a Moisés, según el Jehovista, para que los israelitas creyeran que Yahvé lo enviaba (4,2-5). Inmediatamente después el faraón convoca a sus sabios, hechiceros y magos, que hacen lo mismo mediante sus encantamientos. Si fuera una competencia, diríamos que termina en empate. Pero, ¿es verdad? No; un indicio permite decir detrás de quiénes está quien lo puede todo y saldrá vencedor al término del largo enfrentamiento: el bastón de Aarón devora al de sus rivales egipcios. Nada pasa y basta con indicar que el faraón endurece su corazón y no hace caso. ¿A qué o a quién? Uno esperaría que se diera la razón de las intervenciones de Moisés y Aarón ante el faraón, que se expresara la exigencia de dejar partir a los israelitas. Tal vez por haberla señalado en la instrucción preparatoria (7,2), aquí la breve instrucción inicial solo indica lo que han de hacer Moisés y Aarón en el caso de que el faraón pida un signo. La primera entrevista con el faraón no tiene ningún resultado o, si

alguno hay, está en que el faraón endurece su corazón y no los escucha. El endurecimiento se atribuye al faraón y en eso hay diferencia respecto de lo que anunciaba el v. 3, donde Dios hablaba de su intervención para producir esa reacción.

2. *Las plagas sin resultado (8,16-10,29)*

El origen literario de los textos. Mejor que hablar de cada relato en particular es examinar el conjunto de los textos hasta 10,29 y esbozar los datos fundamentales, aunque dejemos para el lugar apropiado el análisis de los relatos más complejos. Que algunos relatos lo sean es cosa que el lector puede comprobar. La extensión material, por no hablar de las diferencias de perspectiva, es un indicio significativo: mientras que algunas narraciones son extensas, como la de la granizada, que comprende veintitrés versículos (9,13-35), otras son brevísimas, como la de los mosquitos, que ocupa cuatro versículos (8,12-15). Además, consideraciones literarias (características propias, por ejemplo en el modo de contar las cosas; repeticiones o ausencia de ellas; etc.) llevaron a suponer el diverso origen de los relatos. La crítica clásica hacía intervenir las tres grandes fuentes, J, E y P, por no hablar de los redactores que las reunieron y añadieron por su cuenta. Los textos más fácilmente identificables son los de P: sola o con otras interviene en cuatro relatos, si no contamos 7,8-13.

No detallaremos los argumentos en que se apoyan, pero análisis recientes modifican en dos puntos la visión del origen literario del conjunto. Primero, E no interviene en el relato. Fuera de P, solo interviene J. Su parte es menos considerable de lo que se suponía. El segundo aspecto, complementario, es que la parte de las redacciones, principalmente la del Jehovista y del redactor final, es más considerable. Habría entonces cuatro etapas en la formación de los capítulos: 1) un ciclo de J; 2) una ampliación considerable de sus relatos por el Jehovista; 3) un ciclo de cinco signos de P; 4) el texto actual como obra de un redactor que unifica los dos ciclos, el yahvista-jehovista y el sacerdotal, aunque añade elementos propios. Este redactor es el responsable del ciclo actual de diez plagas; es también quien dejó el primer signo de P como algo preliminar. (Estos datos sobre el origen literario de los textos siguen los lineamientos de L. Schmidt, presentado con más detalle en *Pentateuco*, II.)

Un criterio general para leer los textos es que cada relato ha de comprenderse por sí mismo, sin comparar con alguna otra plaga cuyos efectos sean similares. El relato bíblico hace, a veces, la comparación, como en el caso de las langostas, que solo devoran lo que quedó de la granizada (10,5b.12). Pero la coor-

dinación de datos no siempre ocurre y debemos tomar en cuenta ese hecho para no plantearnos preguntas innecesarias o pensar que hay falta de lógica. Así, si los ganados habían perecido (9,1-7), ¿cómo pueden afectarles las úlceras (9,8-12) o cómo es que tienen que ser guardados bajo techo para no perecer con la granizada (9,13-35)? El diverso origen de los relatos puede explicar que los presupuestos sean distintos. Para la lectura es importante un criterio: todo está perfectamente bien cuando se inicia la plaga en turno y no tenemos por qué preguntarnos si hay o no ganados; tiene que haberlos, si les ha de afectar esa plaga.

Otro aspecto literario importante serían las características de los relatos a través de las etapas que intervienen en la formación del texto. En forma sucinta se puede señalar lo siguiente.

1) Sin la décima plaga, J ofrece el relato de cuatro plagas; van por pares, pero los puntos de comparación se encuentran a veces entre los pares contiguos, a veces entre los pares alternados. Así, por señalar un solo detalle, la lectura permite descubrir un acuerdo preciso entre la primera y la tercera plaga (la cuarta en la estructura definitiva). En efecto, los datos sobre el momento y lugar donde debe ocurrir el encuentro de Moisés con el faraón se señalan en términos a la vez muy precisos y prácticamente idénticos (7,15 y 8,16). La correspondencia entre los pares contiguos consiste en que, cuando Moisés es convocado y el faraón le pide que ore para que cese la plaga, en las dos primeras Moisés se presta a ello en forma inmediata; en las dos siguientes, por el contrario, el diálogo adquiere proporciones amplias. El faraón está dispuesto a conceder algo, pero es menos de lo que se le pide. Después de la cuarta plaga el diálogo se rompe; la cólera de Moisés cuando sale de la presencia del faraón dice bien que no ha conseguido lo que exige de parte de Yahvé. En cada caso la exigencia de Dios es comunicada por Moisés al faraón, pero en la primera y segunda plagas, el agua del Nilo convertida en sangre y las ranas, el daño no es considerable; este es mayor con las plagas de los tábanos y de los saltamontes. La verosimilitud en el contexto geográfico de Egipto caracteriza al conjunto. ¿Son simples fenómenos naturales? Para el autor son algo que sucede cuando y porque Yahvé interviene. Por ello es fundamental que sean anunciadas, que ocurran cuando él quiere, que duren exactamente el tiempo que él señaló y terminen en el momento en que Moisés anuncia que ocurrirá. Si sus consecuencias son cada vez más terribles (ver 10,7.17), si el faraón está dispuesto a conceder cada vez un poco más, lo concedido no es suficiente para que los israelitas se puedan ir. ¿Será que Dios no es capaz de lograr lo que quiere? No, él po-

dría a la primera haber hecho algo que fuera suficiente para que los israelitas salieran de Egipto, pero respeta la libertad humana, la del faraón en este caso. Solo cuando las cuatro intervenciones no han logrado todavía lo que Yahvé se propone y el faraón parece estar dispuesto a no ceder un ápice más, queda despejado el terreno para la intervención definitiva.

2) El Jehovista retoma los relatos yahvistas, pero los amplía y crea algunos más. En él tenemos el relato de seis plagas (sin contar la definitiva). Los relatos añadidos son 9,1-7 y 13-35, aunque algunos elementos fueran añadidos por el redactor final. L. Schmidt le atribuiría la mención esporádica de Aarón al lado de Moisés, aunque el dato no parece tan seguro. Si lo fuera, ¿por qué no los menciona siempre conjuntamente en los relatos propios? Más claro parece el hecho de que intervenga el bastón de Moisés, si es él quien lo mencionaba antes (4,1-5,17). La diferencia principal entre el Jehovista y J está en que, mientras este hace intervenir a Moisés para anunciar al faraón lo que Yahvé (y solo él) hace, en el Jehovista recibe el encargo de producir el signo en turno mediante su bastón. El bastón sirve no solo para el signo ante los israelitas de 4,2-5,30, como ya dejaba entender 4,17. El relato de las plagas del Jehovista se caracteriza por dos aspectos: 1) el fenómeno sobrepasa toda comparación (9,3.18.24; 10,14), pero los israelitas no se ven afectados (8,18s; 9,4.6-7.26); 2) todo se ordena al reconocimiento de Yahvé por el faraón (7,17; 8,6.18; 9,29); el presupuesto son sus palabras negándose a reconocerlo (5,2).

3) La escuela sacerdotal compone un ciclo de cinco signos con una estructura similar (7,8-13; 7,19-22; 8,1-3; 8,11-14; 9,8-12). Yahvé habla a Moisés, o a él y Aarón, diciéndole lo que debe comunicar al faraón y señalándole el signo que Aarón debe realizar mediante su bastón. Dicho y hecho: a continuación se indica la ejecución puntual de lo ordenado. Intervienen entonces los magos de Egipto. En los tres primeros casos repiten el prodigio (7,11-12; 7,22; 8,3), en el cuarto ya no pueden (8,14s) y en el último ni siquiera logran presentarse ante el faraón (9,11) porque han sido afectados por la plaga de las úlceras. Las consecuencias pueden ser graves, pero lo más característico está en que esos signos manifiestan un poder que sobrepasa lo que los hombres pueden hacer. Moisés y Aarón no son los autores de tales signos y el hecho de que ocurran debería mover al faraón a reconocer que el poder de Dios los acompaña, pues solo él es capaz de hacer lo que los hombres no pueden. Pero el fin a que se destinan todavía no se logra. Ello se debe a la obstinación en no dejar partir a los israelitas por parte de Faraón (11,10). Por eso todavía quedamos en espera del signo decisivo.

4) La última redacción elabora un relato de nueve plagas sin resultado a partir de los dos ci-

clos, el yahvista-jehovista y el sacerdotal. Según los casos, la redacción final utiliza el relato de uno u otro ciclo, reúne los elementos cuando tienen en común una plaga, reduce el primer signo sacerdotal a un preliminar del conjunto y crea alguna plaga, aunque no todos sus elementos sean nuevos. Ese conjunto de plagas no es informe, pues obedece a un criterio de organización: hay dos grupos, de seis y tres. En el primer grupo las plagas van por pares: las dos primeras son producidas por el bastón de Aarón y se relacionan con el agua del Nilo; en las dos siguientes intervienen los mosquitos y los tábanos; la quinta y la sexta afectan más claramente a los vivientes, sea que mueran los ganados o que las personas sufran las úlceras. El grupo final de tres plagas no parece estar organizado de una manera particular, pero sí parece importante el número. Tan es así que la novena plaga es creación propia, aunque para ello se desplazaron algunos elementos yahvistas. No estamos al final, pero nos acercamos a él. Lo tocante a la acción de Dios para obligar al faraón a dejar libres a los israelitas nos lo dice: mientras en las seis primeras plagas solo en un caso se dice que Dios endurece el corazón del faraón, en la última (9,12), esta idea aparece dos veces en las tres últimas.

El relato de las plagas de Egipto fue como bola de nieve que creció a través del tiempo. Se desprende de la forma en que las mencionan otros textos bíblicos, principalmente los Salmos 78 y 105-106 y Sabiduría. En Sab, por solo hablar de este libro, no importa contar tal plaga por sí misma, sino notar la diferencia entre lo que Dios hizo a favor de los israelitas y la forma en que castigó a quienes se oponían a su voluntad; el faraón y los egipcios son el prototipo de estos últimos y por ello se habla de las plagas que Dios les mandó. Los datos sobre el éxodo y algunas de las plagas ocupan un lugar importante en el desarrollo de la tercera parte del libro (10,15-11,20 y 16,1-18,25); el relato se prolonga con el milagro del mar (19,1-12). Es fácil constatar que se dan por sucedidas cosas de las que no habla el Éx.

Se deben añadir algunos datos sobre el endurecimiento (del corazón) del faraón porque valen para el conjunto. Notamos que, fuera de enunciados generales en el sentido de que el faraón no escuchará lo que se le diga y no dejará salir de Egipto a los israelitas, el tema era enunciado por P (7,3). Pero lo que Dios declara que hará es lo que hace el faraón: no quiere escuchar, sea lo que se prevé que sucederá (7,4) o lo que se constata como sucedido desde la primera vez que Moisés interviene ante él para exigir que deje partir a los israelitas (5,1-6,1). En el relato de las plagas (incluyendo 7,8-13) las más de las veces es la actitud del faraón (7,13.22; 8,11.15.27; 9,7.34s); solamente a veces se debe a la intervención de Dios (9,12; 10,20.27).

El endurecimiento del corazón puede expresarse de varias formas, pero, como señalamos a propósito de 3,18-20, el relato del Éx utiliza dos verbos. Más allá de la equivalencia que se les dé en una traducción, importan sus implicaciones. La actitud es la obstinación de quien no hace caso a las llamadas de atención que Dios le dirige. El faraón es el prototipo del obstinado que no quiere escuchar la voz de Dios: no quiere saber nada de lo que Dios le comunica ni hace caso de sus exigencias.

¿Qué decir cuando Dios mismo endurece el corazón del faraón? ¿No será afirmar que predestina al mal? Dos cosas se oponen a tal conclusión. Primero, no es raro que el AT atribuya a Dios lo que es resultado de la acción humana; esta no sería la excepción. Además, una afirmación como la de 1 Tim 2,4, «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad», nos permite afirmar que Dios ofrece a cada hombre los medios para su salvación. Los resultados negativos son fruto de la oposición sistemática al designio de Dios en cuanto se conoce. No podemos decir que alguien sea malo porque Dios lo quiera; si alguien lo es, es porque él mismo dirige sus pasos por mal camino y porque no corrige el rumbo. El endurecimiento del faraón hace de él el prototipo del enemigo de Dios; las tradiciones bíblicas, mediante las relecturas del Éx, incluso en otras obras, parecen complacerse en poner lo más que se pueda. No importa saber cómo fue el faraón, sino subrayar su oposición a la liberación del pueblo de Dios. Por eso el Señor utilizó contra Egipto su arsenal de plagas. Decir que envió contra Egipto tales plagas es glorificarlo por lo que hizo en favor de su pueblo. El endurecimiento del corazón del faraón no es la enseñanza más importante. Esta se encuentra en la certeza de que Dios actuó en favor de su pueblo y lo liberó. En momentos de prueba, como el exilio en Babilonia, lo que se cuenta sobre el pasado es motivo de esperanza.

Primera plaga: el agua convertida en sangre (7,14-25). El relato es complejo: el núcleo de J (14-18 y 23-25) fue ampliado por el Jehovista con adiciones en 15-17 y añadiendo 20-21a. La redacción final integra el relato sacerdotal (19, 21b y 22).

Según J, Moisés, por orden de Yahvé, debe encontrar al faraón en un momento («mañana por la mañana») y lugar (a orillas del Nilo) precisos. Le debe manifestar la exigencia de dejar que los israelitas vayan a rendirle culto en el desierto. El anuncio amenaza al faraón si no concede lo que se le exige: las aguas del Nilo se convertirán en sangre, no se podrán beber y los peces del río morirán. El faraón no se deja impresionar, se desentiende de la amenaza y se vuelve por su camino. Las consecuencias de la plaga duran una semana y los egipcios tienen que arreglárselas cavando

a distancia del río para que el agua llegue filtrada y pueda beberse.

Los datos del Jehovista amplían el relato. Es de notar el papel del bastón de Moisés (14,17,19; ver 4,2-4). La plaga tiene por finalidad obligar al faraón a reconocer a Yahvé (17a). Además, aunque buena parte del relato solo hace intervenir a Moisés, en la realización Aarón está al lado de Moisés; se ponderan los efectos de la transformación del Nilo en sangre (20-21a).

En P, si los magos repiten el prodigio a continuación de lo que realiza el bastón de Aarón, las consecuencias no tienen importancia o no dura el prodigio. Lo importante es solo que ocurra la transformación. Pero se prosigue en forma ascendente el ponderar las consecuencias: ya no es solo el Nilo el que se transforma en sangre; eso ocurre con todas las aguas de Egipto. P procede por enumeración y habla de canales y ríos, manantiales y depósitos de agua.

Segunda plaga: las ranas (7,26-8,11). También es un relato complejo. Los elementos yahvistas (lo esencial de 7,26-27,29 y 8,4-11) fueron ampliados por el Jehovista. Es él quien pondera lo que ocurre en 7,28 y, posiblemente, menciona a Aarón junto con Moisés (8,4,8). Amén de otras adiciones significativas, lo que ocurre manifestará la incomparabilidad de Yahvé (8,6b), relacionada con el tema del reconocimiento. La disposición del todo por la redacción final deja la variante de P, o su parte principal, como bloque aislado (8,1-3); solo su conclusión (8,11b) se relega al final. Algunos elementos pueden deberse a la redacción final.

El relato yahvista no especifica las circunstancias de tiempo y lugar, pero comienza con la orden de Yahvé a Moisés de presentarse al faraón para hacerle saber la exigencia de dejar salir a los israelitas de su país. De no escuchar tal petición, el país se llenará de ranas y estas invadirán hasta el lecho del faraón. Podemos suponer que Moisés ejecuta lo ordenado por Yahvé, aunque ocupa su lugar el relato sacerdotal. El relato continúa cuando el faraón hace venir a Moisés y le pide que suplique para que se retiren las ranas. (La formulación ha cambiado en el v. 4 porque se introduce a Aarón a partir de aquí.) Para que no haya duda de que es Yahvé quien actúa, Moisés dice al faraón que puede señalar el momento en que elevará su súplica y, una vez que deja al faraón, no deja de pedírselo al Señor. Entonces mueren las ranas, pero no por eso cambian las cosas: desaparecida la plaga, el faraón vuelve a las andadas. También ahora lo ocurrido queda sin consecuencias para la liberación del pueblo.

La ampliación del Jehovista no es considerable materialmente hablando. Pero es de notar cómo se ponderan los efectos de la plaga (7,28) y se enumera aquello en que se verán los efectos de la desaparición de la plaga (8,5b y 7b). También menciona a Aarón al lado de

Moisés (8,4.8) e introduce una variante del tema del reconocimiento, la de la incomparabilidad de Yahvé (8,6b).

Si 8,1-3.11b son el tercer signo de P y la plaga aparece cuando Aarón, por orden de Moisés, extiende su brazo con su bastón, lo más característico está en explicitar el origen de las ranas: Aarón extiende su brazo sobre canales, ríos y lagunas. Es la tercera vez que los magos de Egipto pueden repetir el fenómeno a continuación de Moisés y Aarón. Lo importante no está en la duración de las consecuencias, sino en el fenómeno extraordinario.

Tercera plaga: los mosquitos (8,12-15). Es exclusiva de P y no es necesario insistir en los detalles, aunque pudiéramos esbozar una sonrisa cuando el autor parece afirmar que los mosquitos surgen espontáneamente del polvo de la tierra (12-13). P sigue un esquema que ya conocemos: los magos o hechiceros de Egipto intervienen después de Moisés y Aarón. Pero ocurre un cambio significativo: a diferencia de los tres signos anteriores, en que podían repetir el prodigio, ahora no lo consiguen. Su comentario en el sentido de que allí interviene Dios mismo («¡es el dedo de Dios!», o «de un dios») señala dónde está el poder que actúa en todo lo que realizan Moisés y Aarón: lo que ellos hacen no lo puede hacer un mortal. Se entiende sin dificultad que hablar de la «mano» es una manera de referirse a lo que ella hace o manifiesta; tratándose de Dios, la expresión es un antropomorfismo, un modo de hablar de Dios a la manera humana. Sabemos que Dios no es un ser corporal, a pesar de que los autores bíblicos se sirven espontáneamente de expresiones que nombran miembros, como la «mano», el «rostro» y el «corazón», o acciones, como «ver» y «escuchar», que supondrían órganos corporales. La expresión «dedo de Dios» parece depender de tradiciones egipcias. Como cada vez que interviene en los relatos de las plagas, P subraya el endurecimiento del faraón.

Cuarta plaga: los tábanos (8,16-28). La extensión indica la complejidad del relato. Su fondo es de J; es su tercera plaga. La narración fue ampliada principalmente mediante la adición de los vv. 18-19 por el Jehovista. Se añade a Aarón, pero no desde el principio; por eso en el v. 21 los verbos deben ponerse en plural.

Moisés recibe la orden de entrevistarse con el faraón para transmitirle la exigencia de Yahvé. El mensaje es el de siempre: permitir la salida del pueblo para que dé culto al Señor o prepararse para un castigo terrible. El castigo con que Yahvé amenaza esta vez consiste en una invasión de innumerables tábanos, que infestarán las casas de los egipcios o los campos donde se encuentren. No importa su número, sino el mal que producirán mediante sus picaduras. No se dice que el faraón no escuchará lo que se le comunica, pero su negativa es el presupuesto de la plaga. Las consecuencias

son tremendas (v. 20). El faraón, que no dijo esta boca es mía cuando oyó el anuncio, reacciona rápidamente y convoca a Moisés. Está dispuesto a conceder que puedan ofrecer culto a Yahvé en Egipto mismo, lo que no es exactamente la exigencia requerida. Moisés reafirma que es necesario que caminen tres días por el desierto y declara la imposibilidad de proceder de otro modo: el culto que practican es abominación para los egipcios y se expondrían a ser linchados sin previo juicio. No se da la razón profunda de ese eventual proceder por parte de los egipcios. Que lo exigido por Yahvé fuera un acto de culto ha sido una constante (7,16.26; 8,16); al principio (7,16) se precisó que debía hacerse en el desierto. Es la primera vez que se habla de hacer caminar tres días por el desierto.

Moisés no acepta que el culto a Yahvé se lleve a cabo en Egipto; su negativa hace que el faraón exprese la vaga promesa de dejarlos partir, a condición de que oren por él. La promesa es genérica: «Diles que sí, pero no les digas cuándo». A pesar de todo, Moisés promete que dirigirá al Señor su oración y al día siguiente desaparecerán los tábanos. Al retirarse, hace una llamada de atención al faraón: no debe burlarse prometiendo lo que no cumple. Por lo sucedido hasta ahora, la llamada de atención era justificada. Pero tampoco ahora ocurrirá nada: una vez que la plaga cesa, el faraón olvida lo que estaba dispuesto a conceder.

Lo añadido por el Jehovista es limitado. Aunque el cambio tampoco es sistemático, se notará la presencia de Aarón al lado de Moisés en el v. 21. Mayor importancia tiene la adición de los vv. 18s. A partir de este momento, a propósito de las plagas cuyas consecuencias son más temibles, será una constante en sus relatos señalar que Yahvé hace una distinción entre los egipcios y los israelitas; los primeros sufren la plaga en turno, pero esta no causa daño a los israelitas. En las dos primeras no había tal anotación posiblemente porque las consecuencias eran limitadas, si solo se transformaba el Nilo en sangre o había muchas ranas. Algo muy diferente ocurre cuando intervienen los tábanos.

Quinta plaga: la muerte de los ganados (9,1-7). Es uno de los relatos agregados por el Jehovista, aunque sigue el modelo de J. Aunque algún dato fue añadido, sobre todo la enumeración de tres, su perspectiva es evidente: subraya que la plaga no afecta a los ganados de los israelitas (4 y 5b-6). Negativamente, no tenemos la constante de los relatos yahvistas, la vuelta de Moisés ante el faraón para poner fin a la plaga.

La plaga que Moisés anuncia al faraón como castigo si no consiente que los israelitas vayan a rendir culto a Yahvé consiste en la muerte de los ganados. Que manifieste el poder de Yahvé, lo dice la expresión concreta, an-

tropomórfica, que habla de su «mano». Ya para los tábanos (8,18s) se había anotado que la plaga no afectaría a los israelitas y aquí es lo que más se recalca: los ganados de los hebreos no morirán como los de los egipcios. Los ganados perecerán mediante una peste terrible. Si, según el anuncio, la peste vendrá al día siguiente de la entrevista de Moisés con el faraón, su resultado se puede sugerir brevemente: Dios la ejecuta en el momento señalado; la consecuencia es la muerte de todos los ganados de Egipto. Como en el anuncio, también se subrayará en el momento de constatar los resultados que la peste no tiene consecuencias para los ganados de los israelitas. El contraste no puede ser más patente: mueren todos los ganados de los egipcios y ni una sola res de los israelitas. Pero el resultado para la liberación de los israelitas es nulo: el corazón del faraón se endurece y no hace caso, no toma en cuenta la advertencia que, de suyo, debía «leer» en el resultado diverso de la plaga.

Sexta plaga: las úlceras de las personas (9,8-12). El relato de la plaga de las úlceras es de P. Según costumbre, Moisés y Aarón deben presentarse ante el faraón. No le presentan una exigencia, la liberación de los israelitas; realizan un signo porque no los deja partir. Para presentarse, deben haber previsto el medio para realizar el signo: Moisés llevará un puñado de hollín de horno; arrojado al viento, se convierte en polvo fino. Al tocarlos, produce úlceras en hombres y ganados; las úlceras segregaban pus.

En los tres signos iniciales de P, los magos realizaban lo mismo después de Moisés. Cuando los mosquitos, el intento les falla. Ahora ni siquiera pueden presentarse ante el faraón: como todos los egipcios, también están llenos de llagas. La gradación dice a quiénes ayuda Dios, que todo lo puede. ¿Cederá ahora el faraón? No; como para hacer inclusión con el anuncio inicial (7,3) se afirma que el endurecimiento del corazón del faraón es obra de Dios. No estamos al final; falta aún el signo decisivo.

Séptima plaga: la granizada (9,13-35). La extensión es signo de la complejidad; no es debida a la acumulación de datos a partir de J, que no interviene. Conforme nos acercamos al final, el autor del relato de base, el Jehovista, se detiene en detalles y se amplía su relato. Una adición sería hablar de rayos y truenos (vv. 23s, 28s y 33s) y no solo de granizada. También podría haberla en el v. 16: el tema del reconocimiento, característico del Jehovista, fue enunciado en 14b y no era necesario repetirlo.

Moisés recibe de Yahvé el encargo de presentarse a la mañana del día siguiente ante el faraón. Él debe exigirle que deje salir a su pueblo y anunciarle una nueva plaga si rechaza esa exigencia. En la expresión del v. 14 la amenaza parece exagerada («esta vez voy a man-

dar todas mis plagas contra ti»): no vienen juntas todas ni es la última. Si «sobre advertencia no hay engaño», que la plaga tenga consecuencias poco envidiables lo dice la enumeración de los afectados: «contra ti, tus siervos y tu pueblo». Yahvé explica al faraón que hasta ahora ha actuado con moderación; solo por eso la consecuencia no ha sido la aniquilación. Dios ha permitido al faraón seguir en vida para que por fin reconozca su poder único, poder que ha realizado todo lo ocurrido y lo que está por venir y que debe ser proclamado en toda la tierra.

Pero la resistencia del faraón motiva la nueva manifestación del poder de Dios. Como otras veces, se anuncia qué ocurrirá; el momento preciso forma parte de las circunstancias que permitirían percibir el origen de ese mal. Entre las características de la granizada, está su incomparabilidad: no ha habido nada semejante «desde la fundación de Egipto». Pero, si la granizada será terrible, el anuncio indica el modo de escapar a sus efectos: perecerán los ganados y las personas que se encuentren a campo abierto, pero los que permanezcan bajo techo se librarán. Cuando se indica lo que ocurre en espera de la plaga, la expresión se hace en plural para los que tomaron en serio el anuncio y en singular para quienes no lo hicieron; eso parece indicar que los segundos fueron los menos (ver Gn 12,2 a propósito de la bendición o maldición en Abraham, aunque la traducción puede nivelar la expresión hebrea).

La plaga viene en el momento señalado, cuando Moisés, por orden de Yahvé, extiende su brazo con su bastón hacia el cielo. Los efectos probablemente se ampliaron, pues en 23s se habla de relámpagos y truenos y no solo de la granizada, constante del relato. Ponderar que no se había visto nada semejante desde que Egipto llegó a ser nación (v. 24) recuerda lo dicho en el anuncio (v. 18). Si tal fue la granizada, es lógico pensar que sus efectos hayan sido los señalados, no solo para hombres y ganados, sino para la vegetación. La explicación de los vv. 31s parece una glosa erudita en función de la plaga de las langostas. La región de Gosen, donde habitaban los israelitas, queda libre de la plaga.

El faraón convoca entonces a Moisés para decirle que ya basta de granizada, que supliquen al Señor para que termine. Está dispuesto a dejarlos partir. Moisés le responde que, en el momento en que abandone su presencia, elevará sus manos a Yahvé y la plaga terminará. Si así ocurre, eso debiera llevar al faraón a reconocer el poder universal de quien lo castiga. Aquí (v. 29, fin), en efecto, «tierra» debe entenderse como totalidad, aunque no se enumeran sus partes (ver Dt 10,14 y 1 Re 8,27). Pero Moisés no entra en el juego de quien no reconoce verdaderamente ese poder: sabe que la petición, a pesar de la aparente confesión

del propio pecado (v. 27), no nace del temor a Yahvé, a quien se debería confesar como verdadero Dios. Moisés sale de su presencia, eleva sus manos al Señor y cesa la granizada. Pero también sucede que el faraón se obstina y persiste en no dejar que los israelitas salgan de su país. El efecto de la tremenda granizada habrá sido nulo.

Octava plaga: las langostas (10,1-20). Antes de la décima plaga, es el último relato de J, pero fue modificado a doble título: fue ampliado por el Jehovista y redactores posteriores y parte del difícil diálogo de Moisés con el faraón, que culmina en el enojo de Moisés al salir de su presencia, fue desplazado. Las adiciones son importantes desde el principio; el relato de J comprendería los vv. 1a.3-5a.6b-11.13ab.15 (con un añadido en medio) y 16-19. Aarón se añadió en los vv. 3.8.19 y eso obligó a cambiar los verbos al plural en parte del relato. Parte del relato yahvista (vv. 24-26 y 11,8b) fue desplazado cuando el redactor final construyó el relato de la novena plaga o reorganizó el anuncio de la décima. El Jehovista amplía el relato (1b, 5b, parte media de 15, mención del bastón de Moisés en 13a). La redacción final y a otras redacciones tardías intervienen en 2.6.12.13b-14 y 20.

Moisés recibe la orden de presentarse al faraón. Lo que Dios le dice que ha hecho (endurecer el corazón del faraón y la posibilidad de sacar la lección de los hechos al contarlos a las generaciones venideras) no pertenecería al relato primitivo. Moisés va ante el faraón, acompañado de Aarón en el texto actual. Le habla comenzando por una pregunta, verdadera acusación: no ha querido hasta ahora humillarse ante Yahvé. Es juzgar del interior de la persona, aunque sea por sus obras o por el resultado que tienen, pero lo hace Dios y es probable que el faraón se ha negado repetidamente a dejar partir a los israelitas. No quiere entender que su actitud está llevando a su país a la ruina. Por eso se le amenaza con las langostas: vendrán al día siguiente en tal número que hasta impedirán ver el suelo. El faraón se aviene a dar una respuesta que parece positiva. «¿Quieren ir a dar culto a su Dios? Vayan, pero...». Sí, en ese «pero» está toda la diferencia entre lo que se le pide y lo que está dispuesto a conceder. Para él está por demás precisar que no irán todos; los que se quedan son garantía del regreso de los que parten.

Moisés le responde que tienen que ir todos, que deben llevar consigo a los pequeños, a los ancianos e incluso sus ganados. Esa respuesta no satisface al faraón y lo dice: el acto de culto, la peregrinación en honor de Yahvé, es solo el pretexto para irse de Egipto. Sus palabras suenan a ultimátum: van solo los varones o no pueden ir. Y esa es la mayor concesión que está dispuesto a hacer, como lo muestra el que echara a Moisés (y Aarón) de su presencia.

Sigue la instrucción a Moisés sobre lo que debe hacer (v. 12). Parece no haber acuerdo con el anuncio (v. 4): en J es importante que la plaga ocurra en un momento preestablecido; es, además, obra de Yahvé y de él solo. Aquí es el brazo extendido de Moisés, incluso con el bastón en su mano (v. 13a), lo que produce instantáneamente la plaga, que no ocurre entonces «mañana por la mañana». El relato antiguo subraya que Yahvé hace venir las langostas mediante el viento del este (viento solano o del desierto), modo de actuar que se repetirá al cambiar el mar para que perezcan los egipcios (14,21 y 27). Que Dios se asocie o no la acción de los hombres y elementos, lo importante es que él actúa para hacer lo que quiere y cuando quiere. La invasión de las langostas cubre todo el país; no deja nada a su paso (nada, se añade, de lo que había quedado cuando la granizada). Que las consecuencias fueran desastrosas, si arrasan con todo lo necesario para la vida del hombre (y de los ganados, indispensables para ella), es algo que se pasa de todo comentario.

Obligado por lo sucedido, el faraón convoca a Moisés. Confiesa su pecado contra Yahvé y contra quien habla en su nombre; está dispuesto a corregir las consecuencias de su pecado, si quiere perdonarlo. Importa sobre todo que desaparezca la plaga, esa «muerte». Moisés se deja convencer, suplica a Yahvé y él se encarga de hacer que las langostas perezcan en el mar de los Juncos, llevándolas mediante un viento que sopla del mar (Mediterráneo). El relato de J queda cortado aquí; una sección se desplaza y formará parte del relato de la novena plaga. La redacción final tuvo que añadir el estribillo para que la narración concluyera con el endurecimiento del corazón del faraón. Lo desplazado es parte del tira y afloja entre Moisés y el faraón. Allí ocurrirá la ruptura del diálogo, presupuesto de la plaga decisiva, la muerte de los primogénitos.

Novena plaga: las tinieblas (10,21-29). La plaga de las tinieblas es creación del redactor final, pero desplaza los vv. 24-26, procedentes de J. Incluso así la constatación de la ruptura total del diálogo se expresa en otros términos, ya que la última frase de J quedará fuera de contexto, pues se encuentra en el anuncio de la última plaga.

El anuncio y realización de la novena plaga, consistente en una tiniebla total que obliga a la inmovilidad, se relata en forma breve. Ni siquiera tenemos la orden de anunciar al faraón lo que va a ocurrir. La orden que Moisés recibe de Yahvé consiste en producir de inmediato la oscuridad extendiendo su brazo. Moisés ejecuta la orden. El narrador sigue al Jehovista cuando anota que los israelitas no fueron afectados por la oscuridad. El fragmento desplazado de J nos informa de que Moisés fue convocado por el faraón. Ahora se dice dis-

puesto a dejar que vayan todos a dar culto a Yahvé; solo tienen que dejar sus ganados como garantía de su regreso. Moisés responde que entonces tendría que darles los animales necesarios para sus sacrificios. Incluso parece retractarse de expresar tal posibilidad, pues añade que deben partir todos y llevando sus ganados. La razón es que no saben de antemano qué sacrificios o cuántos les exigirá Yahvé una vez que lleguen al lugar. El faraón no accede a la última exigencia: lo dice J en la frase que resume el estado de ánimo de Moisés al dejar la presencia del faraón, frase desplazada (11,8b). En el relato actual tenemos otra conclusión, la del endurecimiento de su corazón, atribuido a Yahvé, no la advertencia para que no vuelva a presentarse o se atenga a las consecuencias. Esta conclusión retoma y amplía lo que J decía. Si bien se miran las cosas, una cosa es la amenaza del faraón y otra constatar que Moisés, al no lograr el resultado esperado, sale enojado de la presencia del faraón.

3. *La Pascua, la décima plaga y la liberación* (11,1-13,16)

Anuncio de la décima plaga (11,1-10). El cap. 11 es complejo. Una frase, desplazada, sería de J (v. 8b). El anuncio de la décima plaga, la muerte los egipcios, nos llega en las versiones del Jehovista (vv. 1 y 4-8a) y de P (vv. 9-10). Como en 3,21s, el anuncio del despojo de los egipcios (v. 2s) pertenece a una redacción tardía, tal vez a la redacción final del ciclo de las plagas.

El anuncio de la décima plaga en el Jehovista es explícito. Dios intervendrá una vez más; su intervención será decisiva para que los israelitas salgan de Egipto. Tan apabullante será su intervención, que el faraón los dejará partir, los expulsará y hasta tendrá que suplicar a Moisés que salgan de su país, tanto él como el pueblo. Respecto del acontecimiento, Yahvé señala a Moisés que pasará por Egipto y que morirán los primogénitos de los egipcios, tanto de las personas como de los animales domésticos. No habrá excepción; lo dice el hecho de nombrar los extremos de la escala social, el primogénito del faraón que ocupa el trono y el de la esclava que muele. El resultado es previsible: se hará duelo con alaridos tales que nunca los hubo o habrá. Ya en algunas plagas anteriores se ha dicho que será algo nunca visto, como también se afirmó que la plaga no tiene consecuencias para los israelitas. Para obtener ese resultado, los israelitas deben tomar precauciones.

El anuncio en P no es tan explícito: la instrucción de Yahvé a Moisés dice que aún es necesario que se multipliquen sus prodigios en Egipto para que se logre la liberación (9). Lo que se añade (10) es una mirada retrospectiva:

hasta ahora no se ha obtenido el resultado esperado, a pesar de los prodigios realizados por orden de Yahvé.

Una pregunta a partir del texto: ¿qué tan decisiva es la plaga? La muerte de los primogénitos permite que los israelitas salgan de Egipto, pero no será la última intervención de Yahvé para conseguir la liberación: nada habría pasado si los hubieran obligado a regresar (14,5). Lo decisivo será el «milagro del mar». Otra cosa sería saber si hubo tradiciones que atribuyan respectivamente a la décima plaga y al milagro del mar el carácter de intervención definitiva.

La Pascua, la décima plaga y la liberación (11,1-13,16). La narración es reducida (12,29-42 y 51) y el primer conjunto de leyes del Pentateuco (12,1-28 y 12,43-13,16) es más amplio. La razón para juntar el relato de la muerte de los primogénitos con esas leyes es obvia: el texto establece una relación directa entre la celebración de la Pascua y la décima plaga. Eso explica que tengamos aquí la legislación sobre la Pascua. Además, tardíamente Pascua y semana de los panes ácidos formaron un único ciclo festivo. Por ello las leyes sobre la semana de los panes ácidos se añaden a las de la Pascua. Por último, si la décima plaga consiste en la muerte de los primogénitos, por asociación de ideas se introduce el rescate de los primogénitos.

El relato y la legislación se formaron por etapas. La narración de la décima plaga y de sus consecuencias recoge elementos de J, sobre todo en los vv. 29-34 y 39, pero su relato fue ampliado por el Jehovista. Signo de ello es que unos datos corresponden al anuncio de 11,1.4-8a; además, el v. 31 menciona a Aarón al lado de Moisés. Los elementos de la P (vv. 37s.40-42.51) se interesan por cifras y datos de cronología relativa: P precisa la duración de la estancia en Egipto, el número de los que salen, etc. Más recientes serían los vv. 35s sobre el despojo de los egipcios (3,21s; 11,2s).

Lo que, simplificando, describíamos como un conjunto de leyes sobre la Pascua, la semana de los panes ácidos y el rescate de los primogénitos, se puede subdividir en dos apartados: pasajes legales en sentido estricto (12,1-20, con su conclusión en 28.21-23, del que 27b sería conclusión, y 43-50) y textos parenéticos en torno a esas leyes (12,24-27a y 13,3-16).

Celebración de la Pascua (12,1-14). La legislación sobre la Pascua de P es detallista; es lo propio de una «instrucción sacerdotal». Se celebra después de la primera luna llena de primavera. Estamos en el primer mes del año, llamado Abib en el calendario antiguo: después del exilio babilónico ese mes se llama Nisán y el año comienza en otoño. El discurso de Yahvé describe los pasos de la celebración. Todo comienza el 10 del mes, cuando el jefe de familia escoge la res que se inmolará para su fa-

milia (eventualmente, si la familia es pequeña, junto con sus vecinos). La res puede ser un cordero o un cabrito de un año sin defecto; se excluye el ganado mayor (permitido por Dt 16,2).

La res se guarda hasta el 14, cuando se inmoló al atardecer (la expresión bíblica designa el momento entre la puesta del sol y la completa oscuridad). Al inmolarla se recoge la sangre y con ella se rocían las jambas y el dintel de la puerta principal de la casa, lo que está relacionado con lo que ocurrirá esa noche. La cena pascual tiene lugar durante la noche. La víctima se come asada al fuego, no cocida o preparada de otra manera; se acompaña de panes ácidos y hierbas amargas. Tal vez la mención de los panes ácidos en el ritual de la Pascua da lugar a la coordinación de Pascua y Ácidos. Nada quedará para el día siguiente; lo que sobre se quemará en el fuego.

El cordero sacrificado, a pesar de la hora, se come con las sandalias puestas, el cinturón ceñido y el bastón en la mano: hay que estar dispuestos a partir. Allí se reflejaría el carácter primitivo de la Pascua como sacrificio de pastores trashumantes, pero en P eso está relacionado con la celebración en el momento en que ocurrirán la muerte de los primogénitos y la liberación. El Señor va a pasar; su paso tendrá consecuencias terribles para los egipcios, para los primogénitos de hombres y ganados. Su paso es un castigo: hará justicia, castigando incluso a los dioses de los egipcios, por lo que los israelitas han sufrido en ese país. No se precisa la naturaleza de la plaga, pero su consecuencia es la muerte de los primogénitos. Aunque se habla de exterminio (v. 13), el agente es Yahvé y solo algún pasaje habla del «Exterminador», en apariencia distinto de Yahvé. Los israelitas no estarán expuestos: la sangre de la víctima con que rociaron las entradas de sus casas les servirá de señal. Al ser reconocidos, nada ocurrirá con sus primogénitos.

La Pascua de la salida de Egipto es la primera, pero no la última: esa fiesta en honor de Yahvé será un «memorial» y una Ley perpetua. Por eso se celebrará cada año, sin duda eliminando cuanto tenía que ver con el momento de su primera celebración en Egipto. La noción bíblica de «memorial» es muy rica: el «Hagan esto en memoria mía» de Jesús en la última cena (ver Lc 22,19; 1 Cor 11,24s) es la culminación. El término está relacionado con la memoria, pero hay más que el recuerdo que hacemos del hecho pasado, sea personal o conocido de otro modo. Recordamos algo, pero también hay una misteriosa presencia del acto salvífico de Dios. Aunque el hecho pasado es único e irrepetible, nos seguimos beneficiando de sus consecuencias salvíficas. Por ello se celebraba cada año la Pascua; por ello, en su nombre, se pronuncian las palabras de Jesús en la última cena y participamos de lo que es por excelencia el «sacramento de nuestra fe».

Los panes ácidos (12,15-20). Con el sacrificio pascual comenzaba una semana en la que se comían panes sin levadura. En su origen esa semana era parte de un ciclo agrícola, aunque luego se explicó su origen como resultado de la prisa con que se debió salir de Egipto: el apremio fue tal, que se tomó la masa preparada sin darle tiempo a fermentar.

P da también ahora indicaciones precisas sobre la manera de proceder. Si durante una semana hay que comer panes sin levadura, si la infracción acarrea la exclusión del pueblo de Dios, no se debe guardar nada que produzca la levadura. ¿Una semana en sentido estricto u ocho días? Hay cierta imprecisión: por un lado se habla de siete días exactos, pero al expresarse en términos de fechas se dice que dura del día 14 al 21 del mes. Ahora bien, es determinante el momento de la celebración de la cena pascual; con ella comienza la semana de los panes sin levadura. Pero la Pascua se celebra al comienzo del 15 (para los antiguos israelitas el día comenzaba con la puesta del sol). Propiamente hablando, por tanto, la semana de los panes ácidos va del día 15 al 21. Durante toda la semana hay que abstenerse de los trabajos ordinarios, serviles; solo está permitido lo estrictamente necesario, por ejemplo, la preparación de los alimentos.

Si la celebración consiste en abstenerse de pan fermentado y de trabajar, la razón de ser está en que es el «memorial» de la liberación, de la salida de Egipto. Por ella esa semana debe comenzarse y terminarse con la participación en una asamblea sagrada. El texto no dice dónde o cómo se celebra la reunión sagrada; las leyes sobre la celebración de las fiestas de Israel precisarán que se debe ir en peregrinación a un templo de Yahvé, si no al templo único de Jerusalén.

Otras normas sobre la Pascua (12,21-27). Posiblemente los vv. 21-23 son una legislación más antigua, aunque el breve pasaje sigue las normas detalladas de P.

La orden de Moisés sobre la celebración de la Pascua está relacionada con la circunstancia precisa (vv. 21-23). Yahvé pasará aquella noche para herir a los egipcios (no se precisa que los afectados sean solo los primogénitos), pero el rito de la Pascua evita a los israelitas las consecuencias de ese «paso». La instrucción a los ancianos señala al pueblo lo que debe hacer: cada familia escogerá una res de ganado menor y sacrificar la Pascua. No se detalla, como si tal sacrificio fuera conocido; solo se insiste en que se recoja la sangre, que se usará para rociar el dintel y las jambas de la puerta (como en el v. 7, aunque con un verbo distinto) con un ramo de hisopo. Algo que no afirmaba P es que los israelitas no deben salir de sus casas durante esa noche.

Los vv. 24s, más recientes, precisan que la orden de Moisés no vale solo para la salida de

Egipto. Es Ley permanente para ellos y sus descendientes. La celebración continuará cuando lleguen a la Tierra prometida.

En 26-27a se instruye al padre de familia acerca de cómo debe inculcar a sus hijos el sentido del rito. En cuanto a la forma, la «catequesis» es comparable a las del capítulo siguiente sobre los ácidos y los primogénitos (vv. 8-10.14-16) y a otros pasajes bíblicos (Dt 6,20-25; Jos 4,6-7.21-24). Se habla de «catequesis etiológicas» para designar el género literario. En cada caso se señala al jefe de familia la respuesta que dará a su hijo cuando le pregunte el sentido de la celebración a la que asiste o de la ley que escucha. La respuesta del padre relaciona el rito (o el monumento de las piedras de Guilgal) con el acontecimiento pasado que es la razón de lo que se ve o escucha.

El niño pregunta la significación de la celebración de la Pascua. El padre explica el sentido del sacrificio: hay una relación indisoluble entre la celebración y el acontecimiento fundante de la liberación de Egipto. En efecto, cuando Yahvé pasó durante la noche para herir a los egipcios, los israelitas no tuvieron que lamentar su «paso», porque habían celebrado la Pascua. La etimología popular explica «Pascua» por «paso». La explicación del sentido de la fiesta no habla de la sangre en jambas y dintel. La «catequesis» sobre la Pascua, como luego las de los ácidos y primogénitos, relacionan la celebración con el acontecimiento pasado y subraya sus implicaciones como «memorial»; las expresa 13,8 a propósito de los panes ácidos. Un israelita puede estar a siglos del acontecimiento salvífico original, «en aquel día», pero puede afirmar con verdad que participa en la celebración por «lo que el Señor hizo por mí cuando salí de Egipto». La Pascua y los Ácidos, independientemente de saber si es original la correlación entre la décima plaga y la salida de Egipto, siguen un proceso de historización: son el «memorial» de lo que Dios hizo al intervenir en Egipto para que terminase la servidumbre y pudiese salir el pueblo liberado, que agradece la intervención de Yahvé como el acontecimiento salvífico por el que nace en la historia como pueblo. La correlación entre el hecho salvífico y la celebración da una dimensión insospechada al sacrificio de pastores de la Pascua, o a la práctica de agricultores en la semana de los panes sin levadura.

Se ha dicho que la Pascua tendría una prehistoria. Un indicio sería el rito de untar con la sangre del sacrificio las jambas y el dintel de la puerta. Ese tipo de sacrificio sería propio de pastores no sedentarizados, como habrían sido los antepasados de los israelitas. La Pascua sería un rito propiciatorio antes de iniciar, en primavera, cuando ha pasado el período de las lluvias, la migración anual en busca de pastos y agua para los ganados. Todavía se habla del paso del «Exterminador» (v. 23;

ver 13), aunque los textos relacionan su paso con la muerte de los primogénitos de los egipcios y hasta hay dualidad con el «paso» del Señor que castiga a los egipcios (12-13.29.42). La idea de un «Exterminador» estaría relacionada con creencias primitivas. El rito de la sangre tendría carácter propiciatorio: se conjura a los poderes adversos (al «Exterminador») para que no causen daño a las personas o a sus rebaños durante el tiempo de la trashumancia en busca de pastos, aunque actualmente se refiere a la muerte de los primogénitos.

En v. 27b y, menos claramente, en 28 se asienta la ejecución de lo ordenado por Yahvé. Que el v. 28 sea la conclusión de 1-20 parece claro: como en el v. 1 se mencionan juntos Moisés y Aarón. Menos aparente resulta la relación del v. 27b, pues lo que hace el pueblo, inclinarse y postrarse, sin duda ante el Señor, puede comprenderse como formando unidad con 28 o con lo que precede inmediatamente.

La décima plaga y la salida de Egipto (12,29-42). En plena noche ocurre la plaga decisiva: el Señor hace morir a los primogénitos de las personas y de los ganados. Aquí no se habla del «Exterminador»; la acción se atribuye a Dios. La manera de subrayar que mueren los primogénitos sin excepción, aunque comparable a la del Jehovista en 11,5, no es idéntica: en ambos casos el primer extremo es el primogénito del faraón, pero cambia el segundo, alternativamente el hijo de la molinera o el del preso de la cárcel. Por ello se puede discutir si la expresión se debe a él o si venía de J. Los efectos de lo ocurrido, los alaridos y el luto de los egipcios, son comprensibles, como también su temor de morir todos. La décima plaga es decisiva por permitir que los israelitas salgan de Egipto sin restricción alguna. El faraón ahora se dice dispuesto a dejar que salgan para hacer lo que pretendían, dar culto a Yahvé su Dios; pueden llevarse sus ganados. Los egipcios se suman al faraón y apresuran a los israelitas para que abandonen rápidamente el país, pues temen morir todos. Llegamos a la culminación del tira y afloja entre Moisés y el faraón de las plagas en J. Posiblemente también formaba parte de su relato la justificación de la práctica de abstenerse del pan con levadura: por la prisa para salir, la harina amasada no pudo fermentar; los israelitas, además, no tuvieron tiempo de tomar alimentos y debieron contentarse con panes hechos con aquella masa no fermentada (vv. 34 y 39).

Del despojo de los egipcios dijimos que parece complacerse en subrayar que los israelitas engañaron a los egipcios al pedirles objetos de valor y vestidos. Lo extorsionado a los egipcios servirá luego, sea para hacer el «becerro de oro» idolátrico (32,1-6) o para las ofrendas voluntarias en el momento de la construcción de la Tienda de la reunión (25,3-7; 35,4ss), aunque aquí la lista se alarga.

P subraya que la liberación es obra de Yahvé y saca las consecuencias prácticas para la noche de Pascua (v. 42), pero se interesa en precisar las coordenadas del acontecimiento: lugar, número de personas que salieron de Egipto, duración de la estancia allá. Es P, en efecto, quien indica el punto de partida, el Ramsés mencionado antes (1,11), y la dirección que toman los israelitas al salir de Egipto, pues se encaminan a Sukkot (14,20). Es el inicio del «itinerario»: como aquí, se señalarán luego los lugares en que acampan los israelitas. También da una idea del número de los que salieron de Egipto. La expresión del v. 37, «seiscientos mil hombres de a pie sin contar a los niños» (no se incluyen tampoco aquellos que aprovechan la ocasión y se suman a ellos, v. 38), implicaría que solo se cuentan los varones en edad de poder participar en la guerra y resulta exagerada. Lo es, no solo en términos de la posible valoración histórica del hecho, sino incluso a partir de los datos bíblicos: no es posible que las 70 personas iniciales (Gn 46,8-27; Éx 1,5) se multiplicaran en 430 años (v. 40) de modo que al término tengamos una población de 600.000 varones en edad de ser útiles en caso de guerra. Ya vimos que hay datos que hacen suponer un grupo humano más reducido, aunque la insistencia en la multiplicación permite subrayar el cumplimiento de la promesa de descendencia. La duración de la estancia en Egipto, por último, si habría sido de 430 años, no encuadra perfectamente con los datos iniciales del libro o con los de otros textos bíblicos. Según Gn 15,13, la duración habría sido de 400 años; incluso, a continuación, se habla solo de cuatro generaciones (v. 16).

A veces se ve una tensión entre el hecho de que el faraón dejara salir a los israelitas y la decisión de perseguirlos para volverlos a Egipto (14,5-9). Se han explicado las cosas recurriendo a la probable existencia de una doble tradición, la de un éxodo-huida y la de un éxodo-expulsión. El relato bíblico unificaría los elementos de la doble tradición. En el supuesto de un éxodo-huida, si los israelitas se habían escapado aprovechando la confusión provocada por la décima plaga, se comprende que se les persiga para hacerlos volver por la fuerza; la intervención divina decisiva será el milagro del mar, no la décima plaga. Por el contrario, no se explicaría que, si el faraón deja partir a los israelitas y los egipcios los apresuraban para que se fueran rápidamente, tan pronto cambiara de opinión el faraón y decidiera perseguirlos para hacerlos volver por la fuerza. Independientemente de saber si es o no justificada la hipótesis de la doble tradición, el relato actual atribuye la persecución a un cambio de actitud del faraón y de sus servidores: se arrepienten de haberlos dejado abandonar sus trabajos (14,5).

Normas complementarias sobre la Pascua (12,43-50). Más que repetición de normas so-

bre la Pascua, aunque hay datos conocidos (como no sacar nada de la casa donde se celebra la Pascua, v. 46), pues alguno es nuevo (no romper ningún hueso de la víctima, v. 46 y Nm 9,12, citado por Jn 19,36 a propósito del no romper las piernas a Jesús que ya había muerto), aquí tenemos la respuesta a una pregunta, que tal vez se planteaba sobre todo a consecuencia de la conquista babilónica y de la dispersión siguiente: ¿bajo qué condiciones puede un extranjero participar en la celebración de la Pascua? La norma general es precisa: ningún extranjero puede participar en la cena pascual (v. 43). Todo consiste entonces en saber qué se ha de entender por «extranjero». Si algo se aclara es mediante la equivalencia entre «extranjero» e incircunciso: ningún incircunciso puede participar en la cena pascual (v. 48). Si la circuncisión es norma obligatoria, es lógico concluir que una misma norma vale para todos (v. 49). No se habla del no israelita a secas, sino de quienes, como un jornalero o un residente, habitarían en medio de los israelitas. Partiendo del principio general, el texto bíblico establece que solo hay dos casos en que el no israelita puede ser admitido: el de los esclavos circuncidados que viven con sus amos (v. 44) y el del «residente» que se acepta a la circuncisión (v. 48). La conclusión subraya la exacta ejecución de esas normas por todos y establece, una vez más, la correlación entre la celebración de la Pascua por los israelitas y la intervención de Yahvé en Egipto para hacerlos salir.

Los primogénitos (13,1-2). Ya sabemos que se habla de los primogénitos gracias al principio de asociación: la décima plaga consistió en la muerte de los primogénitos de los hombres y de los ganados. Esta indicación lleva a hablar de los primogénitos de los israelitas o de sus ganados. El principio general a su propósito es que están consagrados a Yahvé: «todo primogénito es mío», dice Yahvé. Lo que no se dice son las consecuencias; se aclaran en los vv. 11-16 y en otros textos legales.

Los panes ácidos (13,3-10). El pasaje, como el siguiente, contiene expresiones de sabor deuteronomista, como la que usa la expresión «mano fuerte» para hablar del poder de Yahvé (vv. 3 y 9; ver 16); insiste en la legislación sobre la semana de los ácidos. La exigencia para el israelita es la conocida. Tal vez lo más característico está en subrayar que la celebración se debe practicar en la Tierra prometida, aunque ya los vv. 15-20 debían entenderse como norma permanente. Lo cierto es que se recalca la idea (v. 10). La instrucción relaciona la liberación y el rito: este es el «memorial» de quien recuerda lo hecho por el Señor en favor de los israelitas al liberarlos de la servidumbre egipcia. Con la intervención en su favor, Dios hizo posible que llegaran a la Tierra prometida, a la «tierra que mana leche y miel». Es lo que subraya la ins-

trucción del padre a su hijo; ya notamos la importancia del v. 8 a propósito del «memorial». A diferencia de 12,26-27a, se indica que instruir a su hijo será para el israelita «como señal en tu brazo y como recordatorio en tu frente», doble expresión que se repite para los primogénitos (v. 16). En Jos 4,6s, más en consonancia con el monumento de las piedras conmemorativas del paso del Jordán, se habla de una «señal» en medio del pueblo y de un memorial duradero; así los israelitas recordarán el paso milagroso del Jordán.

Instrucción sobre los primogénitos (13,11-16). A diferencia de los vv. 1-2, se aclaran las consecuencias de la consagración de los primogénitos a Yahvé, trátase de personas o animales. El principio de base es el mismo (vv. 2 y 12), pero ahora se aclara que eso vale para los machos. ¿Qué significa esa consagración? Si algo pertenece al Señor y está consagrado a él, en principio tiene que ofrecérsele. El primogénito del asno, animal impuro e impropio para un sacrificio, no puede ser rescatado, debe desnucarse. La consagración al Señor implica la exigencia del rescate de los primogénitos: se ofrece al Señor el sacrificio de un cordero en vez del hijo primogénito o de los animales que no pueden serle ofrecidos (v. 13). Ya Gn 22,1-14 justificaría la sustitución de Isaac por un cordero.

También aquí una catequesis etiológica relaciona la muerte de los primogénitos de los egipcios, acto decisivo de que Dios se sirve para obligar al faraón a dejar partir a los israelitas, con el rescate y consagración de todo primogénito. También interviene aquí la noción de memorial: el hecho pasado es la razón de la práctica permanente. Así se conmemora lo que Dios hizo en favor de Israel al liberarlo de la opresión de Egipto.

4. *El milagro del mar y la liberación definitiva (13,17-15,21)*

El relato de 13,17-14,31 reúne elementos del Jehovista y de P. La obra del primero integra un relato yahvista (13,21-22; 14,5-6.10-14.19b-20.21*.24.25b.27*.30-31a), fragmentos elohístas (13,17-19; 14,5*.19a.25a) y algún elemento propio; su perspectiva se manifiesta en la conclusión (14,31b): el pueblo creyó en Moisés; es continuación de la temática de 4,1-9.31. La parte de E es breve (fuera del fragmento inicial, apenas algunas variantes de datos de J); es la primera vez que interviene desde la vocación de Moisés y la revelación del nombre de Yahvé (cap. 3). Procediendo por exclusión, queda la parte de P (13,20; 14,1-4.8-9.15-18.21*.22-23.26.27*.28-29). Algún pasaje (como 14,7) puede ser adición redaccional.

La partida de Egipto (13,17-22). E y P, cada uno a su manera, se interesan por la geografía.

La de P es puntual y señala el punto de partida (Sukkot), en realidad en un segundo momento, pues el dato es complementario de 12,37. E explica el rodeo innecesario por el desierto al este de Egipto y el largo tiempo de la marcha por el desierto. La razón está en la orden de Dios; los israelitas se acobardarían ante los ataques de enemigos. Si pensamos que había fortificaciones egipcias a lo largo del «camino de los filisteos», la *via maris* posterior, es comprensible internarse en el desierto, como hacen los israelitas por orden de Dios. Se discute si la precisión mediante «mar de Suf» (o «mar de los Juncos») es original, aunque lo menciona el cántico de Moisés (15,4), pues el relato no da al mar un nombre particular. «Mar de los Juncos», además, es una designación vaga. Los israelitas habrían salido bien provistos y, en conformidad con Gn 50,14-26, llevando los huesos de José.

J, si son de él los vv. 21s, señala la forma en que el Señor guiará a su pueblo durante la marcha por el desierto. ¿Por qué la condicional? Los datos más característicos sobre la nube, en E y P (este en 24,15b-18a; 40,36-38), nunca dicen que la nube fuera luminosa por la noche. El pasaje subraya la presencia del Señor, presencia casi visible y tangible; iba delante de Moisés y del pueblo señalando el camino en forma de una columna de nube; por la noche se transformaba en columna de fuego que los iluminaba; de ser necesario, podían caminar de noche. La columna de nube y de fuego habría acompañado a los israelitas durante su largo caminar. En el contexto inmediato del milagro del mar juega un papel fundamental. Pero no puede ser la columna luminosa, si los israelitas no deben ser testigos de lo que hace Yahvé y si los egipcios se contentan con dar alcance a los israelitas y esperan el día para ejecutar sus designios.

El milagro del mar (14,1-31). Si hay dos versiones del milagro del mar, pues de E solo se conserva alguna variante de J, vale la pena seguir las por separado para ver en qué habría consistido el milagro del mar.

En J asistimos al momento en que cambian las cosas para los israelitas que ya estaban en marcha. Probablemente E cuenta que el faraón se entera de que los israelitas escaparon (v. 5a). En J se constata un cambio de actitud del faraón y los egipcios respecto a los israelitas: se arrepienten de haberlos dejado partir, pues ya no estarán a su servicio. El arrepentimiento da lugar a preparativos militares para darles alcance y obligarlos a volver.

La continuación (vv. 10-14) se ha considerado, en todo o en parte, como desarrollo reciente. Es una de las quejas que los israelitas dirigen a Yahvé o a Moisés en sus dificultades. El relato es plástico: los israelitas, que nada sospechaban, de pronto se enteran de que los persigue el faraón. Es hablar de la parte por el

todo; lo más importante es lo que no se dice, que lo acompaña su ejército: el faraón solo no habría inspirado tal pavor. El miedo ante lo que debiera ocurrir dicta las consideraciones del pueblo: ¿para qué salir de Egipto si es para venir a morir en el desierto? Moisés es culpable de lo que pueda ocurrirles, pues se lo habían advertido; más valdría haberse quedado tranquilos donde estaban y no tener que llegar a tales extremos. Las quejas contra Moisés habían comenzado antes (5,19ss), pero el motivo era diferente. Moisés solo puede dar una respuesta: lejos de atemorizarse, deben confiar en el Señor; él actuará en su favor. Su intervención será tan señalada que no volverán a ver a los egipcios que los persiguen. En la expresión intervienen motivos de la llamada «guerra de Yahvé»: él hace todo en favor del pueblo, que no tiene que hacer nada.

A partir de aquí el relato está más seccionado; el interés del narrador se concentra en lo que el Señor hace calladamente en favor de Israel. Los quejumbrosos israelitas desaparecen del mapa y solo sabremos de su reacción cuando, al llegar el día, se enteren de lo que el Señor hizo sin que lo supieran. ¿Qué hace Yahvé? Su presencia visible, la nube, cambia de lugar, se pone a sus espaldas e impide que haya contacto entre el campamento de los egipcios y el de los israelitas (vv. 19b-20). Una variante elohísta (v. 19a) lo atribuye a la presencia de un «enviado de Dios». El paso siguiente, expresado de forma concisa en el relato, consiste en enviar un fuerte viento del este para preparar una sorpresa, la que se llevarán los egipcios al dirigirse al lugar desocupado por el mar. J no dice de momento qué se prepara. El relato continúa cuando el Señor hace algo en relación con los egipcios: les dirige una mirada tal, que siembra el pánico en su campamento (v. 24). Una variante de E afirma que Dios interviene también de otro modo: traba las ruedas de los carros de guerra de los egipcios, que solo pueden avanzar pesadamente. La reacción de los egipcios se expresa en una sola palabra: «¡Huyamos!» (v. 25b). Es el pavor al percibir que el Señor combate contra ellos y a favor de Israel. Han tropezado con un enemigo que no es el que esperaban.

El relato culmina cuando los egipcios, que ven un espacio de tierra firme, el dejado libre por el mar, se encaminan allá. Piensan escapar poniendo tierra de por medio, pero el mar vuelve inopinadamente a su sitio. Cuando el mar regresa a su sitio al rayar el alba, los egipcios son precipitados en el mar; perecen ahogados (v. 27b). Así salvó el Señor a Israel. El «milagro del mar» consiste en que los egipcios perecieron en él. Lo mismo dirá P, pero la diferencia no puede ser más grande en lo que hace Israel: en P tienen que caminar y atravesar el mar; aquí no hacen nada y solo se enteran de lo ocurrido cuando ha pasado. No fue-

ron testigos del actuar del Señor en su favor; solo vieron el resultado, a los egipcios que habían perecido en el mar; pues sus cadáveres se encontraban a la orilla (v. 30). Eso es suficiente para que Israel perciba el gran poder del Señor; su reacción será el temor reverencial (v. 31a). Probablemente el Jehovista es quien expresa su reacción de fe, tanto en el Señor que actuó en su favor como en Moisés.

La versión de P es muy distinta. Los israelitas habían salido de *Sukkot*, pero una orden de Dios los hace volver para acampar frente a Pi-ha-jrot, entre Migdol y el mar y frente a Baal-Sefón (vv. 1-4). Por lo que sabemos, P situaría el lugar del milagro del mar al noreste del delta del Nilo, a lo largo de la costa mediterránea. El hecho de caminar hacia delante y de dar marcha atrás hace que el faraón se frote la manos pensando que los israelitas no saben adónde ir: se han acobardado ante la idea de internarse en el desierto. Eso entra en los planes de Dios, que endurece el corazón del faraón hasta que reconozca, demasiado tarde para escapar ileso, que él es verdaderamente el Señor. El faraón, enardecido por lo que ve, persigue a los israelitas y los alcanza en el lugar al que Dios les había mandado dirigirse (v. 8s).

Una nueva instrucción del Señor a Moisés le dice lo que tienen que hacer él y el pueblo (vv. 15-18). No es el tiempo del clamor inactivo, sino de actuar. Moisés debe extender su mano sobre el mar para abrir en él un camino. Los israelitas podrán caminar allí como por tierra firme. Al endurecer el corazón del faraón, él creará que puede seguir a los israelitas por el mismo camino. No conoce el designio del Señor, que quiere cubrirse de gloria a costa de los egipcios. Moisés ejecuta la orden del Señor y extiende su brazo sobre el mar (v. 21, inicio); las aguas se parten, los israelitas comienzan a caminar y los egipcios los siguen (21, fin, y 22s). Cuando los israelitas han terminado de pasar (se da por supuesto), Moisés, por orden del Señor, extiende su brazo sobre el mar (26-27a); los egipcios, que todavía caminaban por el mar, perecen ahogados cuando las aguas vuelven a su sitio. «No escapó ni uno solo» (28s). Se ven las cosas así probablemente por influencia del «paso del Jordán» (Jos 3-4) o tomando a la letra la imagen de 15,8. Hablar de «paso del mar» vale para P, no para J.

La celebración de la liberación (15,1-21). El cántico de Moisés es un canto triunfal, de victoria; después de declarar el intento de celebrar al Señor, el desarrollo contiene afirmaciones de dos tipos: unas dicen lo que Dios representa para el pueblo, que se reconoce como suyo, y los atributos de su acción (vv. 2-3.6-7.11.18); otras hablan de sus intervenciones, principalmente del milagro del mar (vv. 4-5.8-10.12), aunque la descripción engloba el final de la gesta liberadora (13-17): el pueblo pasó por en medio de sus enemigos, que lo

contemplan impotentes, y se estableció en la Tierra prometida. Si los textos poéticos son independientes de las fuentes más antiguas, no es fácil conjeturar la época de origen. Los vv. 13 y 17 aluden al templo de Jerusalén y tal vez estamos ya en la época en que alcanza la prerrogativa de santuario principal, si no único. Los vv. 1a, 19s y el inicio del 21 sitúan los cánticos en el hilo del relato.

El cántico de Moisés celebra a Yahvé (en el v. 2 en la forma breve, poética, *Yah*) por haber manifestado el esplendor de su gloria al precipitar en el mar caballos y carros. Lo que ha hecho por su pueblo es motivo de confianza y alabanza; en sus acciones se manifiesta la salvación que otorga a su pueblo. La celebración de la salvación toma rasgos concretos cuando afirma lo que él hizo con el faraón y con su ejército. Todo lo bueno que le ocurre a Israel es obra del poder de Dios, de su «derecha» resplandeciente que aplasta al enemigo y derriba al adversario, de su ira vengadora, incendio que consume a quien se le opone. Las imágenes se suceden y la cólera de Dios es también un soplo que provoca un cataclismo en medio del mar. El enemigo, que estaba seguro de perseguir y alcanzar, es precipitado en el mar como si fuera pesado plomo; el mar, como si fuera un viviente, abre sus fauces para tragarlo.

Por eso el salmista celebra a su Dios como incomparable, como autor de prodigios y maravillas sin igual. Se extienden hasta conducir al pueblo a la propia herencia, la montaña santa. Los enemigos de alrededor no lo pueden impedir; el pavor ante el poder de Yahvé los paraliza: asisten impotentes al paso triunfal del pueblo hasta que llega al lugar donde Dios lo planta para que viva y se desarrolle. Que los enemigos, impotentes, no puedan hacer nada contra Israel forma parte de la descripción tópica de la «guerra de Yahvé». Es comparable al pavor de los enemigos (14,27) o a la afirmación de que el pueblo no tuvo nada que hacer frente a sus enemigos porque el Señor actuaba en su favor (14,14). Si Dios entra en batalla y combate a favor de una de las partes (14,14), no hay quien pueda hacerle frente.

El lugar de la plantación del pueblo es la montaña santa. Si hay una alusión al territorio, a la Tierra prometida, el templo de Jerusalén, situado en una montaña santa, no queda excluido; la mención de la «morada», más bien de Dios que del pueblo, se refiere a él. La certeza de que Dios reinará desde tal morada es comparable a la de los salmos que celebran la realeza de Yahvé, al Señor como rey. Si es más frecuente decir del Señor que es «rey» (Sal 47,3,8; etc.), la expresión final del cántico de Moisés está relacionada con la importante afirmación, sea o no el comienzo, de algunos salmos: «el Señor reina» (Sal 47,9; 93,1; 96,10; 97,1; 99,1; ver Is 52,7).

A Miriam, hermana de Moisés y Aarón, llamada profetisa, se atribuye el invitar a las mujeres a cantar y danzar. Su canto repite, pero como invitatorio en plural, el inicio del canto de Moisés y celebra a Yahvé por lo hecho a los egipcios en favor de Israel.

II. LA MARCHA POR EL DESIERTO (15,22-18,27)

Mará y Elim (15,22-27). La indicación de las etapas de la marcha de los israelitas por el desierto (vv. 22a,27) procede ordinariamente de P, pero no sucede lo mismo con los relatos relacionados con tales lugares. El episodio de las aguas amargas sería de J, pero el v. 26 tiene un estilo deuteronomico/deuteronomista; con él está relacionada la declaración del v. 25b. No se dice cuáles fueran las «leyes y normas» anteriores a la llegada al Sinaí.

Partiendo del mar de los Juncos, los israelitas se internan en el desierto. Eso ocurre al sur, pero ¿cuál es el punto de referencia? Probablemente se trata del país bíblico. La indicación no permite precisar: si no podemos situar el Sinaí-Horeb bíblico, con mayor razón habrá que decirlo del itinerario entre Egipto y el monte de Dios o de allí en adelante.

Los israelitas, que no encontraron agua para beber durante tres días, llegan a un lugar de aguas amargas, lo que explica el nombre. Entonces el pueblo murmura contra Moisés, que invoca a Yahvé; él le muestra lo que debe hacer. Moisés descubre un madero, lo arroja sobre aquellas aguas, que se vuelven dulces. El problema del agua en el desierto queda resuelto por esta vez.

La noticia de 25b es enigmática. No se precisa el sujeto de los verbos, incluyendo el «dijo» del versículo siguiente. Se supone que es Yahvé, no Moisés; sobre todo al final Yahvé es el sujeto lógico. Allí Moisés da al pueblo unas leyes, literalmente «decretos y normas» (como se dice de Josué, Jos 24,25, aunque la diferencia es que aquí se menciona antes una alianza), sin precisar cuáles. También en 18,13ss se mencionan leyes para la administración de la justicia. Serían una anticipación del Sinaí, aunque ya encontramos leyes en 12-13. Las leyes señalan la exigencia de obediencia y fidelidad al Señor y procuran la rectitud propia del justo. Espontáneamente surge la amenaza contra la infidelidad con plagas comparables a las de Egipto. De llegar a ocurrir, sería contra la voluntad de Yahvé: él quiere ser para el pueblo el Dios que sana, no el autor de males y enfermedades. La afirmación «Yo soy Yahvé, el que te sana» no es caso aislado. De Dios se afirma, o lo hace él mismo, que es quien puede sanar y sana efectivamente (Gn 20,17; Dt 32,39; 2 Re 20,5,8; Is 19,22; Sal 103,3; Job 5,18); a él se pide la curación mediante la oración (Nm 12,13; Ps 103,3). Lo

mismo se atribuye al misterioso «siervo de Yahvé» (Is 53,4), aunque aquí la «curación» ha de entenderse de su expiación por los pecados del pueblo (vv. 5.11-13).

A diferencia de Mará, se pondera la bondad de Elim, un oasis con palmeras y doce manantiales.

Las codornices y el maná (16,1-36). Fuera del itinerario inicial, el relato es complejo. Su parte más importante sería de P, pero hay elementos de tradición anterior, posiblemente yahvista. Eso explica las repeticiones y el aparente desorden. El problema literario se complica por los datos parcialmente paralelos de Nm 11,4-34.

Según el itinerario, el desierto de Sin habría sido la etapa después de Elim. Que estuviera entre Elim y el Sinaí ha de entenderse como una expresión global, pues habrá otra etapa (17,1). Aquí, como para la llegada al Sinaí (19,1), aparece una cronología relativa; cuenta el tiempo desde la salida de Egipto.

Dios anuncia a Moisés que hará llover «pan del cielo» y que el pueblo tendrá un pan que vendrá de arriba. No es suceso único: será una constante durante la marcha por el desierto (v. 35). El pueblo recogerá ese pan cada mañana, pero el día sexto recogerá el doble en previsión del sábado. Hay también una amenaza: Dios declara que pondrá a prueba al pueblo para saber si quiere seguir su voluntad o no (v. 4). Bien claro quedará que muchos no se atienen a lo que el Señor les indica. El anuncio de lo que sucederá (vv. 6-8) es doble y se expresa mediante «esta tarde» y «mañana»: por la tarde aparecerán las codornices, por la mañana se recogerá el maná. Con ellos el pueblo saciará su hambre. Será signo de que el Señor, que antes los había sacado de Egipto, actúa en su favor.

A partir del v. 9 se cuenta cómo Moisés hace que Aarón congregue a la comunidad y le anuncie que el Señor ha escuchado sus quejas. Apenas congregada, asiste a la manifestación de la gloria del Señor. Como en el Sinaí (24,15b-18a), aparece en la nube. El Señor comunica a Moisés (v. 12) lo que ya sabíamos por el v. 8 (4 solo hablaba del maná). Lo anunciado se verifica puntualmente, pero la descripción (vv. 13-15) es prolija para el maná. La etimología popular explica el término «maná» por la pregunta de los israelitas: «¿qué es esto?» (*man hu'*). Otro pasaje (v. 31) trata de explicar el fenómeno, pero tiene que recurrir a comparaciones.

Se ha buscado una explicación natural de ambos fenómenos. El maná estaría relacionado con las secreciones blanquecinas de unos insectos que viven en los tamariscos del desierto, aunque el relato dice que aparecía en el suelo como capa de nieve. Alimentarse de codornices tendría que ver con su migración en grandes bandadas: en otoño llegan cansadas a las regiones del sur cercanas al Mediterráneo

después de largo vuelo; por eso se atrapan fácilmente. Pero el texto bíblico no habla de fenómenos naturales que tienen su momento en el año; celebra la intervención providencial del Señor, que alimentó a su pueblo en el desierto. En el discurso del pan de vida del IV Evangelio el maná se convierte en símbolo del alimento espiritual de la Palabra y de la Eucaristía (Jn 6,26ss): Jesús declara que «No fue Moisés quien les dio el pan del cielo; es mi Padre el que les da el verdadero pan del cielo» (v. 32).

Sucesivas instrucciones de Moisés (vv. 16.19) hacen saber al pueblo cómo tiene que proceder. Él las pone en práctica, no siempre debidamente. Hay quienes dudan que el fenómeno pueda repetirse y acaparan en previsión del día siguiente, pero no les sirve de nada, pues el maná guardado se agusana y se pudre. No sucede lo mismo cuando hay que conservarlo a causa del sábado. Quien lo busca entonces, prueba de su poca fe, no lo encuentra. Como testimonio de la bondad de Yahvé para con su pueblo, un recipiente que contenga un *omer* (v. 36) se conservará como testimonio para futuras generaciones. Que se mencione el «testimonio», sin duda la *Tienda del testimonio*, es anticipación de lo que vendrá con la legislación del Sinaí. Los israelitas habrían comido el maná hasta la primera Pascua en Canaán (Jos 5,12).

Los israelitas murmuraban contra Moisés y Aarón por falta de comida. El tema de las murmuraciones, ya presente en 15,24, es una constante de las tradiciones sobre la marcha por el desierto, aunque empezó antes (5,21; 14,12-13). Los israelitas se quejan, incluso se amotinan, por la falta de agua (15,24; 17,2s; Nm 20,2-5) o de comida (16,2s; Nm 11,4-6), por el reporte de los que habían sido enviados a ver cómo era el país (Nm 14,1-4) o por razones no explicitadas (Nm 11,1). Una rebelión contra Moisés, a la que se añaden las murmuraciones, es la de Aarón y Miriam (Nm 12,1s). También Coré, Datán y Abirón se rebelan contra Moisés y Aarón (Nm 16,1-3). Dios interviene para dar al pueblo el agua y el alimento necesarios, pero también para castigar su rebeldía. El momento culminante vendrá después del reporte sobre el país: Yahvé condena al pueblo a errar por el desierto durante cuarenta años. Los rebeldes morirán sin entrar en la Tierra prometida (Nm 14,23.29.32-34). Sal 95,7-11 es una invitación a sacar las lecciones de aquellos hechos en orden a una renovada fidelidad al Señor. Hb 3,7-4,11 traspone y amplía los datos en función de Cristo.

El agua de la roca (17,1-7). El breve relato es complejo. El signo más evidente está en la doble indicación de que el pueblo, por falta de agua para beber, se querella con Moisés (v. 2) o murmura contra él (v. 3). El problema se complica porque Nm 20,2-13 relata algo semejante. Es difícil precisar las relaciones entre

ambos textos o las etapas de composición del pasaje del Éx. Si intervienen J y E, la importancia del bastón de Moisés sugiere que la narración final es obra del Jehovista.

Refidim es una etapa entre el desierto de Sin y el Sinaí. El texto final identifica la montaña de donde brota el agua con el Horeb (v. 6). Por carecer de agua para beber, el pueblo la emprende contra Moisés: exige que le dé el agua necesaria. El recurso de Moisés es dirigirse al Señor. Él también tiene una queja que expresar, pues en esa situación teme lo peor: que los israelitas lo lapiden. El Señor le manda que, con los ancianos y el pueblo, se dirija a una roca del monte con el bastón con que realizó prodigios en Egipto; él irá por delante y, cuando Moisés golpee la roca con el bastón, hará brotar el agua y el pueblo tendrá qué beber.

El doble nombre del lugar está relacionado con elementos del relato, aunque lo más evidente está en el nombre de Meribá, «Querella», por la del pueblo contra Moisés (2); Massá, «Rebelión», implica una valoración moral de la actitud del pueblo frente a Yahvé. La primera antítesis de Sab 11,4-14 celebra a Dios, que dio a su pueblo el agua de la roca mientras a los egipcios, por no dejar salir al pueblo, los había privado del agua de un río que corre permanentemente. 1 Cor 10,4 («Todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía, y esa roca era Cristo») muestra la riqueza simbólica del agua de la roca. El episodio de la samaritana y del agua viva (Jn 4,1-42) desarrolla el simbolismo sin alusión inmediata a Éx 17,1-7 y Nm 20,1-13.

Batalla contra los amalecitas (17,8-16). El relato es unitario; pertenecería a una tradición antigua, pero la mención del bastón de Moisés nos situaría al nivel del Jehovista.

Mientras el pueblo acampa en Refidim es atacado por Amalec. Los datos bíblicos sobre los amalecitas son complejos y no podemos afirmar que habitaran una región precisa, tal vez por ser un pueblo no sedentario. Si Amalec era nieto de Esaú (Gn 36,12.16) y es un pueblo antiguo (Nm 24,20), los amalecitas están especialmente relacionados con el sur del país bíblico (Gn 14,7; Nm 13,29; Jue 1,16). Aparecen en relatos de la época de los Jueces y, más tarde, bajo David.

Los amalecitas atacan a los israelitas; no se dice el motivo. Moisés recurre a Josué para que organice un grupo de hombres que salga al día siguiente a presentarles batalla; él, mientras tanto, irá con el bastón de los prodigios de Egipto a ponerse ante el Señor en el monte. Dicho y hecho, Josué con sus hombres sale al combate mientras Moisés, acompañado por Aarón y Jur (ver 24,1.9, que menciona también a Abihú), sube a lo alto del monte. Así las cosas, mientras Moisés levanta sus brazos en un gesto de oración, los israelitas llevan la ventaja en la batalla, pero cuando los recoge

por el cansancio prevalecen los amalecitas. El resultado parece inseguro. Entonces sus acompañantes sientan a Moisés en una piedra y le sostienen los brazos levantados. Así se consigue la completa victoria sobre los amalecitas. El Señor ordena a Moisés que escriba el relato de esa batalla como recordatorio para las generaciones futuras.

La parte conclusiva parece nacida de la enemistad profunda de un pueblo contra otro. Se atribuye a Yahvé el designio de borrar la memoria de Amalec (ver Nm 24,20). Además de ese plan, el «Yahvé es mi bandera» afirma la convicción de que Yahvé es el estandarte del pueblo en guerra permanente contra Amalec. Moisés, como Abraham (Gn 12,7; 13,18) o como Jacob (Gn 28,16-22; 35,3.7.14-15), construye un altar antes de la Tienda de la reunión del Sinaí. El dato corresponde a convicciones que no son las de tradiciones recientes, como P; para la escuela sacerdotal el origen del culto de Israel está en la voluntad expresa de Dios. El único antecedente legítimo del templo de Jerusalén, único santuario desde la reforma de Josías, sería la Tienda de la reunión. Por lo que hace Moisés durante la batalla, el relato es el paradigma del poder de la oración y de los gestos corporales que la acompañan.

Visita de Jetró e institución de los jueces (18,1-27). A veces se reparte el relato entre J y E, pero es mejor considerarlo como unidad. Por hablar de Dios y del «monte de Dios» (como al final 3,1), parecería más lógico pensar en E.

El relato motiva la visita de Jetró en que habría sabido lo que Dios hizo en favor de Israel al sacarlo de Egipto, pero no dice cómo le llegó la noticia. Que fuera allá llevando a Séfora con los hijos de ella y Moisés contradice los datos de 4,18ss, pues allá leíamos que Moisés la había llevado al ir a Egipto. Tal vez por eso tenemos la enigmática anotación en el sentido de que Moisés la había despedido. Aquí se da a entender que Moisés tenía varios hijos de ella; de hecho se nombra a Gersom y a Eliezer. Del primero se había mencionado el nacimiento (2,21) y en 4,24-26 parecía ser el único hijo de Moisés hasta entonces; cómo hay que leer 4,20 es disputado.

El suegro va al encuentro de Moisés; aparentemente sabe dónde encontrarlo, lo que no parece tan difícil, si el «monte de Dios» está por su rumbo: allá se había manifestado Dios a Moisés estando en Madián. Cuando se notifica a Moisés que su suegro ha venido y que lo acompañan Séfora y los hijos de ambos, sale a su encuentro y ocurren las manifestaciones esperadas: los saludos y el darse noticias de lo que a cada uno le ha sucedido. Moisés cuenta a su suegro lo que Yahvé hizo para librarlos de Egipto y los sucesos del camino. El suegro expresa su alegría por esas noticias y bendice al Señor por haber librado al pueblo de la opre-

sión de los egipcios. Habría reconocido a Yahvé como superior a todos los dioses. La razón no es clara en el v. 11, que estaría incompleto. Que reconozca Yahvé como superior a otros dioses y que le ofrezca holocaustos y sacrificios ha dado pie a la hipótesis del origen madianita del nombre de Yahvé. Pero el texto dice que el suegro confiesa a Yahvé por lo hecho en favor de los israelitas, no que ya fuera su Dios.

Al día siguiente Moisés se dedica a decidir los litigios entre personas del pueblo, lo que lo ocupa todo el día. Todos tienen que esperar pacientemente. Al suegro no le parece bien lo que hace Moisés, ni le satisface la respuesta de su yerno al explicar que tiene que decidir los casos en litigio o que consultar a Dios en los casos difíciles. Bien está que Moisés lleve los asuntos del pueblo ante Dios y que instruya al pueblo en los preceptos y leyes que debe seguir. Pero es imposible que decida cada caso en particular; debe elegir de entre el pueblo a otros que lo secunden en su tarea. Los elegidos deben ser personas capaces, temerosas de Dios, honradas e insobornables. Ellos pueden estar a la cabeza de 1.000, 100, 50 ó 10 personas. Si surge un problema, el pueblo acudirá a ellos. Ellos resolverán lo que esté a su alcance; acudirá a Moisés para los casos que no puedan resolver. Así todo se acomodará para el bien de todos y Moisés podrá cumplir mejor su tarea de guiar al pueblo. Él acepta el consejo y nombra a los jefes. Los que Moisés establece tienen el encargo de la administración de la justicia: lo señalaba el suegro (v. 22) y es el cometido que Moisés fija al nombrarlos (26).

Si, por consejo de su suegro, Moisés introdujo un principio de organización jerarquizada, relatos anteriores dicen que ya había algo, tal vez embrionario: se han mencionado los ancianos (3,16) y los escribas de Israel (5,15.19), aunque estos, como los capataces y comisarios (5,6), pudieran estar relacionados con los trabajos forzados de los egipcios. El relato no explica cómo se coordina este nombramiento con la autoridad tradicional de los ancianos.

Terminada su visita, el suegro de Moisés regresa a su lugar. Tampoco ahora sabremos si estaba cerca o lejos o en qué dirección se encontraba. Aunque serviría de poco: tampoco sabemos dónde se encontraban Moisés y los israelitas.

III. EN EL SINAÍ: ALIANZA, LEY Y ORGANIZACIÓN DEL CULTO (19,1-40,38)

1. *La llegada al Sinaí, la teofanía y el decálogo (19,1-20,21)*

Llegada al Sinaí y primera comunicación a Moisés y al pueblo (19,1-8). El pasaje es com-

plejo. Repeticiones (2a y 2b, 3a y 3b, 8b y 9b), diferencias de perspectiva o afinidades literarias y teológicas distintas, permiten suponer elementos de diferente origen. La llegada (1-2) forma parte del itinerario sacerdotal, aunque pudiera haber algún elemento anterior, tal vez 2b. El discurso divino de 3b-6a es reciente y tiene afinidades con textos deuteronomico-deuteronomistas, proféticos y sacerdotales; tal vez reemplaza algo anterior, de lo que quedarían 3a y 6b-8, aunque el pasaje puede ser reelaboración tardía en función de 24,3-8.

Tres meses después de la salida de Egipto los israelitas conducidos por Moisés llegan al monte de la revelación divina y acampan frente a él. No se precisa su localización. Se llama «Sinaí» al desierto (v. 2) y, especialmente, al monte (vv. 12.18.20 y 23). Otras veces no se le da un nombre y solo el contexto permite decir que se trata del Sinaí. E le da el nombre de «monte de Dios». El nombre Horeb (3,1; 17,6; 33,6) sería posterior, pues aparece principalmente en el Deuteronomio. El texto afirma que los israelitas acampan en el «desierto del Sinaí», cerca del monte. ¿Podemos localizar el monte de la revelación? No realmente. La localización al sur de la península del Sinaí remonta a la instalación de los monjes hacia los ss. IV-V de nuestra era. Es poco verosímil, si los israelitas tenían que ir de Egipto a Canaán. Por eso se ha localizado más al norte, en torno a Cadés. La peregrinación de Elías al Horeb (1 Re 19,1-18) permite suponer su lejanía del reino de Israel, pero no precisar el camino del profeta o qué tanto tiene que caminar. Ese monte es importante como lugar de la manifestación de Dios, que hace alianza con el pueblo y le da su Ley, pero no sabemos dónde estaba o dónde pensó Israel que estaba.

Moisés sube al monte llamado por Dios o por propia iniciativa. Dios le habla; lo que actualmente le comunica es el estatuto de la elección, pero antes afirma su acción previa en favor del pueblo. Si el sentido no es el mismo, la comparación del Señor con el águila aparece en Dt 32,11. Por su acción liberadora, Dios debe ser escuchado y obedecido, aunque no sabemos qué exigencias señalará a Israel y se insiste en las ventajas que Israel obtiene de la elección divina.

Dos expresiones paralelas, «obedecer» y «guardar la alianza», subrayan la exigencia de fidelidad. Se encuentran especialmente en el Deuteronomio, en la literatura influenciada por él y en P. Si Dios manifiesta sus exigencias, deben encontrar la respuesta apropiada; la segunda («y guardan mi alianza») se encontraba en Gn 17,9.19. Aunque no se afirme primero que Dios concluirá una alianza con el pueblo, esta mención prepara actualmente la conclusión de la alianza (24,3-8; 34,10.27-28).

Mayor relieve tiene la elección. Israel es la herencia o propiedad personal de Dios. La idea

aparece especialmente en el Deuteronomio (7,6; 14,2; 28,18; notar 32,8-9, donde Dios se reserva a Israel entre todos los pueblos) y en textos tardíos (Sal 125,4; Mal 3,17). Por usar el mismo vocabulario, se podría decir que Israel es al Señor lo que la Tierra prometida es a Israel. Siendo suya, Dios puede disponer de toda la tierra. Como aquí se expresa, la idea es casi única en el AT, aunque Dt 10,4 afirma que Canaán, el país de la promesa, pertenece al Señor. Las afirmaciones del relato de la séptima plaga (9,13-35) son más universalistas, pero se refieren a la incomparabilidad de Dios: «No hay nadie como yo en toda la tierra (v. 14; ver 16).

Una doble expresión, «pueblo de sacerdotes» y «nación santa», señala la vocación del pueblo de Dios. El NT retoma y aplica las expresiones al nuevo pueblo de Dios, a la Iglesia (1 Pe 9,10; Ap 5,10). En el AT lo más cercano son pasajes del Deuteronomio (7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9) donde se afirma que Israel, como resultado de la elección, es y está llamado a ser el pueblo santo. También los textos sacerdotales (como Lv 19,2) subrayan la exigencia de la santidad.

Moisés transmite al pueblo lo que Dios le comunica. La respuesta del pueblo anticipa la que dará cuando, antes de la conclusión de la alianza, se comprometa a observar las «palabras» (24,3.7).

Preparativos para la teofanía (19,9-15). Pasaje difícil. Fuera del v. 9b, repetición de 8b, y del enigmático 13b, posiblemente relacionado con 24 y 24,1-2.9-11, no hay datos seguros para repartir el texto entre diferentes tradiciones. Unos elementos responden mejor a la parte yahvista de la teofanía (el monte recibe el nombre de Sinaí y se afirma que el Señor baja a ese monte, vv. 12.18) y otros a la elohísta (la manifestación de Dios ocurrirá al «tercer día», vv. 11.15.16).

Dios promete a Moisés venir a él en medio de la nube. La nube será elemento fundamental en la teofanía elohísta (16,18) y sacerdotal (24,15b-18a). No sucede así en J, que hablaba de la nube que conduciría a Israel (afirmación de principio sobre la marcha por el desierto, 13,21s, y constante en el relato del milagro del mar). Lo que el pueblo verá tiene una finalidad: hacer que crea en Moisés «para siempre». Hemos encontrado ese «creer en Moisés» (4,1-9.31 y 14,31b, textos probablemente jehovistas); el Jehovista pudo introducir aquí la idea al reunir los elementos de tradiciones previas. Si algún comentario marginal se puede hacer es que pronto el pueblo actuará (32,1-6) en sentido opuesto al que Dios esperaba.

Para estar dispuestos a la manifestación divina sobre el monte al tercer día, los israelitas deben purificarse «hoy y mañana»; así estarán dispuestos al tercer día. La preparación incluye un elemento ritual, lavarse y lavar sus vestidos, pero no se limita a eso. Moisés debe de-

limitar el monte y señalar que no se debe pasar el límite marcado para subir al monte. La importancia de lo último es tal, que se amenaza con la muerte al transgresor.

Los preparativos preceden a la manifestación divina o teofanía. El pueblo será testigo del importante acontecimiento. Que Yahvé vaya a descender sobre el monte a la vista de todo el pueblo no quiere decir que lo verá; solo será testigo de los fenómenos visibles y audibles que acompañan la teofanía. A pesar del enigmático 13b (e indicaciones posteriores), solo Moisés puede subir al monte y escuchar a Dios y luego transmitirá al pueblo su voluntad. El pueblo se atiene al ritual de purificación o Moisés lo purifica. El relato no habla de la delimitación del monte y abrevia la comunicación de la instrucción recibida.

Mucho se ha discutido sobre la promesa del AT de que Jesús tenía que realizar resucitando «al tercer día, según las Escrituras» (1 Cor 15,4). La referencia a Os 6,2 manifiesta mayor cercanía en la expresión, pero es posible que la manifestación de Dios en el Sinaí haya influido: muchas veces es la riqueza de la Escritura y no un pasaje particular lo que el NT retoma de las formulaciones del AT para indicar su cumplimiento en Jesús.

La teofanía (19,16-25). El pasaje consta de dos secciones: vv. 16-20 y 21-25. La primera describe la manifestación divina. Los elementos perceptibles son diversos: la densa nube con truenos y relámpagos (v. 16), a lo que se añade el sonido del cuerno (vv. 16.19) o el monte que ardía, humeaba (la comparación con el humo de un horno aparecía en Gn 19,28 para la destrucción de Sodoma y Gomorra) y temblaba. Al relato elohísta pertenecía 20,18-21, pasaje desplazado.

Según E, el tercer día amanece con una tormenta sobre el monte: densa nube lo cubre; de la nube proceden truenos y relámpagos. El único elemento descriptivo no relacionado con los demás es el fuerte sonido del cuerno. Moisés con el pueblo sale del campamento, situado a distancia, y va al pie del monte. Si debe ir al encuentro de Dios, no todos seguirán hasta el final; los israelitas se quedarán al pie del monte. Entonces, antes que Moisés suba, se sitúa la escena del miedo de los israelitas (20,18-21). El desplazamiento nos vale que se pase de la llegada al pie del monte al momento en que Moisés se encuentra arriba y conversa con Dios. El autor dice plásticamente que Moisés hablaba con Dios, que le respondía con el trueno. De momento no sabemos el objeto del diálogo; al regreso de Moisés se despejará la incógnita.

La descripción de J es diferente, pues menciona fuego, humo y temblor violento. Podría ser un fenómeno volcánico, una erupción, no un terremoto (1 Re 19,11 menciona el terremoto, pero «Yahvé no estaba en el terremoto

to»). No es lo mismo que una tormenta formidable. Más importante que el fenómeno visible es que Yahvé se manifiesta. Se afirma que «baja». Tal modo de hablar de una intervención divina aparece en el relato de la torre de Babel o el de la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gn 11,5.7; 19,28); la comparación visual con el humo del horno se utilizó para hablar de la destrucción de Sodoma y Gomorra, aunque hay una diferencia entre ambos textos, si allá la provoca una lluvia de fuego y azufre (Gn 19,24). También aquí lo importante es que, por orden del Señor, Moisés sube al monte, aunque no se dice para qué.

Ambas tradiciones afirman que Moisés sube al monte: en J lo hace por orden del Señor y E afirma que habló con Dios. Ninguna aclara por ahora qué comunicó Dios a Moisés. Que, a pesar de la apariencia de que está fuera de contexto, en E hay que relacionar la subida de Moisés con la transmisión del decálogo, es cosa que se aclarará (24,3-8).

La sección final (vv. 21-25), a pesar de situarse en el contexto de la teofanía, no guarda una relación con la anterior. El diálogo en que Dios le habla a Moisés sirve para recalcar la exigencia, ya establecida, de no subir al monte. Por mencionar que hay sacerdotes en medio del pueblo, hecho del que nunca antes se ha dicho nada, la afirmación contradice el punto de vista de P: el sacerdocio fue instituido en el Sinaí. El pasaje queda inconcluso: termina cuando uno esperaría que Moisés ejecutara las órdenes recibidas. La continuación que 25 exige no es el cap. 20; al «dijo» no le sigue un discurso de instrucción de Moisés. Que Moisés deba ser acompañado por Aarón, excluyendo a los sacerdotes y al pueblo, además del antecedente de 13b, podría anunciar 24,1-2.9-11.

El decálogo (20,1-17; Dt 5,6-21). El decálogo tiene su historia: Oseas probablemente lo conoció (quizá lo cita en 4,2 al enumerar las transgresiones de Israel). Una formulación breve, simple lista de prohibiciones, era parte de E. La última prohibición fue ampliada por la enumeración para que fuera más comprensible. Los deuteronomistas (Dt 5,6-21) reformularon el conjunto, añadieron explicaciones o exhortaciones varias y el precepto del sábado. Las formulaciones deuteronomistas pasaron, a veces en forma abreviada, a Éx 20,2-17. Un último cambio es la reformulación del sábado en 8-11 por P, que cambia el «guarda» por «haz memoria» y da una motivación que no recurre a la salida de Egipto, sino a la conclusión del relato de creación (Gn 2,2-3).

Según la introducción del narrador, Dios habla; el decálogo ofrecería las «palabras» que él dice. Comienza por la autopresentación de Yahvé; afirma ser el autor de la liberación de Egipto. La introducción primitiva era más breve: «Yo soy Yahvé, tu Dios desde (el país de) Egipto» (Os 12,10; 13,4). La fórmula subraya-

ba la revelación del nombre del Señor más que su acción en favor de Israel, aunque una cosa no excluye la otra (ver Os 1,9 y, para la restauración, 2,1.25). Las adiciones deuteronomistas, «que te hizo salir» y la aposición que declara a Egipto «casa de servidumbre», insisten en la liberación («que te hizo salir») y en lo que fue Egipto para los israelitas hasta que el Señor intervino en su favor («casa de servidumbre»). La introducción da la razón por la que Yahvé puede exigir que Israel responda al don de la salvación obedeciendo y poniendo en práctica los mandamientos que él le da.

Según la primera exigencia (v. 3), Yahvé no tolera rivales que dividan la atención del creyente. No se afirma, estrictamente hablando, la unicidad de Dios, pero los otros dioses no deben importarle a Israel: no los debe unir al culto de quien es *su* Dios desde Egipto, desde que él reveló su nombre a Moisés (3,13-15; 6,2-3).

El segundo mandamiento (vv. 4-6) fue ampliado. La formulación inicial pudo ser «No te harás imagen alguna». Lo que Dios exige es que no se lo represente en imágenes. El texto actual amplía el mandamiento, lo explica y da la razón de su observancia. En ello hay elementos de la polémica contra los ídolos. No cuenta solo la prohibición de las imágenes, sino el no incurrir en el culto de los ídolos. Hay dos niveles: la prohibición de cualquier imagen en el culto del Señor y la polémica contra las imágenes de otros dioses. Una imagen representaría una creatura del mundo visible, sea de arriba (sol, luna y estrellas), de nuestro mundo y hasta de lo profundo del mar: Yahvé es celoso y no tolera rival porque no lo tiene. Su reacción incluye amenaza y promesa: él castiga la iniquidad y premia la bondad; ambas tienen consecuencias por generaciones. La expresión nos resulta problemática, porque es fundamental para nosotros el principio de la responsabilidad personal. Aunque somos solidarios en el bien y en el mal, no aceptamos la idea de que podríamos ser castigados por lo que hicieron nuestros antepasados, incluso los inmediatos. Debemos comprender que el antiguo Israel se expresó en términos de responsabilidad colectiva y que tal principio guarda cierta validez teológica. Por sus orígenes tribales, Israel se expresa en términos de responsabilidad colectiva. Vendrá un momento, con los profetas (Jr 31,29s; Ez 14,12-23; 18; 33,10-20), en que subrayará la responsabilidad personal. No por ello lo expresado en términos de responsabilidad colectiva tuvo que ser abandonado como cosa sin valor. Solo la responsabilidad colectiva, por citar un ejemplo, permite a Pablo afirmar que todos pecamos en Adán y alcanzamos la salvación en Cristo (Rom 5,12ss). No podemos olvidar que el texto, incluso partiendo del principio de la responsabilidad colectiva, insiste en las consecuencias favorables de la bondad: no hay común medida

entre tres o cuatro generaciones que sufren las consecuencias de la maldad y las mil que se benefician de la bondad de quien es fiel al Señor.

El tercer mandamiento (v. 7) condena el pronunciar «en falso», más que «en vano», el nombre de Dios. Una larga tradición influye para comprender lo dicho en función de las palabras ociosas, pero el abuso consiste en pronunciar el nombre de Dios como garantía de la verdad de algo que se aparta de ella. El perjurio y el falso testimonio, pero también la pretensión de captar el poder del nombre de Dios para fines torcidos, son lo que se tiene en mente. Dios revela su nombre para que alegres lo reconozcamos, no para que lo usemos con fines que nos apartan del cumplimiento de su voluntad. Por eso amenaza a quien se atreva a pronunciar indebidamente su nombre.

Para el sábado tenemos un mandamiento, no una prohibición (vv. 8-11). La amplitud de la formulación está en proporción con la importancia atribuida. Por no ser una prohibición y por la historia compleja del sábado se puede suponer que se añadió a la lista primitiva de prohibiciones: en el exilio babilónico adquiere valor de signo distintivo. Para los babilonios el sábado no es el séptimo día de la semana, sino el día de luna llena; es día favorable, apto para cualquier empresa o trabajo. Cierto, el sábado bíblico no se inventó entre los deportados de Babilonia, pero sus características pudieron fijarse de modo que se opusiera a la práctica de los babilonios. ¿Qué fue el sábado antes? Un texto como Is 1,13 se podría comprender a la manera de los babilonios, pues se menciona después del «novilunio». Pero la legislación más antigua (23,12; 34,21), caso típico de «instrucción sacerdotal», dice que es el séptimo día de la semana.

No importa solo la historia, sino el sentido del texto. Si es un precepto, recordarlo es importante; ¿cómo practicarlo si no se lo recuerda? Pero «recordar» tiene una riqueza en relación con la motivación dada. Lo que hace el hombre con el sábado es santificarlo, reconocerlo como día santo, diferente de los demás días. Lo que sigue y parece su explicación, lo que se puede hacer los otros días y lo que debe distinguirse al sábado, nos sitúa en el ámbito de la «instrucción sacerdotal», lo más característico aquí y en 31,12-17. En ello hay otra razón para afirmar el carácter secundario del sábado entre las prohibiciones del decálogo. No vale decir «yo descanso», si otros, esclavos, extranjeros asalariados o animales domésticos, siguen trabajando; el descanso debe ser total y para todos. La razón está en lo que Dios hizo al comienzo: si él creó todo en 6 días y descansó el séptimo día (Gn 2,2s; Éx 31,17), el hombre debe imitar ese modelo. El llamado inicial a «recordar» adquiere así todo su sentido: para guardar el sábado hay que tener presente lo que Dios hizo al principio. P, quien dio

al precepto su formulación definitiva aquí, dirá también que el sábado es la «señal» permanente de la adhesión al Señor; que es una «alianza eterna» (31,16s).

También es un mandamiento el que exige que uno respete, honre a sus padres (v. 12). Que el precepto sustituya una prohibición primitiva se puede suponer por comparación: se maldice al que desprecie a sus padres (Dt 27,16) y se condena a muerte al culpable de golpearlos o maldecirlos (Éx 21,15.17). El precepto va más lejos: es necesario respetar, honrar, a los padres; no basta evitar la falta grave. El precepto se acompaña de una promesa, la de alcanzar larga vida en la Tierra prometida: «Es el primer mandamiento que conlleva una promesa» (Ef 6,2).

Tres prohibiciones se expresan de la forma más concisa posible; la significación es muy general. El «No matarás» (ver Éx 21,12; Lv 24,17) se aplica a quien actúa por cuenta propia y con premeditación, alevosía y ventaja. Si la ventaja puede estar en tomar precauciones para no ser descubierto, se maldice a quien mata en secreto (Dt 27,24). Diferente sería el caso de quien provoca accidentalmente (Éx 21,13; Nm 35,11), tal vez en defensa propia, la muerte del prójimo. La prohibición es una exhortación a no tomar la justicia en propias manos y a no hacer nada en detrimento de la vida del otro.

La prohibición del adulterio también es un principio general. En el AT el adulterio queda definido por la situación de la mujer, pues el hombre puede casarse con varias mujeres. Habrá adulterio cuando la mujer es casada o desposada. Se condena a muerte a los culpables por ser falta grave (Dt 22,23s). Solo Jesús en el NT (Mc 10,1-12; Mt 19,1-9) enseñará que ambos esposos pueden atentar contra la unión santa del matrimonio. Declara que el matrimonio es único e indisoluble; tanto el hombre como la mujer pueden atentar contra esa unión santa. «El que ve a una mujer y la desea, ya cometió adulterio con ella en su corazón» (Mt 5,28).

La tercera prohibición breve es la más problemática en cuanto al sentido original. En efecto, se condena a muerte, no al ladrón a secas, sino a quien se apodere de una persona para venderla o para convertirla en esclava (Éx 21,16; Dt 24,7). Es el crimen por el que José llegó a Egipto (Gn 40,15 en relación con el final del cap. 37). Es probable que el precepto del decálogo contemplara una situación así. De la salvaguarda de los bienes del prójimo se ocupa la última prohibición. Otra cosa es la esclavitud temporal por deudas (Éx 21,1-11; ver Mt 18,23-35). Aunque Amós levantó su voz contra el hecho de que se vendiera al pobre insolvente por algo tan insignificante como el precio de un par de sandalias (Am 2,6 y 8,6), no parece negar el principio, sino su aplicación.

El dar un «testimonio falso» contra el prójimo (v. 16), aunque así se ha comprendido la prohibición, no se refiere al «levantar falsos testimonios» en materia de poca importancia, sino al ser testigo de cargo ante un tribunal del que depende la condena del prójimo. Si no hay nada peor que un testigo falso (Prov 25,18), la legislación precisará que se requiere como mínimo el testimonio concorde de dos o tres testigos para poder condenar a una persona (Nm 35,30; Dt 19,18s).

La última prohibición se ocupa de la salvaguarda de los bienes del prójimo. Probablemente la formulación primitiva era «No deseas la casa de tu prójimo». «Casa» no se entiende en sentido material (edificio), ni como el conjunto de las personas que habitan una casa, sino en el sentido de «hacienda», conjunto de bienes materiales de la persona. Lo que se prohíbe es el deseo que conduce al intento de apoderarse de lo deseado; si no, sería el único caso en que el decálogo se ocupa de actos interiores. Pero el sentido de «hacienda» no es frecuente en la Biblia y el alcance de la prohibición podía escapar. Por eso se precisa mediante la lista de los bienes: la «casa» del prójimo comprende a la mujer, los siervos y siervas, los animales domésticos, etc. Ese etcétera («ni nada de lo que sea de tu prójimo») es importante porque ninguna enumeración puede ser completa: todo lo que puede calificarse como perteneciente al prójimo entra en la prohibición. El Deuteronomio corrige, pues la formulación de 5,21 da a entender que hay allí dos mandamientos, uno que se refiere al deseo de la mujer del prójimo y otro a la codicia de sus bienes; en el segundo alarga la lista con el campo.

Jesús y el NT reinterpretan para nosotros las exigencias del decálogo y lo hacen a un doble título. Las exigencias del Reino van más lejos; nos lo dicen las antítesis del Sermón del monte (Mt 5,21ss), donde Jesús comenta parte de las prohibiciones del decálogo. Además, no basta con evitar el mal; se necesita una actitud nueva. Las exigencias de la voluntad de Dios se resumen en el doble mandamiento del amor (Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-37). Son inseparables: para amar a Dios, a quien no vemos, necesitamos amar al prójimo, a quien vemos (1 Jn 4,20).

El temor de los israelitas (20,18-21). Pasaje desligado del contexto: no es continuación del decálogo ni del relato que quedó truncado en 19,25. Por su temática está relacionado con los elementos elohístas de la manifestación divina de 19,16-20, pues ya se hablaba del temor del pueblo (v. 16). Pero al final de 19,19 Moisés ya conversaba con Dios y aquí todavía está en el campamento. La secuencia primitiva sería entonces 19,16-17.19a; 20,18-21; 19,19b. El detalle del monte que ardía (v. 18) fue tomado de J.

El pueblo tiene miedo ante los fenómenos de la manifestación divina y se mantiene a distancia, sin duda al pie del monte, adonde había llegado (19,17). Pide a Moisés que sea él quien hable con Dios para que le comunique lo que tenga a bien; de no ser así teme morir (ver Dt 5,23-29). Si Dios se ha manifestado así, explica Moisés, no es para hacerlos temblar de pavor, sino para inspirarles aquel temor reverencial que lleva a vivir conforme a su voluntad evitando el pecado. Es una prueba (ver Gn 22,1), pero también una invitación a asumir las exigencias de Dios. El pueblo se mantiene a distancia mientras Moisés sube al monte. Si habla con Dios, luego sabremos qué le comunica.

2. *El Código de la Alianza (20,22-23,33)*

El llamado «código de la alianza» es el primer conjunto de leyes varias del AT. Su origen y su relación con las grandes fuentes narrativas es discutido. A grandes rasgos es anterior al Código deuteronomico (Dt 12ss), que retoma y amplía la mayor parte de sus leyes, aunque añade otras. Una relación con las fuentes antiguas es difícil de establecer. La suposición de una relación con E sería la más lógica, pero en la conclusión de la alianza (24,3-8) se añade a las exigencias de la alianza, aunque el texto final le da un sentido mediante la mención de las «normas» (v. 3), título genérico de esas leyes en 21,1. También habría sido dado a conocer mediante Moisés (20,22; 21,1).

Ley del altar (20,22-26). El pasaje es difícil y su origen se explica de muchas maneras. Una ley sobre el altar se ha ampliado mediante la polémica contra los ídolos.

El inicio sitúa esta ley, como las que siguen, en el contexto de la teofanía: Dios ha querido hablarles desde el cielo. Si es quien realmente cuenta, Israel no lo debe poner en el número de otros dioses ni debe hacerse dioses de oro o plata para venerarlos. Su culto a Dios será simple: Dios quiere un altar de tierra o de piedras no talladas para que le ofrezcan sacrificios, holocaustos y ofrendas voluntarias. Tal altar no debe hacerse sobre una plataforma elevada a la que se tenga que subir por gradas. Dios tiene la iniciativa en la elección del lugar: solo donde él haga memorable su nombre mediante alguna manifestación señalada se podrá levantar un altar. Estos datos corresponderían a lo que hacen Abraham o Jacob (Gn 12,7; 35,1 en relación con 28,10ss) y sería impensable después de la reforma deuteronomica, que consagra el templo de Jerusalén como único «lugar escogido por Yahvé para morada de su nombre» (Dt 12; 2 Re 23,4ss).

Los esclavos (21,1-11). Un primer bloque (vv. 2-6) habla del esclavo «hebreo». Se discute su identidad. *Héber* está entre los antepasados.

dos de Abraham (Gn 11,16-17), se llama «hebreos» a los israelitas esclavos en Egipto (1,15-16.19; 2,11.13) o se habla del Señor como «Dios de los hebreos» (7,16; 9,1; 10,3). En la legislación posterior (Dt 15,12-18; Lv 25,39-43) es más evidente que el «hebreo» es el otro israelita. Tal esclavitud es temporal y dura seis años. No se señala qué puede llevar a tal esclavitud, pero otros textos establecen que se contrae por deudas (Lv 25,39; menos claro Dt 15,12). En toda ley positiva los detalles son importantes; por ello se aclara lo que sucederá con la mujer y los hijos, si los tiene, dependiendo de si era casado antes o fue su amo quien le dio una esposa. El esclavo hebreo recupera su libertad a los seis años, pero puede renunciar a ella. El profeta Amós desaprueba, si no el principio, el abuso de esclavizar a una persona por la deuda del equivalente al precio de un par de sandalias (Am 2,6; 8,6).

Un segundo apartado se ocupa de la muchacha vendida como esclava, sin duda para ser esposa o concubina (vv. 7-11), aunque eso no se aclara al comienzo. Aquí tenemos una serie casuística: se da la solución de casos. La muchacha vendida como esclava para ser esposa o concubina no recupera la libertad a los seis años, pero puede ser rescatada aquella que no agrade a su amo para el fin con que la compró; por ello se prohíbe su venta como la de un esclavo cualquiera. Si el comprador la destina a un hijo suyo, será tratada como hija. Si el dueño se busca una segunda esposa o concubina, no quitará a la primera sustento, vestido o derechos conyugales, so pena de que ella recupere su libertad.

Pena de muerte (21,12-17). Sección característica de derecho apodíctico (con 22,17-19 es una de las listas de Alt y los crímenes tienen su equivalente en el decálogo), pero lo enunciado primero recibe el aditamento de dos aclaraciones casuísticas.

Se castiga al asesino con la pena de muerte. La norma es general, pero se aplica al individuo que actúa por cuenta propia. Los aditamentos casuísticos excluyen a quien quita la vida sin premeditación de su parte. A él se le permite encontrar refugio en un lugar del que solo dice que él (Dios) lo señalará. La vaga alusión se precisa al hablar del verdadero asesino, que no puede buscar refugio ante un altar del Señor: será arrancado de él para recibir el pago de su fechoría. Otros textos hablarán de «ciudades de refugio» (Nm 35,9ss; Dt 19,1-13), no de los santuarios como lugar de asilo, pero algún relato, como 1 Re 1,50-53, menciona el papel de los «cuernos» del altar.

También merece la pena de muerte quien golpee a su padre o a su madre (v. 15) o quien los maldiga (17). Si la falta fuera oculta, interviene la maldición en Dt 27,16; cuando la falta es pública, la sanción no se hace esperar. Lo mismo vale para quien se aproveche de su pró-

jimo vendiéndolo o sirviéndose de él como esclavo, aunque la aclaración «lo haya vendido o se encuentre en su poder» pudiera haberse añadido.

Leyes casuísticas: golpes y heridas (21,18-32). Aunque sea mayor o menor la amplitud en la descripción del caso, el común denominador es la expresión casuística y la materia: consecuencias de golpes y heridas. Para un caso particular se introduce la «ley del talión» (vv. 23-25).

Un primer caso es el de la riña entre dos hombres (vv. 18s). Si el resultado es que uno sale malherido y tiene que guardar cama, el otro debe indemnizarlo por el tiempo en que no pueda trabajar y por los gastos de curación. ¿Qué merece quien mata a su esclavo o su esclava (vv. 20s)? El texto afirma que debe ser castigado, pero no dice cómo, aunque tal vez sea declararlo reo de la muerte de otra persona, con la consabida pena (12); solo se admite el atenuante de que la muerte no fuera inmediata, interviniendo, además, la consideración de que era su propiedad.

En una riña alguien puede golpear a una mujer encinta (vv. 20-25). El caso se bifurca según las consecuencias. El resultado puede ser el aborto sin otro daño; entonces el culpable pagará al esposo de la mujer lo que exija y sancionen los jueces. Si hay otro daño, interviene la «ley del talión»: el culpable recibe un castigo proporcionado a las consecuencias de su golpe.

El golpeado por alguien puede ser el propio esclavo o esclava; si el golpe recibido los deja tuertos o sin un diente, el dueño como compensación debe dejarlos en libertad (vv. 26s).

La persona también es responsable de cuanto le pertenece. Si el buey de alguien acornea a una persona y la mata, las circunstancias son determinantes. El hecho puede ocurrir sin previo aviso. El dueño queda absuelto de responsabilidad, pero pierde su buey, que morirá apedreado sin que se pueda comer su carne. La situación es distinta si el buey embestía desde antes y el dueño no tomó la precaución de cuidarlo. Si ocurre una desgracia, también el dueño será apedreado, pero puede salvar su vida si le imponen una compensación económica y él la acepta. El principio de compensación interviene cuando quien sufre la cornada es un esclavo o una esclava; el dueño debe pagar 30 ciclos de plata.

Leyes casuísticas: compensaciones (21,32-22,14). Estas leyes son casuísticas y el común denominador es el principio de compensación.

Si cae un animal en un pozo no tapado que se está cavando, el dueño guarda el animal muerto, pero tiene que reponerlo a su dueño. Si un buey ataca al de otro dueño y lo mata, se reparten el animal muerto y el precio del animal, que se venderá. La situación cambia si el animal rijoso era conocido como tal; entonces

el dueño poco cuidadoso pagará el precio del animal muerto, pero puede guardarlo.

El caso del ladrón tiene características algo distintas (22,1-3). No hay responsabilidad penal por la muerte del ladrón sorprendido en el momento mismo del robo, si su muerte ocurre durante la noche; la hay si ya había salido el sol. El ladrón descubierto está obligado a restitución del doble tratándose de animales vivos en su poder; será vendido si no tiene con qué restituir.

El causante de un daño debe restituir su valor (vv. 4-5). Tal criterio se aplica a quien deja que sus ganados dañen el campo o la viña de otro o al que, al quemar malezas, provoca un incendio que consume las mieses y gavillas o el campo de su vecino.

Causa de litigio son objetos dejados en depósito y robados al depositario (vv. 6-8). El ladrón, si se descubre, pagará el doble; si no es descubierto, el caso se lleva «ante Dios»; el depositario declarado culpable restituirá el doble. El depósito o préstamo puede ser de animales. ¿Qué pasa si un animal prestado se muere, daña o es robado al depositario? El depositario puede jurar por el Señor que no tiene culpa; el depositante dará por bueno su juramento. Esto no se aplica si el dueño estaba presente y es culpable de descuido por dejar que ocurriera el robo; en tal caso está obligado a restitución. Si un animal ha sido atacado y muerto, sin duda por una bestia feroz, el depositario llevará los restos como prueba (ver Gn 31,39; Am 3,12).

Se considera también el caso de animales alquilados a petición del detentor (vv. 13s). El criterio general es preciso: habrá restitución si el animal muere en ausencia de quien lo tiene alquilado; no restituirá si el animal muere en su presencia. En cualquier caso, por tratarse de animal alquilado, el dueño recibirá el alquiler estipulado.

Violación de una muchacha virgen (22,15s). Seducir y violar a una muchacha virgen no se puede hacer impunemente. Una de dos: quien deba hacerlo, sin duda el padre, consiente en concedérsela, por lo que pagará la dote fijada y la tomará por esposa. Si el padre se la niega, también entonces pagará la dote. La solución abriría la puerta al abuso; por ese motivo Dt 22,28s corrige.

Leyes religioso-morales varias (22,17-30). La expresión formal permite distinguir dos grupos de leyes apodícticas: tres casos de pena de muerte (vv. 17-19) y varias prohibiciones (20-21.27.28a.30b) o mandamientos (28b.29-30a). En 22s se aclara la consecuencia de la desobediencia a la prohibición del v. 21; los vv. 24-26 contienen enunciados casuísticos.

Si la expresión es diferente y solo la segunda se conforma a la formulación de 21,12.15-17, en 17-19 se enumeran faltas graves que se castigan con la muerte. Se trata respectiva-

mente de la hechicera (ver 1 Sm 28,3ss), de la bestialidad (ver Dt 27,21) y de ofrecer sacrificios a otros dioses (la maldición de Dt 27,15 se refiere a la fabricación).

Dos de las prohibiciones son «leyes humanitarias»: defienden los derechos de los desvalidos. Se excluye el maltrato y la opresión del forastero (extranjero residente) y se motiva mediante la experiencia del pueblo en Egipto. No se maltratará a la viuda o al huérfano, que no tienen a nadie que vele por sus derechos. El Señor amenaza: se equivoca quien crea que nadie vela por sus derechos, pues él vela por los de aquellos que no cuentan con nadie.

Una ley casuística trata de impedir el préstamo a interés, al menos frente al otro israelita. Otra exige que la prenda tomada se devuelva antes de ponerse el sol, porque tal vez sea lo único que tiene el prójimo para abrigar su cuerpo durante la noche. Dios amenaza: él escucharía el clamor de quien es tratado indebidamente.

La última prohibición se refiere a Dios o a los jefes del pueblo; lo indebido sería respectivamente la blasfemia y la maldición.

El grupo de 28-30 contiene prohibiciones y mandamientos. Se refieren a las primicias de los campos, que se ofrecerán al Señor, y a los primogénitos de hombres y ganados. A diferencia de 13,1-2.11-13, no hay posibilidad de rescate. El modo de proceder para las crías del ganado se explica, pero no sucede así para el primogénito. La llamada a la «santidad» ha de entenderse en función de la prohibición que sigue; no tiene las connotaciones morales de Lv 19,2.

Administración de la justicia y deberes para con el enemigo (23,1-9). La sección comprendida por los vv. 1-2 y 6-8 es una serie apodíctica; se ha descrito como un «decálogo» para la administración de la justicia. Las prohibiciones apenas son interrumpidas por el precepto del v. 7. También el v. 9 es prohibición, pero trata del forastero y se relaciona con 22,20. La serie apodíctica es interrumpida por leyes casuísticas sobre los animales del «enemigo»; se prescribe que, olvidando la enemistad, se le lleven el buey o el asno casualmente encontrados.

Mayor importancia tienen las prohibiciones que indican lo que se debe evitar por corromper la justicia. A grandes rasgos, las faltas contra la justicia serían: 1) Propalar rumores falsos, posiblemente porque llevarían a una acusación indebida. 2) Ponerse de acuerdo con algún malvado para dar testimonio indebido contra un tercero. 3) Dejarse arrastrar por la mayoría sin considerar dónde está la justicia del caso y, más precisamente, unirse a la mayoría que da un testimonio injusto con daño para otro. 4) Favorecer al pobre, pero también desaventajarlo, simplemente porque lo es. 5) Pronunciar una sentencia, como quiera que pueda ocurrir, que condene al inocente

y absuelva al malvado. 6) Aceptar un soborno que tendría como consecuencia no juzgar según estricta justicia. La prudencia es de rigor en casos poco claros. Probablemente el supuesto es que, además del caso en que alguien es llamado como testigo, los ancianos del pueblo tenían el encargo de la administración de la justicia. Solo en el caso del soborno se motiva el rechazo de lo indebido.

La última prohibición se refiere al forastero. Como en 22,20, la razón del rechazo de lo indebido es el recuerdo de lo sufrido en Egipto.

El año sabático y el sábado; la exigencia de fidelidad (23,10-13). Leyes típicas de la «instrucción sacerdotal» explican cómo proceder. La dimensión cultural-religiosa de casi todas es evidente.

A diferencia de la legislación posterior, más explícita (ver Lv 25,1-7), lo previsto sobre el año sabático (10s) tiene que ver con la tierra, que se agotaría si se cultivara sin parar. Por idealista que parezca, el descanso de la tierra se acompaña de la determinación de que aquello que la tierra produzca ese año por sí misma, sean los campos que se siembran o la viña y el olivar, quedará para los pobres y hasta para los animales salvajes. Para el sábado (v. 12 y 34,21) ya sabemos que la instrucción tradicional se amplió: el precepto y la motivación son nuevos respecto a estos pasajes en 20,8-11. En 13 se invita a la fidelidad a la Ley y se exhorta a no invocar a otros dioses.

Fiestas anuales y otras exigencias (23,14-19; 34,18-26). Sobresale el ciclo anual de fiestas agrícolas (14-17; 34,18,22-24), pero hay otras exigencias religioso-cultuales.

Las fiestas de los Panes sin levadura, de la Siega (luego llamada «de las Semanas») y de la Recolección (luego llamada «de las Tiendas») forman un ciclo agrícola (ver Lv 23,5-8,15-20 y 33-36; Dt 16,1-17; Nm 28,16-31 y 29,12-38 se ocupan solo de los sacrificios de cada fiesta). Las tres son «fiestas de peregrinación»: todo varón (34,23) debe presentarse ante el Señor, ir en peregrinación a su templo. Cuando ya es posible servirse de las primicias del trigo nuevo, se debe comer pan sin levadura durante una semana. La Fiesta de las Semanas (Pentecostés) era una Fiesta de la Siega. El festival de otoño era la Fiesta de la Vendimia y de la recolección de los frutos tardíos y las aceitunas. La primera recibe una motivación de la historia salvífica: se relaciona con la liberación de la servidumbre egipcia; hasta habría correspondencia temporal entre la celebración y la salida de Egipto (mes de Abib). La correspondencia general entre los pasajes no ofrece dificultad y una sola cosa es nueva en el segundo: Yahvé afirma que nadie codiciará la tierra de Israel mientras los hombres van en peregrinación al santuario (34,24). Por supuesto, no se trata del vago deseo interior, sino de intentar apoderarse de lo codiciado.

A diferencia de 12,1-20, no se contempla la unión de Pascua y Ácidos: se habla de la primera por separado. A ella se refiere 23,18b. Lo que resulta enigmático por la mención genérica de «mi fiesta», se aclara en 34,25b. Nada de la víctima de la Pascua debe quedar hasta el día siguiente.

Otras prescripciones religiosas o rituales son: 1) La prohibición de presentarse en el santuario de Yahvé con las manos vacías, sin llevar alguna ofrenda (23,15b; 34,20b). 2) La prohibición de acompañar el sacrificio a Yahvé, exactamente la sangre del animal sacrificado, con pan fermentado (23,18a; 34,25a). 3) El precepto de ofrecer las primicias, probablemente como acto de agradecimiento (23,19a; 34,26a). 4) La prohibición de ofrecer simultáneamente el cabrito y la leche de su madre (23,19b; 34,26a). Esta puede contener un elemento de polémica contra los cananeos, pues la práctica se menciona en los textos de Ugarit.

Epílogo parenético (23,20-33). El pasaje tiene mucho en común con 34,10-16; si, por momentos el lenguaje es cercano al deuteronomico-deuteronomista, sobre todo al de las secciones parenéticas de Dt 5-12, en 34,10-16 pudiera haber un fondo anterior. El parentesco es temático (exigencia de fidelidad a Yahvé, importancia de la Tierra prometida, lista de los antiguos moradores de Canaán, etc.) y expresivo. También hay temas comunes con otros pasajes de 19-24 y 32-34, pero la afinidad temática, por ejemplo al hablar del «mensajero» que acompañará a Israel (20-23), también nos sitúan en lo que sería una ampliación de las tradiciones antiguas.

Un «mensajero» (ángel) acompañará a Israel hasta la Tierra prometida (ver 32,34; 33,2). Dios invita a obedecerle porque actúa en su nombre. Para guiar a los israelitas a la Tierra prometida, se requiere su docilidad. De haber obediencia total, Dios hará suya la causa del pueblo. La fidelidad se manifestará en el rechazo de los dioses de Canaán; hasta se destruirán sus imágenes y lugares de culto. Solo Yahvé será objeto de la fe y del culto de Israel. Afirmar que de él procede la vida y lo necesario para ella es invitar a desentenderse de los cultos de la fecundidad.

Se subraya la conquista. Los pueblos de Canaán no podrán hacerles frente. Los invadirá el temor ante Israel y no le opondrán resistencia. Pero Dios no los aniquilará rápidamente, no sea que la tierra habitable quede vacía y se convierta en refugio de bestias salvajes. Es prever una ocupación gradual del territorio. No se pactará con ellos y se les destruirá. Lo dicho parece difícil de aceptar por el particularismo y el rechazo de otros pueblos (ver Dt 7,1-5).

Los límites del país prometido, del mar de Juncos (*Suf*), aquí probablemente el golfo de Áqaba, al Mediterráneo (*mar de los Filisteos*), y desde el desierto, sin duda el del sur (*Négueb*),

hasta el río, el Éufrates, son ideales, sobre todo por la gran extensión hacia el norte (descripciones similares en Gn 15,18-21 y Dt 11,24). Más realista es la descripción según la cual el país bíblico abarca «desde Dan (en el norte) hasta Berseba» (en el sur; Jue 20,1; 1 Sm 3,20; etc.); solo en la parte central de Transjordania se extiende al este del Jordán (el territorio de Rubén, Gad y parte de Manasés; Nm 32; Jos 13,15-32).

3. Conclusión de la alianza (24,1-18)

Los que vieron a Dios (24,1-2.9-11). Que ambos fragmentos vayan juntos es evidente por la temática. Más difícil es evaluar el horizonte literario del pasaje. No es una unidad literaria simple, a pesar de quienes intervienen. Si el énfasis está en que esos privilegiados vieron a Dios, exigir que se postren «a distancia» (fin del v. 1) y que solo Moisés se acerque al Señor (v. 2) es reinterpretación del relato primitivo. «Comieron y bebieron» (al final) tiene más sentido como culminación de los vv. 3-8.

Moisés recibe la orden de subir al monte acompañado de Aarón, Nadab, Abihú y 70 ancianos. El objeto de la subida al monte consiste en «postrarse ante Yahvé». El breve relato pondera que, contrariamente al principio de que «nadie puede ver a Yahvé y permanecer en vida» (33,20), los notables vieron a Yahvé sin morir. Que ahí esté lo importante se subraya por la repetición (vv. 10 y 11). Lo inaudito de la experiencia (hasta se describe algún fenómeno concomitante) da lugar a la reinterpretación en función de la dogmática tradicional.

En paralelo con los vv. 3-8 se ha considerado como relato de conclusión de alianza, pero en vano buscamos el término en 1-2.9-11. El «comer y beber» ante el Señor no es argumento. Si tiene más sentido como conclusión de 3-8.

Conclusión de la alianza (24,3-8.11b). El pasaje, salvo un añadido, es parte de E. Moisés, que había subido al monte para hablar con Dios (20,21; 19,19b), baja ahora. Dios le ha hablado y él transmite al pueblo sus «palabras». Su identidad no ofrece dificultad: aunque toda ley sea dada por Dios mediante Moisés, sus «palabras» son precisamente el decálogo (20,1). El relato menciona también unas «normas», pero estas, referencia al «código de la alianza», solo aparecen en el v. 3; todo el relato hablará solo de las «palabras» (vv. 4.8). Si algo nuevo aparece luego es un «libro de la alianza» (v. 7), pero el nombre se explica porque Moisés escribió las «palabras» y por su función en el momento de concluir la alianza (v. 8). Cuando se introdujo el «Código de la Alianza» en el lugar que ocupa, desplazando hacia atrás el decálogo, se le dio un sentido en el contexto de la alianza elohista. Bastaba mencionar las «normas» al principio para dar

a entender que también forman parte de lo que Israel recibe de Yahvé y se compromete a observar.

Las «palabras» tienen un doble resultado: el pueblo que las escucha se compromete a observarlas y Moisés las pone por escrito en un libro. También prepara la celebración del día siguiente. Levanta un monumento de 12 piedras o estelas que representan a las 12 tribus y, se da por supuesto, construye el altar que representa a Yahvé. Luego manda ofrecer holocaustos y sacrificios a jóvenes israelitas. Ofrecer sacrificios no era exclusiva sacerdotal: ni siquiera ha dicho la tradición antigua que ya hubiera un sacerdocio. En el holocausto se consume toda la víctima en honor del Señor; en los sacrificios de comunión (o pacíficos) se le ofrece parte de la víctima, sobre todo la sangre, pero la res sacrificada da lugar a un banquete. La mitad de la sangre de las víctimas se derrama sobre el altar, la otra mitad se recoge en vasijas.

La conclusión de la alianza incluye la lectura del libro en que Moisés escribió las «palabras». Como al bajar, el pueblo se compromete a su observancia. La expresión es precisa, aunque pensemos que el orden de «obedeceremos y cumpliremos» debería invertirse. El compromiso del pueblo queda sellado cuando Moisés lo rocía con la sangre guardada en vasijas. Moisés explica lo que hace y sus palabras tienen como base una concepción según la cual la vida está en la sangre. Que la sangre de las víctimas se reparta en dos mitades, una ofrecida a Yahvé sobre el altar y otra utilizada para rociar el pueblo, sugiere el resultado de la alianza entre Dios y su pueblo: instaura la comunión. Es algo diferente al pasar por en medio de animales partidos por la mitad (Gn 15,9-10.17-18; Jr 34,18).

Dios concluye la alianza con Israel, el pueblo de las 12 tribus. Él tiene la iniciativa, pero el pueblo la acepta: manifiesta su sumisión al comprometerse a obedecer a Yahvé, si las «palabras» son la expresión de su voluntad. El carácter bilateral de la alianza es evidente, aunque no sea una alianza entre iguales, como puede ocurrir entre los hombres. El término «alianza» (*b'rit*) no tiene siempre las mismas connotaciones. A veces designa una promesa solemne, unilateral; tal sucede en la «alianza» con Noé después del diluvio (Gn 9,8ss), la «alianza» con Abraham (Gn 15,9ss) o la «alianza» con David (2 Sm 23,5 en relación con 7,1-17). La alianza con el pueblo es como un pacto bilateral, pero Dios es superior e impone exigencias a Israel, aquí la observancia de su «palabras», como imponía a Abraham la circuncisión en Gn 17.

El relato queda truncado. La conclusión que los sacrificios de comunión hacían suponer no se relata. Probablemente se encuentra en «comieron y bebieron» (fin del v. 11, que

habría sido desplazado): una comida en el monte de los que vieron a Dios no tiene mucho sentido, pero es la conclusión lógica después de sacrificios de comunión. Ya en el ámbito humano una comida es rito normal de conclusión de una alianza, como vemos en Gn 31,43ss; hay otros elementos de acuerdo con Éx 24,2-8, como la estela.

Las palabras de Jesús en la última cena, «esta es la nueva alianza en mi sangre» (Lc 22,20), nos dicen que Éx 24,3-8 está en el trasfondo de las palabras de Jesús, aunque hablar de «nueva alianza» implica la realización del oráculo de Jr 31,31-34.

Moisés sube otra vez al monte (24,12-18). Breve relato aparentemente formado por datos elohístas (vv. 12-15a y 18b) y sacerdotales (vv. 15b-18a). El primero fue retocado al principio: al menos «la instrucción y el estatuto» sería una adición; su sentido ya se encuentra en «para instruirlos». Por otra parte, habría dualidad entre las «palabras» escritas en el *Libro de la Alianza* y las dos «tablas de piedra». La tradición es abundante, pero es diverso el origen de los textos (31,18; 32,15-16.19; 34,1-4.27-28.29; Dt 4,13; 10,1-5).

Moisés debe subir al monte para recibir unas tablas de piedra. Fuera de la materia, se aclara la finalidad, «para su instrucción» (lo que también subrayan los términos en aposición, «la ley y el estatuto»). No se aclara si el contenido es diferente o son las «palabras» recibidas antes lo que esas tablas contendrán, pero el Deuteronomio precisará que lo contenido en las tablas era el decálogo. Moisés será acompañado por Josué; en su prolongada ausencia (v. 18b), Aarón y Jur se encargarán de resolver los problemas que surjan. La ausencia de cuarenta días es presupuesto del relato del becerro de oro.

El pasaje sacerdotal (vv. 15b-18a) prepara la larga instrucción sobre la construcción de la Tienda de reunión (25-31 y 35-40); insiste en la presencia invisible de la gloria de Yahvé en la nube. La nube cubre el monte durante seis días y al séptimo sube Moisés. Si la gloria de Dios es invisible, la acompaña el fenómeno visible, el fuego devorador (24,17; 40,38). Cuando se termine la Tienda de la reunión, la gloria vendrá a habitarla, pero también queda encubierta por la nube que vuelve invisible la presencia de Dios (40,34-35). Desde el monte Sinaí Dios conduce al pueblo mediante la nube que cubre la Tienda de la reunión (40,36-38; Nm 9,15-23). Moisés sube al monte y penetra en la nube al encuentro de Yahvé, que le dirá lo que debe hacer.

5. *La apostasía del becerro de oro y sus consecuencias; otras leyes y conclusión de la alianza (32,1-34,35)*

El becerro de oro (32,1-35). Si el relato primitivo, elohísta, es breve, varias relecturas lo

hacen complejo. El relato primitivo probablemente comprendía los vv. 1-6.15-20 y 35, aunque hay ampliaciones en 15s y tal vez 17-18 vengan de otro contexto. Aarón sale malparado del relato y por eso se introducen la disculpa de Aarón (21-24) y las pretensiones de los levitas al sacerdocio (25-29). Las secciones 7-14 y 30-34, sin atenuar las consecuencias de la falta, afirman que Dios perdona o que remite el castigo a un futuro indeterminado.

La ausencia de Moisés durante cuarenta días (24,18b) da lugar a muchas cosas. Porque Moisés tarda, el pueblo se congrega y pide a Aarón, que con Jur había quedado al frente del pueblo (24,14), que le haga un dios que vaya delante y como señalando el camino. ¿Un dios o dioses? Por la forma del nombre se puede dudar cómo hay que traducir. Si aquí se fabrica un «becerro», el paralelismo con 1 Re 12,26ss llevaría a preferir el plural. Aarón acepta la petición, aparentemente sin objeción, y manda recoger joyas de oro que tengan los israelitas para hacer con ellas la imagen. El v. 4 ofrece dificultad de traducción y es conjetural optar por la idea de fundir en un molde o la de modelar mediante el cincel, aunque el resultado es un «becerro» de fundición. Hasta ahora he puesto «becerro» entre comillas para advertir de que la traducción tradicional es aproximada. El término hebreo designa un toro joven y las connotaciones en el ámbito de los cultos cananeos de la fecundidad saltan a la vista. En los textos de Ugarit se llama «toro» a El (*'Ilu*) en cuanto padre de los dioses y hacedor de las creaturas, pero también es importante su asociación con Baal, dios de la fecundidad (preside el ciclo anual de la vegetación). Por lo que sabemos por textos del antiguo Oriente y representaciones (escultura y bajo-relieve), sería más un símbolo de presencia que imagen en sentido estricto.

Cuando el ídolo ha sido fabricado, ellos (no se expresa el sujeto, pero el pueblo lo había pedido) toman la iniciativa de señalar su significación: es el Dios que hizo salir a Israel de Egipto. La expresión es prácticamente idéntica a la de Jeroboán I cuando fabricó los toros de Dan y Betel. Una forma tradicional (no polémica) del relato pudo estar relacionada con el santuario de Betel. El profeta Oseas es el primero en criticar ese tipo de imagen: no hay compatibilidad posible entre tal representación y los dos primeros mandamientos del decálogo. La acción de Aarón sucede a la del pueblo: construye un altar ante la imagen y proclama una «fiesta de peregrinación» en honor de Yahvé. Por si quedara duda, no se trataría de una imagen de «otro» dios; la imagen representaría a Yahvé, que marcha a la cabeza del pueblo. Se ofrecen holocaustos y sacrificios de comunión; los segundos dan lugar al banquete, al «comieron y bebieron» (como en 24,11). Si algo se añade es el «se levantaron

para divertirse», que pudiera tener las connotaciones de Nm 25,1-2, pero el v. 19 habla solo de danzas. Tal vez lo que aquí pasa movió a eliminar la comida del rito de alianza en 24,3-8.

Moisés baja trayendo las tablas (vv. 15s). Si parte de la descripción ponderando su origen pudiera ser tardía (el título de «tablas del testimonio» es sacerdotal), su mención es fundamental: Moisés subió al monte para recibirlas (24,12) y juegan luego un papel, aunque se destruyan. Cuando se acercan al campamento, Josué dice escuchar voces de guerra. Que Moisés interprete el verdadero sentido de lo que pasa se explica por el antecedente de 7-14, pero los 17s pudieran estar desplazados de un contexto guerrero. ¿Cómo se explicaría la ira de Moisés, que destruye las preciosas tablas, si sabía todo? Moisés llega, ve lo que está pasando y hace pedazos las tablas al pie del monte. Luego toma el becerro, lo reduce a polvo que pone en agua y la da a beber a los israelitas. ¿Para qué? El relato sobre la mujer a la que el marido sospecha de infidelidad (Nm 5,11ss) nos da la clave. También entonces se pone polvo (en este caso tomado del santuario) en agua y se da a beber a la mujer inculpada. El presupuesto es que la infiel morirá, pero no sufrirá daño la que no lo sea. Es una ordalía, un «agua de maldición» (Nm 5,22). El resultado presupuesto por el v. 20 sería la muerte de los culpables y el 35 diría el resultado del rito: los culpables fueron «golpeados» por Yahvé, murieron.

El relato primitivo cuenta de modo preciso cuál habría sido el castigo de los que hicieron la imagen del «becerro». Pero el relato fue releído en varios sentidos. Por un lado, el episodio de los levitas (vv. 25-29) afirma también un castigo inmediato, esta vez por la espada. Pero lo que hacen los levitas da pie sobre todo a la manifestación de sus pretensiones sacerdotales. Se atribuye a Moisés el afirmar que su acto de celo es una forma de consagrar las propias manos como sacerdotes (v. 29). Las pretensiones de los levitas se expresan en un relato en que Aarón, el antepasado del sacerdocio en la mayor parte de la tradición del AT, sale malparado por escuchar la petición indebida del pueblo. Por eso tenemos también la disculpa de Aarón frente a la recriminación de Moisés. Dirá que solo accedió ante quien califica como pueblo de cabeza dura.

Si el pecado fue gravísimo y si el castigo no fue la aniquilación de los culpables, otros pasajes se preguntan por qué no hubo aniquilación. En la intercesión de Moisés (vv. 7-14), Yahvé hace saber a Moisés la gran infidelidad en que el pueblo ha incurrido. Por eso está dispuesto a aniquilarlos; solo se salvaría Moisés como único no culpable y sería el nuevo comienzo del pueblo de Dios. Como en Nm 14,12, vendría a ser el nuevo Abraham (Gn 12,2), el comienzo del pueblo de Dios. Si la ex-

presión de Yahvé declara el rechazo de Israel («tu pueblo, el que sacaste de Egipto»), Moisés intercede y mediante preguntas y súplicas quiere dar a entender a Dios que su propósito no es factible: ¿puede Yahvé desentenderse de su pueblo, dar pie a las burlas de los egipcios? Apela, además, a la doble promesa a los antepasados. El resultado es que Dios renuncia al mal con que había amenazado a su pueblo.

Un desarrollo similar es el de los vv. 30-34, que nos sitúa después de que Moisés ha visto lo hecho por el pueblo. Él declara al pueblo la gravedad de su falta y se propone subir ante el Señor para ver si puede obtener la remisión del pecado. Sus palabras al Señor son el reconocimiento de la gravedad de la falta, pero intercede en forma de ultimátum: o los perdona o lo borra del libro que ha escrito. El «libro de la vida» (Sal 139,16) es aquel donde se escriben las acciones, buenas o malas, de cada persona. Dios responde; afirma que la justa retribución de las acciones humanas es cosa suya, por lo que borrará a quien haya pecado contra él, no a quien lo pida. A Moisés solo le toca conducir al pueblo a donde debe; será acompañado por un «mensajero». Este anuncio da pie al desarrollo del cap. 33. Para el caso presente, las palabras de Yahvé dan a entender que no habrá castigo inmediato; todo queda en amenaza para un futuro indeterminado: «el día de mi visita visitaré sobre ellos su pecado». Que aquí «visitar» sea castigar es evidente (20,5), aunque la «visita» puede tener connotaciones favorables.

Diálogo de Moisés con Yahvé (33,1-6.12-23; 34,5-9). La unidad temática es evidente. El diálogo tardío es interrumpido por un texto presacerdotal sobre la Tienda de reunión; el último pasaje es la conclusión que reclama la petición de Moisés.

Yahvé ordena a Moisés que parta con el pueblo y vaya a la Tierra prometida. Descrita como tierra que mana leche y miel, se ofrece la lista de los antiguos moradores (ver 3,8.17). Si Dios expulsará a los antiguos habitantes, un «mensajero» los guiará: será representado y no estará inmediatamente presente. No hay duda: «yo no subiré contigo». La razón está en la mala disposición del pueblo: acompañarlo significaría tener que destruirlo por su infidelidad. Antes de que el diálogo continúe, un paréntesis nos presenta la reacción del pueblo: ayuna ante la mala noticia de que Yahvé no los acompañaría. A pesar del ayuno, Yahvé declara su obstinación; acompañarlo sería exponerlo a la aniquilación. En signo de penitencia exige que todos se despojen de sus galas.

Comienzan entonces las peticiones de Moisés. Inicialmente parece mentir: se queja porque Yahvé no le ha dicho quién los acompañará, pero ha hablado reiteradamente del «mensajero» (32,34; 33,2). ¿Considera Moisés al mensajero como poca cosa? Tal vez. Insiste

en el favor con que Dios lo distingue para pedir que le muestre el camino a seguir e insiste en que aquel es su pueblo. Su petición obtiene respuesta favorable: Dios lo acompañará y conducirá personalmente al descanso de la Tierra prometida. No hará falta el «mensajero». Para obtener la última garantía, Moisés insiste como poniendo un ultimátum: «si no vienes, no nos hagas partir». Solo pueden estar seguros, él y el pueblo, del favor de su Dios, si los acompaña personalmente. Dios le repite que goza de su favor.

Moisés pasa a una petición personal: «Permíteme ver tu gloria». La expresión de la respuesta es compleja: Yahvé toma tres veces la palabra. Es un fenómeno estilístico (ver 3,14-15), aunque podría indicar que se añadió una explicación (v. 20) a una respuesta que iba más allá de lo concebible (vv. 19.21-23). Yahvé responde positivamente y dice a Moisés que le concede el favor de hacer pasar ante él toda su bondad, pues es el Dios que verdaderamente concede su favor y manifiesta su misericordia. Explica el modo de la manifestación: aunque la gloria de Dios pase ante Moisés, él no verá el rostro de Dios. La afirmación más precisa de 20 recurre a un principio: «Nadie puede verme y seguir viviendo». Puede ser, aunque no forzosamente, una explicación posterior que acomoda las cosas a la dogmática del antiguo Israel.

La conclusión (34,5-9) describe cómo Yahvé desciende junto a Moisés cubierto por la nube. Moisés invoca a Yahvé, que pasa delante de él. Se escucha la proclamación del «nombre», de los atributos del Señor: ¿Quién la hace? El sujeto de «proclamó» no se expresa. En apariencia las palabras son la confesión humana, pero Yahvé era sujeto del verbo anterior y, además, cuando aceptaba la petición, Yahvé dijo que él proclamaría su nombre (33,19). El «nombre» proclamado dice la actitud de Yahvé respecto del hombre. El contraste con quien afirmaba que no acompañaría el pueblo para que no ocurriera la desgracia de tener que aniquilarlo por su pecado no puede ser mayor. Es el Dios compasivo y misericordioso. Si no puede dejar el pecado impune y lo castiga por tres o cuatro generaciones, eso no tiene común medida con su benevolencia y ternura, que mantiene su amor por mil generaciones. Moisés se postra y adora, pero reitera la súplica de que los acompañe en su camino y suplica su perdón.

Preparativos y conclusión de la alianza (34,1-4.10-28). El pasaje es de J (único lugar donde interviene desde la teofanía), pero su texto fue ampliado. Inicialmente «como las primeras» (vv. 1 y 4) y la anotación de 1b que precisa lo relativo a las tablas de piedra y hace pasar la tradición de las tablas, aquí escritas por Moisés (vv. 27s), como el sustituto de las que había destruido (32,19). La aclaración de que contenían «las diez palabras» (v. 28) viene

del Deuteronomio (4,13; 10,4). También es sensible la ampliación en el sentido del Deuteronomio en 10-17.

Aquí Moisés no recibe unas tablas de piedra ya escritas; debe prepararlas y subir al monte el día siguiente, llevándolas. Yahvé exige que nadie lo acompañe; ni siquiera un animal debe subir al monte. Hechas las tablas, Moisés sube al monte.

Dios le declara su intención de concluir una alianza; no se dice ahora quiénes son los beneficiarios. Yahvé afirma que hará maravillas nunca vistas en toda la tierra o en favor de nación alguna. Es el privilegio de la elección, pero tiene sus exigencias. Yahvé las señala al pueblo y exige su obediencia. La exigencia primera y radical es que Yahvé sea su Dios y, negativamente, que no se haga imágenes fundidas de otros dioses. El pasaje de vv. 11-17, equivalente del inicio del decálogo, es una polémica contra la idolatría. Lo que Dios hará por el pueblo, expulsar a los antiguos moradores de Canaán, implica abstenerse de concluir alianza con ellos (12,15s; ver 23,32s). La razón es su idolatría, trampa en que caería Israel. El pueblo de Yahvé no debe convivir con esos pueblos ni participar en su culto sacrificial para evitar «prostituirse», lenguaje introducido en la tradición bíblica por Oseas para hablar del culto idolátrico.

Parte de las leyes de 18-26 se comentó con la expresión paralela de 23,12.14-19. Solo la ley sobre el rescate de los primogénitos de hombres y ganados (19-20a) no aparecía allí, pero la conocemos por 13,1s.11ss.

Una vez dadas esas leyes, Dios vuelve sobre la idea de la alianza (27s). Ahora se explica que esa relación estable une a Yahvé, por una parte, y a Moisés y el pueblo, por la otra. Dios la impone y es quien puede señalar condiciones mediante unas «palabras», las varias leyes de 11-26. Porque la obediencia permanente solo es posible cuando se conocen las exigencias, estas deben escribirse. Moisés, después de escucharlas, recibe la orden de escribirlas en las tablas preparadas. Hay acuerdo con 24,3-8 en cuanto unas «palabras» son las cláusulas de la alianza, pero aquí no se trata del decálogo, aunque lo sugiere la adición de la expresión «las diez palabras» al fin de 28, tal vez destinada, como los cambios en 1 y 4, a presentar una tradición distinta como la sustitución de las tablas que Moisés había roto (32,19). El pasaje adquiere el carácter de renovación de la alianza. A diferencia de 24,3-8, nada se dice del rito.

El rostro resplandeciente de Moisés (29-35). La sección parece no pasar de lo anecdótico. Al bajar del monte, trayendo consigo las tablas del testimonio y habiendo recibido las instrucciones para la construcción de la Tienda de reunión, el rostro de Moisés, por haber estado cerca de la gloria de Dios, tiene un resplandor

especial. En el primer encuentro con Aarón o con el pueblo él permite que le vean así, pero luego recurre al expediente de cubrirse el rostro con un velo, que se quita solamente cuando habla con Yahvé.

5. *Normas sobre la construcción de la Tienda y sus ministros; su ejecución*
(25,1-31,18; 35,1-40,38)

Ambas secciones son sacerdotales (si acaso 31,18 sería una noticia anterior). La correspondencia es clara: a la orden dada por Dios sigue la ejecución supervisada por Moisés. Dos temas centrales se destacan por la posición que ocupan. El primero es el de la «gloria» de Dios, resplandor y símbolo de su presencia, encubierta por la nube, tanto antes como después de construida la tienda. En la expresión literaria este tema sirve de encuadre, pues introduce (24,15b-18a) y concluye (40,34-38). Nos dice la finalidad de la Tienda de reunión: es el lugar de la presencia de Dios en medio del pueblo que camina o acampa. El episodio del rostro resplandeciente de Moisés cuando baja del monte (34,29-35) es el eco intermedio entre los extremos. El segundo tema es el del sábado. Si hay que trabajar para hacer la tienda y su mobiliario, el ritmo de esa actividad prefigura la vida posterior del pueblo. El sábado, «alianza eterna» y «signo permanente» de la adhesión a Yahvé (31,16s), es el pivote literario: se enuncia al término de la instrucción del Señor (31,12-17) y Moisés declara la obligatoriedad del precepto al emprender la construcción (35,1-3). Los largos desarrollos sacerdotales son la ampliación de 33,7-11.

Un pasaje, 29,42-46, también es significativo como perspectiva general: si es la «tienda del encuentro», eso vale ante todo para Moisés. El Señor afirma: «allí me encontraré contigo» (v. 42). Pero no es menos cierto para el pueblo. Lugar consagrado por la presencia de su gloria (v. 43), allí el Señor morará en medio de los israelitas y será su Dios (v. 45). El pueblo, a su vez, lo reconocerá como su Dios, el que lo sacó de Egipto (v. 46).

El comentario será breve; los detalles tienen para nosotros escaso interés.

La primitiva Tienda del encuentro (33,7-11). Alusiones de textos tal vez antiguos, como Nm 11-12, señalan que había una tienda de campaña donde Moisés «consultaba» al Señor. Un breve pasaje (33,7-11) sería base y presupuesto de tales indicaciones. No se explica el origen de la tienda; solo se dice que Moisés la puso a cierta distancia del campamento. Un solo ministro, Josué, bastaba para cuidarla. Cuando Moisés necesitaba «consultar al Señor», se dirigía del campamento a la tienda a la vista del pueblo; al entrar a la tienda, o al llegar a la

puerta, lo escondía la nube que bajaba. El pueblo se postraba entonces para adorar. ¿Qué sucedía en la tienda? El Señor, misteriosamente presente, hablaba con Moisés. Lo hacía «como dialoga uno con su amigo». En vez de «servidor» (Nm 12,7s), Moisés será tardíamente llamado «amigo de Dios». Podía hablar con Dios «cara a cara». Pasajes paralelos (Nm 12,6-8; Dt 34,10) repiten la idea o la expresan de otra manera: el Señor hablaba con él «boca a boca», «abiertamente» y «sin necesidad de sueños», a diferencia de la manifestación a los profetas, mediante sueños y visiones según Nm 12,6-8.

La Tienda en P (25-31; 35-40). El comentario abarca ambas secciones, la orden recibida y su ejecución, aunque eso no permite seguir cada sección como se presenta. Seguiremos la orden de Yahvé a Moisés, pero señalando los pasajes correspondientes de la ejecución del proyecto; al final indicaremos algún pasaje propio de los vv. 35-40.

Si un santuario móvil en que Dios estará misteriosamente presente debe ser construido, un preliminar es la invitación a los israelitas a que contribuyan con ofrendas voluntarias. Se recogerán así los materiales necesarios disponibles, preciosos o no, hasta que no se necesiten más (25,1-9; 35,4-29 y 36,2-7).

a) *La tienda y su mobiliario; el atrio.* Objeto central de ese santuario móvil será un arca de madera de acacia revestida de oro (25,10-16; 37,1-5). Se llama «arca del testimonio» (fuera de P «arca de la alianza») porque debe contener el documento de la alianza entre Dios e Israel, documento que señala a Israel las exigencias de la alianza. Parte del mobiliario son también un propiciatorio de oro puro con dos querubines, también de oro, en sus extremos con sus alas desplegadas hacia delante. El propiciatorio se pondrá encima del Arca y será el lugar del encuentro de Yahvé con Moisés (25,17-22; 37,6-9). Si el Arca del testimonio debe contener las tablas, se comprende la mención expresa de la entrega de las tablas por Yahvé (31,18). P incluso amplía y acomoda algún pasaje anterior (32,15s). Por supuesto, también se constata que Moisés baja del monte trayendo las tablas (34,29).

Una mesa de acacia de dos codos de largo, uno de ancho y uno y medio de alto, con molduras de oro y provista de cuatro anillas para su transporte mediante unas varas, también de acacia, sirve para depositar en forma permanente los «panes de la presencia» (25,23-30; 37,10-16). Dimensiones y características similares tiene el altar destinado a quemar el incienso, aunque de él solo se habla más adelante.

Un candelabro especial, fabricado de oro macizo y muy ornamentado, asegura la iluminación. Se divide lateralmente para dar lugar a tres brazos laterales, además del central. Cada uno de los siete brazos sostiene su respectiva lámpara de aceite. Se prevén los detalles pa-

ra encendido y apagado, limpieza, etc. (25,31-40; 37,17-24).

El santuario, la morada, se describe con lujo de detalles. El interior estará formado por diez tapices, cada uno de veintiocho codos de longitud y cuatro de anchura. Tendrán querubines bordados y se juntarán en grupos de cinco. La tienda se recubre mediante once piezas tejidas con pelo de cabra, de treinta codos de longitud y cuatro de anchura. El excedente en cuanto a las medidas desborda por arriba al exterior. Por encima se dispone un toldo hecho con pieles de carnero pintadas de rojo (26,1-14; 36,8-19).

El armazón de la tienda es de madera de acacia. Los lados largos, norte y sur, estarán formados por veinte tableros de diez codos de largo y medio de ancho; el fondo, por seis, y la entrada, por cuatro adosados a cada extremo de los lados largos. Los tableros forman un todo mediante los travesaños que los unen, cinco para cada lado (26,15-30; 36,20-34).

Un velo de púrpura con querubines bordados, colgado de cuatro postes o columnas de madera, sirve para separar en dos partes el espacio interior: el santo, antes, y el Santo de los santos, al fondo, detrás del velo. En el Santo de los santos se coloca el propiciatorio sobre el Arca del testimonio; antes del velo se pone, al sur, la mesa de los panes de la presencia y, al norte, el candelabro. El espacio de la entrada se cierra mediante una cortina de púrpura (26,31-37; 36,35-38).

Parte importante del santo es el altar para los holocaustos. Fabricado de madera de acacia, es un cuadrado de cien codos de lado; su altura es de tres codos. De sus esquinas se proyectan al exterior cuernos revestidos de bronce. Se prevén los utensilios necesarios para el culto sacrificial (27,18; 38,1-7).

La tienda está en medio de un atrio. Está formado en sus lados largos, sur y norte, por un cortinaje de lino de cien pies de largo sostenido por veinte postes que descansan sobre bases de bronce. El lado occidental tiene cincuenta codos y lo sostienen diez postes. El cortinaje del oriente solo tiene dos secciones de quince codos adosadas al respectivo lado largo. Queda así una puerta de veinte codos, cerrada por un tapiz que descansa sobre cuatro postes (27,9-19; 38,9-20).

El alumbrado permanente de la morada debe hacerse exclusivamente mediante aceite de oliva (27,20-21).

b) Ornamentos y consagración de los sacerdotes; consagración del altar de los holocaustos. Aarón y sus hijos deben recibir la consagración sacerdotal para encargarse del culto de la tienda (28,1); ellos y sus descendientes tienen el privilegio del sacerdocio a perpetuidad (29,9). Para ellos se hacen las vestiduras respectivas. Las de Aarón, sacerdote principal, aunque no llamado sumo sacerdote, deben

darle majestad y esplendor (28,2). Comprenden el efod, el pectoral, un manto y una diadema. Cada cosa se describe con lujo de detalles, materiales (telas, oro y piedras preciosas), adornos, etc. (28,2-39; 39,2-31). El simbolismo es importante, por ejemplo cuando el pectoral debe adornarse con 12 piedras preciosas labradas en forma de sello para representar a las 12 tribus. Las vestiduras de los sacerdotes son más sencillas y se componen de una túnica con su faja, una mitra y calzones de lino (28,40-43).

Para que reciban la consagración a su servicio, el Señor, que los ha llenado de espíritu de sabiduría (28,3), indica el rito de consagración. Inicialmente señala los sacrificios y ofrendas que se harán (29,1-3). El rito comprende varios pasos: hecha la purificación de Aarón y sus hijos, Moisés los reviste de las vestiduras respectivas (29,4-9; 40,12-15). Luego ofrece sacrificios: un novillo, cuya carne se quema fuera del campamento, un primer cordero que se ofrece como holocausto y un segundo cordero como sacrificio de comunión. Con la sangre del último se untan los lóbulos de las orejas y los pulgares de mano y pie derechos de los consagrados. Sigue la unción, muy precisamente el acto de rociar, con parte de la sangre del segundo cordero y con aceite de oliva (29,10-21) y otros detalles relativos a la investidura (29,22-30). El rito de consagración termina con el banquete sagrado: los consagrados comen la carne del cordero de la investidura previamente cocida en lugar sagrado (29,31-35).

El rito de consagración del altar de los holocaustos dura una semana. Si es el uso lo que consagra al Señor, cada día durante esa semana se ofrecerá un novillo como sacrificio de expiación por el pecado. Así queda consagrado el altar y, en adelante, todo lo que toque ese altar quedará igualmente consagrado. A partir de su consagración, sobre ese altar se ofrecerá a perpetuidad el sacrificio de un cordero de un año por la mañana y otro al caer la tarde; ambos se acompañan de ofrendas de flor de harina, de aceite de oliva y de vino (29,36-46).

c) Indicaciones varias. Otro altar, también de madera de acacia, se destina a quemar incienso. Sus dimensiones y características son similares a las de la mesa de los panes de la presencia. Se coloca delante del velo que separa el Santo de los santos, exactamente delante del propiciatorio. El «incienso perpetuo» se quema allí en los dos momentos, mañana y tarde, en que igualmente se ofrece el holocausto de un cordero. El altar se purifica una vez al año con la sangre del sacrificio de expiación del pecado (30,1-10; 37,25-28).

Un tributo inicial para la Tienda del encuentro lo formará el rescate que cada uno pagará al Señor: medio ciclo por persona, según el ciclo del santuario, que consta de 20 óbolos.

Para ello se procederá a un censo (Nm 1). Pagarán el medio ciclo todos los que tengan veinte años o más. Ni el rico pagará más ni el pobre menos. Para todos será un recordatorio de que han pagado a Yahvé el rescate de sus vidas (30,10-16; 38,25-28).

Una pila de bronce, cuyas dimensiones no se precisan, debía colocarse entre la Tienda del encuentro y el altar. Llena de agua, sirve para las abluciones de Aarón y de los sacerdotes, que deben lavarse allí pies y manos cada vez que entran en la tienda o se acercan al altar. Solo así no quedarían expuestos a morir. Es un decreto perpetuo, permanente (30,17-21; 38,8).

La Tienda del encuentro, el Arca del testimonio, la mesa, el candelabro y el altar del incienso deben consagrarse con un óleo especial; su preparación e ingredientes se indican con lujo de detalles. Se indica incluso que serviría también para la consagración de Aarón y los sacerdotes, aunque parecía que el ritual de consagración de las personas ya había quedado completo. Si todo lo que toque ese aceite queda santificado, separado para el Señor, se comprende que no lo debe utilizar ningún laico y que se prohíba bajo pena de muerte que alguien haga algo semejante (30,22-33).

También el incienso de la tienda es objeto de una preparación especial, cuyos ingredientes se señalan, y es una exclusiva que nadie debe imitar, so pena de muerte (30,34-38; 37,29).

d) *Los artífices*. Si todo lo señalado ha de fabricarse, Dios designa a las personas que ha escogido y «llenado del espíritu de Dios», lo que implica darles la habilidad y pericia prácticas necesarias para ocuparse de concebir y realizar adecuadamente esos trabajos. Dos son nombrados, Besalel y Oholiab (aunque algún otro se menciona en otros pasajes, como Itamar, hijo de Aarón, en 38,21; parece ser el supervisor), pero otros muchos, también dotados de habilidad para todos los trabajos necesarios, los secundarán en la empresa (31,1-11; 35,30-36,1).

e) *Pasajes propios de 35-40*. La segunda sección corresponde a la primera (25-31), pero no forzosamente sigue el mismo orden. Por ello deben anotarse algunos pasajes no mencionados hasta ahora. Uno de ellos es un inventario de metales empleados en la construcción (38,21-31). Se suele considerar como adición posterior por suponer el censo (Nm 1) y la consagración de los levitas (Nm 3). Más importante es lo que se refiere a la erección y consagración del santuario. De hecho, tenemos aquí una nueva instrucción dada por Yahvé a Moisés (39,1-15) y el reporte de su ejecución (39,16-33). Como quiera que sea, el día primero del primer mes Moisés debe proceder a poner todo en el lugar preciso y a la

consagración de Aarón, de sus hijos y de la tienda. Concluir así los trabajos significa inaugurar el servicio en la Tienda de reunión. Dispuesto todo según las órdenes del Señor, él toma posesión del santuario (40,34s). Desde ese momento la nube que cubre la tienda señala cuándo hay que partir y dónde hay que hacer alto (40,36-38).

BIBLIOGRAFÍA

- La *Bibliografía Bíblica Latinoamericana* (São Bernardo do Campo, Brasil; un volumen por año desde el correspondiente a 1988) reseña la producción latinoamericana, incluyendo la de divulgación. En J. Loza Vera, *Pentateuco*, II, 265-275, 389-396, se ofrece una bibliografía más completa (hasta 1998).
- Auzou, G., *De la servidumbre al servicio*, Madrid ²1969.
- Bartina, S., *Éxodo*, en *La Sagrada Escritura. Texto y comentario*, AT I, BAC 267, Madrid 1967, pp. 293-526.
- Beer, G. y Galling, K., *Exodus*, HAT I/3, Tubinga 1939.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalén 1967.
- Childs, B. S., *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Verbo Divino, Estella 2003.
- Clamer, A., *L'Exode*, en Pirot-Clamer, La Sainte Bible, I/2, París 1956.
- Clements, R. E., *Exodus*, Cambridge Bible Commentary on the NEB, Cambridge 1972.
- Colunga, A. y García Cordero, M., *Éxodo*, en *Biblia comentada*, I, BAC 196, Madrid 1960, pp. 378-619.
- Driver, S. R., *The Book of Exodus*, CBSC, Cambridge 1911.
- Durham, J. I., *Exodus*, WBC 3, Waco (Texas) 1987.
- Fretheim, T. E., *Exodus*, Interpretation, Louisville 1991.
- Gowan, D. E., *Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*, Louisville 1994.
- Gressmann, H., *Die Anfänge Israels*, en *Die Schriften des Alten Testaments* I/2, Gotinga 1914.
- Guillén Torralba, J., *Éxodo*, El Mensaje del AT, Salamanca-Madrid-Estella 1992.
- Houtman, C., *Exodus*, I-III, COT, Kampen, 1986ss = *Exodus*, I-III, Historical Commentary on the Old Testament, Kampen 1995-2000.
- Hyatt, J. P., *Exodus*, NCB, Londres-Grand Rapids, 1971/1980.
- Jacob, B., *The Second Book of the Bible: Exodus*, Nueva York 1992.
- Janzen, J. G., *Exodus*, Louisville 1997.
- Knight, G. A. F., *Theology as Narration: A Commentary on the Book of Exodus*, Edimburgo 1976.
- Michaeli, F., *Le livre de l'Exode*, CAT II, Neuchâtel 1974.
- Noth, M., *Das zweite Buch Mose: Exodus*, ATD 5, Göttinga ⁴1968 = *Exodus*, Filadelfia 1974.
- Pixley, J. V., *Éxodo: una lectura evangélica popular*, México 1983.
- Schmidt, W. H., *Exodus*, I, BK II/1 (cap. 1-6), Neukirchen 1988.
- II apenas iniciado, 1995-1999 (2 fasc.).
- Ubach, B., *L'Exode-El Levítico*, Biblia de Montserrat II, Montserrat 1927.

Levítico

Armando J. Levoratti

INTRODUCCIÓN

El libro del Levítico aparece a primera vista como algo enteramente contrario a nuestra sensibilidad. Su tema central no presenta nada de atractivo. Las detalladas regulaciones sobre la matanza de animales y las aspersiones con sangre nos resultan irrelevantes y hasta repulsivas. La práctica de los sacrificios sangrientos y los ritos litúrgicos que los acompañan, como asimismo el conjunto de reglas de higiene y de normas dietéticas, suscitan espontáneamente la pregunta: ¿Puede pensarse seriamente que este libro contiene la palabra inspirada de Dios? ¿Hay en él algo más que un ritual que ha perdido por completo su sentido?

Por otra parte, muchas de las reglas morales y culturales que rigieron por un tiempo la vida israelita son hoy obsoletas. Como toda norma, las prescripciones del Levítico eran parte de una determinada cultura, y los cambios en el contexto histórico y cultural llevaron a la depreciación de ciertos valores y a la emergencia de otros nuevos. La esclavitud y la guerra, por ejemplo, significaban una cosa en el mundo bíblico y otra muy distinta en el nuestro. Lv 25,42-46 da una base teológica para impedir que sean esclavizados los israelitas, pero permite someter a esclavitud a los que están fuera de la comunidad de la alianza. En 26,8 se promete una fácil victoria sobre los enemigos si el pueblo cumple los mandamientos de Dios, pero hoy en día, en plena era nuclear, solo muy pocos se atreverían a celebrar como un triunfo el derramamiento de sangre en la guerra, aunque esa sangre sea la de los enemigos en un caso de legítima defensa.

Muchas de las leyes levíticas son ahora inaplicables porque la forma de vida del antiguo Israel difiere considerablemente de la nuestra. Otros mandamientos han perdido relevancia para los cristianos debido a la institución de la nueva alianza. Un caso particularmente claro es el de los animales impuros. Jesús *declaró puros todos los alimentos* (Mc 7,9), y Pablo vio

con claridad que las prohibiciones alimentarias de los judíos ponían serios obstáculos a la expansión de la fe cristiana en el mundo pagano. Por otra parte, *la oblación del cuerpo de Jesucristo hecha de una vez para siempre* (Heb 10,10) ha puesto fin a todo el sistema sacrificial de la primera alianza, porque la sangre de los animales carece de eficacia para borrar los pecados (Heb 10,4) y Dios no se complace en los sacrificios ni en las víctimas que se queman sobre el altar (Heb 10,6; cf. Sal 40,7). *Dios es espíritu y los que le rinden culto deben hacerlo en espíritu y en verdad* (Jn 4,24).

Todo esto es indudable, y aún se podrían señalar otros aspectos que relegan el ceremonial del Levítico a un pasado irrecuperable. Sin embargo, hay en el Levítico mucho más de lo que puede apreciarse a primera vista. La doctrina que subyace en él tiene mucho que decir al tiempo presente, y el lector atento encontrará aquí y allá no pocas enseñanzas que mantienen plena vigencia incluso en el día de hoy. Para descubrir esta riqueza doctrinal, es indispensable ir más allá de lo que aparece a primera vista y hacer un sondeo por debajo de la superficie.

Ante todo, las leyes del Levítico presuponen un elevado concepto de Dios. Dios es santo, es fuente de toda santidad y su presencia en Israel irradia santidad a todo lo que está cerca de Él. La santidad experimentada como un misterioso, inabordable e impredecible poder divino, es algo bien conocido en pueblos de las más diversas culturas. La naturaleza íntima de este poder no se puede definir conceptualmente, pero es posible experimentar su presencia en fenómenos como el rayo y el terremoto, la fertilidad del suelo y el fragor de la tempestad, la majestad del cielo y el fuego devorador. Este significado primero de la santidad, derivado de aquella experiencia humana elemental, nunca está por completo ausente en el AT (cf. 2 Sm 6,6-8; Is 6,3-5). Pero los profetas hebreos enriquecieron la idea de la santidad divina con un elevado sentido moral, y el Levítico no solo

comparte con ellos ese concepto, sino que lo expresa lapidariamente en estos dos refranes: *Yo, el Señor que los santifico, soy santo* (21,8; cf. 20,8; 21,15.23; 22,9.16.32) y *Sean santos, porque yo el Señor soy santo* (19,2; cf. 11,44-45; 20,26).

Además, un tema recurrente en la legislación bíblica es la obligación de brindar especial protección a los miembros más débiles de la sociedad, en especial al huérfano y a la viuda, al pobre y al inmigrante. YHWH, el Dios de Israel, es el guardián del pobre y del oprimido, el vengador de aquellos que han sido tratados injustamente. Por eso la ley prescribe una serie de actitudes y de medidas sociales destinadas a mitigar el sufrimiento de los indigentes (cf. Éx 22,20-26; Dt 15,7-11).

Un buen ejemplo de ley humanitaria en favor del pobre se encuentra en Lv 19,9-10. Allí el Señor ordena dejar en el campo una parte de la cosecha para que puedan recogerla los pobres (cf. Rut 2,2-3). Si se interpreta esta demanda en un sentido estrictamente literal, es obvio que resulta inaplicable en las sociedades modernas. Pero el lector cristiano de la Biblia no solo busca comprender lo que significaron las palabras cuando fueron escritas. También trata de actualizar el mensaje bíblico para el día de hoy, y esto requiere prestar atención a los principios religiosos y morales que subyacen tras la legislación. En otras palabras, Lv 18,9-10 invita a reconocer la dimensión social de la fe bíblica y adoptar el punto de vista del legislador divino, que es la opción preferencial por los pobres. Esta opción incluye la participación activa en la acción liberadora de Dios en favor de la justicia. En esta misma línea, Juan Pablo II apeló al espíritu de Lv 25 e invitó a una sustancial reducción de la deuda internacional de los países pobres, y aun a la completa cancelación, como parte del Jubileo del año 2000.

Otro aspecto que subyace tras las leyes del Levítico es el de la presencia de Dios con su pueblo. Las leyes del Levítico continuaban el relato del Éxodo, y un tema importante, al final del Éxodo, es la intención de Dios de habitar en medio de los israelitas (Éx 25,8; 29,45-46). Por eso los caps. 25-31; 35-40 de ese libro tratan casi exclusivamente de la construcción del Tabernáculo como morada de YHWH. Una vez terminado, el Santuario fue cubierto por una nube y lo llenó la gloria del Señor (Éx 40,34). Así YHWH estableció su morada en medio de Israel y se llamó al santuario «Tienda del encuentro» (40,35; cf. 27,21), porque era ese el lugar donde el pueblo se encontraba con Dios. Como el Señor quería estar con su pueblo siempre y en todas partes, la Tienda del encuentro era un santuario portátil.

Esta presencia del Señor se manifestaba, sobre todo, en los actos de culto. Las prescripciones culturales, en especial las relativas a los

sacrificios, indican una y otra vez que las ceremonias tenían lugar «delante del Señor» y que las ofrendas de alimentos se quemaban «con un aroma agradable al Señor» (1,9.13.17; 2,9; 3,55). Aunque la presencia divina era permanente en el Tabernáculo, la gloria del Señor se hacía presente algunas veces en una nube o en el fuego para que el pueblo pudiera experimentarla más intensamente. La promulgación de la Ley en el Sinaí, la dedicación del Santuario y la ordenación de los sacerdotes (9,24) estuvieron marcadas por estos signos extraordinarios de la presencia divina.

Por otra parte, la alianza de Yahvé con Israel incluía bendiciones y maldiciones (cap. 26). Si el pueblo obedecía la Ley, podía esperar prosperidad y abundancia. Una de las bendiciones prometidas era la lluvia en el tiempo oportuno; otra, magníficas cosechas. Pero la mayor de todas las bendiciones era la presencia divina: *Yo pondré mi Morada en medio de ustedes... Siempre estaré presente en medio de vosotros, seré vuestro Dios, y seréis mi pueblo* (26,11-13).

Hay otro punto digno de mención. A pesar de su carácter extraño para muchos lectores contemporáneos, el Levítico ha ocupado siempre un lugar central en la vida judía. De los 613 mandamientos que se encuentran en las Escrituras, 247 aparecen en este libro, y un antiguo comentario al Levítico era tan venerado que se lo llamó *Sifrá* («El Libro»). Jesús mismo resumió la Ley y los Profetas en una doble cita, una del Deuteronomio y la otra del Levítico: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y todo tu espíritu*. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo es semejante al primero: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos dependen la Ley y los Profetas* (Mt 22,27-40; Mc 12,30-31; Lc 10,17; Dt 6,5; Lv 10,18).

Podemos añadir, finalmente, que el código Levítico reguló el culto israelita hasta la destrucción del Templo y el cese de los sacrificios en el año 70 d.C., pero aspectos fundamentales de su teología se mantuvieron vigentes y han sido una fuente de inspiración para los escritores del NT. El sistema sacrificial ya no fue relevante para los cristianos, pero al estudiarlo se aprenden muchas cosas sobre el pecado, la necesidad de expiación y la superioridad del sacrificio de Cristo. La carta a los Hebreos, en particular, se refiere una y otra vez a las instituciones de la primera alianza para mostrar que ellas eran incapaces de expiar los pecados y establece una serie de contrastes para mostrar que el sumo sacerdocio de Jesús fue superior al de Aarón (Heb 9,24-28). El sacerdote de la antigua alianza nunca entró sin sangre al Santo de los santos, pero la sangre con que asperjaba el Arca era «la sangre de chivos y toros». Cristo, actuando como sumo sacerdote de la Alianza Nueva y eterna, ofreció «su propia sangre» y este sacrificio ofrecido «de una vez para siempre»

ha sido causa de una «Redención eterna». La redención de los sacrificios de Aarón era un memorial de la persistencia del pecado; la ofrenda de Cristo en la cruz, por el contrario, obtuvo un perdón permanente. Mientras que los sacerdotes hijos de Aarón oficiaban en un Tabernáculo terreno, Cristo entró en el mismo cielo para presentarse delante de Dios en favor nuestro (Heb 9,24). Por eso los creyentes pueden acercarse con confianza al trono de la gracia, a fin de obtener misericordia y alcanzar la gracia de un auxilio oportuno (Heb 4,16).

Título del Libro

Como sucede con los otros libros del Pentateuco, los judíos designan este libro con la palabra que figura al comienzo del texto hebreo. Así, en las biblias hebreas el libro lleva el título de *Wayyiqra'* («Y Él llamó»), mientras que los cristianos han adoptado una forma latinizada de la palabra griega *Levitikon*, que es el título dado por la Septuaginta (LXX).

El Levítico como parte del Pentateuco

El libro del Levítico constituye una unidad dentro del Pentateuco. Incluso una lectura sumaria del Pentateuco advierte la presencia de un cuerpo de materiales legales que va de Éx 25,1 a Nm 10,10 (la así llamada «perícopa del Sinaí»). Pero hay varios indicios en esta sección que ponen de manifiesto la integridad literaria del Lv. Éx 25-40 se ocupa esencialmente de la construcción del tabernáculo al pie del monte Sinaí. Una vez que esta construcción ha quedado completa, «la nube cubrió la Tienda del encuentro, y la gloria del Señor llenó el tabernáculo» (Éx 40,34). El pueblo de Israel debía reemprender la marcha solo cuando la nube se elevaba por encima del tabernáculo, y esto es lo que sucede al final de la perícopa del Sinaí (Nm 10,10). Nm 10,10, por su parte, describe la organización del campamento israelita cuando se prepara para iniciar la conquista del país de Canaán. En esa ocasión, se realiza un censo de todos los hombres aptos para la guerra. Entre estos dos momentos, el Lv presenta los preceptos dados por Dios desde el lugar donde se había instalado el Tabernáculo. Este contenido distintivo del Lv es identificado concisamente en las palabras de su doble conclusión: *Estos son los estatutos, ordenanzas y leyes que el Señor estableció entre él y el pueblo de Israel en el monte Sinaí por medio de Moisés* (Lv 26,46); *Estos son los mandamientos que el Señor dio a Moisés para el pueblo de Israel en el monte Sinaí* (27,34).

El Lv, en su mayor parte, se ocupa de temas relacionados con el culto. Como se trata casi

exclusivamente de una legislación cultural, su contenido es más uniforme que el de los otros libros del Pentateuco. Es importante notar, sin embargo, que las leyes del Lv están enmarcadas por un relato histórico. En virtud de la alianza del Sinaí, Israel ha sido llamado a ser *un reino de sacerdotes y una nación santa* (Éx 19,6), y estas leyes ilustran cómo la realización de aquel designio divino produjo un sistema de prescripciones y normas que abarcan el culto religioso y la vida social.

Las leyes del Lv se presentan como discursos de Dios a Moisés (y a veces también a su hermano Aarón). De ahí que durante siglos se haya considerado a Moisés autor de toda esta legislación, como de todo el Pentateuco. Sin embargo, es por completo inverosímil que un cuerpo de leyes tan complejo como el del Levítico (tanto en su forma actual como en una forma más reducida) haya podido ser redactado en el desierto y en las condiciones de una vida nómada. Textos como el ritual de los sacrificios y el calendario de las fiestas religiosas presuponen la existencia de una población campesina con sus leyes y costumbres agrícolas, una cultura urbana bien organizada y un largo contacto de los israelitas con la población cananea de Palestina; es decir, circunstancias por completo impensables durante la permanencia en el desierto. Por tanto, la presentación de las leyes como discursos dirigidos a Moisés no es más que un procedimiento literario, justificado por la necesidad de poner bajo la autoridad de Moisés toda la legislación del Pentateuco. En su forma actual, el Lv es una compilación sacerdotal hecha en Jerusalén hacia el 500 a.C. Aunque contiene no pocos materiales más antiguos, la legislación refleja las prácticas rituales del segundo templo (restaurado en el 515 a.C.).

La estructura literaria

El Levítico consta de cuatro partes importantes y de un apéndice:

- El ritual de los sacrificios (1-7)
- La inauguración del culto (8-10)
- Las leyes de pureza e impureza (11-16)
- La «Ley de Santidad» (17-26)
- Un apéndice sobre las ofrendas y promesas (27)

1) Las prescripciones de Lv 1-7 codifican ritos sacrificiales antiguos y otros más recientes. Estas prácticas culturales se presentan como reveladas por Dios a Israel por boca de Moisés, en el monte Sinaí. Por tanto, los sacrificios son concebidos como un don de la gracia divina para salir al encuentro de ciertas necesidades humanas (como la de reconciliarse con Dios, la de expiar los pecados o la de purificarse de las impurezas contraídas), y no porque Dios tenga necesidad del culto para asegurar su propia

subsistencia (cf. Sal 50,7-15). La sección termina con un «sumario conclusivo»: *Este es el ritual del holocausto, del sacrificio de expiación, del sacrificio de reparación, de la consagración y del sacrificio de comunión. Esto es lo que el Señor prescribió a Moisés en el monte Sinaí cuando ordenó a los israelitas en el desierto del Sinaí presentar sus ofrendas al Señor* (7,37-38).

2) Lv 8-10 describe la consagración de Aarón y de sus hijos (es decir, de los sacerdotes) y la inauguración del culto. Moisés, Aarón y sus hijos son aquí los personajes principales (8,2; 9,1; 10,1). La inauguración del sacerdocio y el culto se conecta directamente con Éx 29, y la ceremonia se desenvuelve de estricto acuerdo con la voluntad de Dios manifestada antes a Moisés (cf. 8,9.13.17.21.29, etc.). Por tanto, se considera en general que Lv 1-7 forman un nivel literariamente secundario dentro del libro, ya que interrumpen la secuencia narrativa original, que conectaba directamente la institución del sacerdocio y el culto con la erección del tabernáculo. Sin embargo, los editores finales del Lv consideraron necesario insertar aquí esta sección para mostrar que el sistema sacrificial inaugurado por Aarón no provenía de una mera costumbre tradicional, sino que también había sido instituido por Dios en el Sinaí (cf. 1,1; 7,38).

3) En Lv 11-16 prevalece el vocabulario relativo a lo «puro» y lo «impuro». El cap. 11 tiene su propia conclusión (11,46-47). Hay otras conclusiones similares en las leyes sobre la parturienta (12,7), las manchas de «lepra» (13,59), la «lepra» (14,54-57) y las impurezas sexuales (15,32-33). El ritual del gran Día de la expiación (*yôm hakkippurim*) tiene dos conclusiones (16,29a y 16,34).

4) En Lv 17-26 se encuentra la llamada «Ley de Santidad» (*Heiligtumsgesetz* = H). Este código se fue formando gradualmente, hasta recibir su forma final en tiempos del exilio. Recoge materiales antiguos y los reelabora, adapta o amplía. Además de normas culturales (como el calendario de las fiestas litúrgicas), incluye preceptos de carácter teológico y moral. De modo análogo a las exhortaciones deuterónicas, evoca la historia y llama a la obediencia (cf. 18,2-3.24-25). Los materiales diversos están unificados mediante la fórmula de autopresentación *Yo soy Yahvé (tu Dios)*. La conducta de la comunidad se entiende como una respuesta a la conducta de Dios y un reflejo de la misma: *Sean santos, porque yo, Yahvé, soy Dios, soy santo* (19,2; 20,26; 21,8.23; 22,32). No está claro si H fue una obra independiente en sus orígenes, o si fue redactada como complemento al escrito sacerdotal.

5) Las disposiciones sobre el rescate de los votos y de los dones consagrados (27,1-34) son indudablemente un añadido, que con toda probabilidad pertenece a las partes más recientes del libro.

El Levítico presupone que el pueblo de Israel apenas ha salido de Egipto y se encuentra en el desierto del Sinaí. Todavía no ha entrado en la Tierra prometida y su existencia aún no tiene otro fundamento que la experiencia del éxodo y la institución de la alianza.

El éxodo no es una hazaña o una realización humana, sino una acción salvadora de Yahvé, que hizo salir a Israel de Egipto, liberándolo de la esclavitud. Esta liberación implica al mismo tiempo una «separación» y una «santificación». Lv 22,32-33 establece una correspondencia exacta entre la salida de Egipto y la santificación de Israel: *Yo soy el Señor que los santifico. Yo os saqué de Egipto para ser su Dios. Yo soy el Señor*. En su doble aspecto de «separación» y «santificación», el éxodo define las relaciones entre los miembros del pueblo. La libertad de cada israelita es sagrada, porque ellos pertenecen únicamente a Yahvé: *Ellos son mis servidores; yo los saqué de Egipto y no deben ser vendidos como esclavos* (cf. 25,42).

Si Israel ha sido separado y santificado, no puede vivir como las naciones de las que ha sido separado: *Ustedes no harán lo que se hace en Egipto, donde han vivido, ni lo que se hace en Canaán, adonde yo los llevo. No seguirán sus costumbres. Observarán mis mandamientos y cumplirán mis leyes; se conducirán de acuerdo con ellas. Yo soy el Señor, su Dios*.

La tierra que será dada a Israel pertenece a Yahvé; él es su único propietario. Los israelitas podrán gozar del usufructo de la tierra, pero no de su posesión. En tal sentido es particularmente significativa la ley sobre el rescate de la tierra, tal como la establece Lv 25,23.

En una palabra, toda la legislación del Lv presupone la existencia de una alianza entre Yahvé e Israel, establecida en el Sinaí. Dios ha separado a Israel para sí mismo y lo ha santificado (21,23). Por tanto, Israel debe reflejar en su propia existencia la santidad de Dios.

La serie Éxodo-Levítico-Números

Los relatos del *Éxodo* se mueven entre dos puntos geográficos precisos: Egipto y el Sinaí. En ese espacio se desarrollan los acontecimientos que constituyen a Israel como pueblo de Dios: la salida de Egipto, el paso del mar Rojo y la institución de la alianza. El Señor vio la opresión de los israelitas en Egipto, escuchó sus gritos de dolor, y decidió liberarlo de la esclavitud para hacerlo subir a una tierra que *mana leche y miel* (Éx 3,7-10). Después que salen de Egipto, los israelitas llegan al monte Sinaí. Allí el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se había revelado a Moisés con el nombre de Yahvé, y en ese mismo lugar establece su alianza con Israel y le da a conocer su Ley. En virtud de la alianza, Israel pasa a ser la *propiedad exclusiva* del Señor y a constituir una *na-*

ción santa, es decir, totalmente consagrada a él. Por ese motivo, una de las prescripciones impartidas en el Sinaí es la de construir un santuario que hiciera de algún modo sensible la presencia del Señor en medio de su pueblo. Desde ese santuario el Señor se revelaría a Moisés y allí el pueblo de Israel debía rendirle culto (cf. Éx 40,34-38).

El libro de los Números narra la partida de los israelitas desde el monte Sinaí y la marcha hacia la Tierra prometida. En *el desierto* (este es el nombre con que se designa en la Biblia hebrea al cuarto libro del Pentateuco), el pueblo de Dios avanza bajo la guía de Moisés, en medio de esperanzas, protestas y rebeldías. Así llega a las llanuras de Moab, al otro lado del Jordán, frente a Jericó, que es la última etapa de su marcha por el desierto. Luego, en el libro de Josué, seguirán el paso a través del Jordán y la entrada en el país de Canaán.

Entre estas dos series de relatos se sitúa el libro del Levítico, caracterizado por su contenido casi exclusivamente legislativo.

La tradición sacerdotal

Hay acuerdo casi unánime en afirmar que el Levítico, en su totalidad, forma parte de la tradición sacerdotal (P). La teología sacerdotal se forjó en el exilio babilónico, en el s. VI a.C. Es obra de sacerdotes exiliados, que mantenían la esperanza de volver a Jerusalén para reconstruir el Templo destruido por el ejército de Nabucodonosor. En esta nueva situación, la identidad de Israel debía fundarse en el culto de YHWH, porque el reino de David había dejado de existir.

El relato sacerdotal se remonta hasta los orígenes del mundo (Gn 1,1-2,4a). La acción creadora de Dios se despliega en el marco simbólico de una semana. De un conjunto desorganizado y caótico, diez palabras eficaces de Dios forman un cosmos ordenado y habitable. Al ver finalizada su obra, Dios descansa y bendice el séptimo día. La ley del descanso sabático queda así vinculada al acto creador de Dios (cf. Éx 20,8-11). Luego, la palabra creadora se despliega a través de la historia y actúa de un modo particular para *poner aparte*, en el interior de la humanidad, a un pueblo santo, destinado a dar culto a YHWH.

Los redactores del escrito sacerdotal conocían el desarrollo de la historia tal como lo describía la tradición anterior: la historia de los orígenes, la promesa hecha a los Patriarcas, el éxodo, la alianza del Sinaí, Moisés y la montaña de Dios. También sabían de la acción de Moisés como legislador; tal como lo había expuesto la corriente deuteronomico-deuteronomista. Sin embargo, se valieron de esa tradición con toda libertad y reinterpretaron los motivos tradicionales de acuerdo con una in-

tención teológica diferente. Sobre esta base, P reduce la presentación de la historia a los elementos que considera más decisivos: Noé y el diluvio - Abraham y la circuncisión - Moisés, el éxodo y el don de la Torá en el Sinaí.

Desde el punto de vista literario, las partes narrativas se reducen al mínimo, las transiciones se realizan habitualmente por medio de genealogías, y la forma predominante es la de los discursos divinos. Desde el punto de vista teológico, se asiste a una concentración rigurosa. Cada escena narrada refiere un decreto divino: el relato de la creación describe la formación del mundo y la institución del sábado; la historia de Noé instituye la alianza de gracia con la humanidad entera y decreta las leyes noáquicas; la historia de Abraham funda la alianza con Israel concretizada en la circuncisión. En fin, la historia de Moisés tiene por objeto la institución del culto.

Este escrito debe su calificativo de «sacerdotal» a la especial atención que dedica al culto, tanto en lo que concierne al lugar donde se celebran las acciones cultuales —el santuario— como a su objetivo: el mantenimiento de la pureza y la santidad. Así se explica su detallada exposición de las prácticas litúrgicas y el interés que muestra por el sacerdocio encarnado en la persona de Aarón y de los levitas. Aarón aparece al lado de Moisés y hasta le sirve de portavoz (Éx 7,1).

El interés de P por las leyes cultuales no excluye la referencia a la Tierra prometida. La posesión del país de Canaán es la base material sobre la que debe desarrollarse la vida de Israel y su culto. Si el culto instituido en el Sinaí es exclusivo de Israel, el hecho de habitar en su propio país, según P, es algo debido a todos los pueblos (cf. Gn 10). Cabe pensar, por lo tanto, que el escrito sacerdotal ha sido compuesto cuando los desterrados en Babilonia comenzaban a vislumbrar la posibilidad de volver del exilio.

Muchos exégetas consideran que P no es un escrito originariamente independiente, sino comentarios y reinterpretaciones que complementaban materiales más antiguos (en particular, los designados por los especialistas con las siglas J, E y D). De acuerdo con esta teoría, tales complementos no deberían entenderse al margen de aquellas viejas tradiciones, y hasta podría reconocerse en ellos la mano del último redactor del Pentateuco.

Otros intérpretes niegan que esta suposición tenga fuerza probativa. Si la relación de P con tradiciones más antiguas no deja lugar a dudas, tal relación no requiere necesariamente una teoría complementaria (es decir, la existencia de sucesivas relecturas de un texto original con añadidos efectuados en cada relectura). Es indudable, en efecto, que P se basa de manera consciente en antiguas tradiciones; pero no es menos cierto que también se aparta de ellas pa-

ra proponer algo nuevo. De hecho, algunos indicios hacen pensar que P no solo conocía el Pentateuco presacerdotal, sino también ciertos esbozos de los profetas «anteriores» y «posteriores», y que los suponía conocidos por aquellos a quienes se dirigía. Por tanto, la referencia a fuentes antiguas es compatible con la existencia de un escrito independiente, siempre y cuando esas fuentes hayan sido conocidas por el autor y sus lectores.

En lo que respecta a la institución del culto, dos temas parecen particularmente importantes:

1) Los sacrificios de diversos tipos, que al comienzo cumplían funciones diversas, pasan a ser en el escrito sacerdotal sacrificios expiatorios. Todo el culto se convierte en una institución de origen divino, cuyo fin principal es asegurar la expiación. La pecaminosidad del hombre explica su alejamiento de Dios y su necesidad de salvación. Pero el mal es tan profundo que nadie puede liberarse por sus propias fuerzas. La expiación del pecado solo es posible si Dios mismo concede los medios para lograrlo. Tal expiación, instituida por Dios, se realiza por el culto del Templo, de un modo especial por los sacrificios.

En el escrito sacerdotal, la circuncisión y la santificación del sábado adquieren el valor de «signo» o señal distintiva de la fe yahvista. Este hecho adquiere su pleno sentido en las condiciones del exilio, ya que la circuncisión era un uso corriente entre los pueblos vecinos de Israel (cf. Jr 9,24-25), pero no se practicaba en el área babilónica. Para P, no ha sido Moisés (cf. Éx 4,24-25), sino Abrahán, el que recibió el mandato de la circuncisión como signo de una *alianza eterna*: todo primogénito varón debe ser circuncidado al octavo día (Gn 17,9-10; cf. Lv 12,3). La observancia del sábado, en cambio, ya se presiente en el relato de la creación, cuando Dios descansa el séptimo día, lo bendice y santifica (Gn 2,2-3).

El culto israelita, de acuerdo con la concepción de P, tuvo su inicio en el Sinaí. Mientras que J, inspirándose en una tradición preisraelita (la epopeya de Gilgames), habla del sacrificio ofrecido por Noé después del diluvio (Gn 8,20-22), P no dice nada del sacrificio, ni de la construcción del altar, ni de la distinción entre animales puros e impuros (cf. 6,19-20; 7,15-16 [P] frente a 7,2, 8,20 [J]). P omite asimismo las informaciones sobre el culto de la época premosaica (v. gr. sobre los altares erigidos por los Patriarcas), porque contradicen su idea de que el verdadero culto se inició con la revelación sinaítica (Éx 25 s).

2) Julius Wellhausen aplicó al escrito sacerdotal la sigla Q para caracterizarlo como *liber quattuor foederum* (el «libro de las cuatro alianzas»), porque P divide la historia en cuatro períodos. Al comienzo de cada período tiene lugar un acontecimiento de capital impor-

tancia, como una institución cultural, un acto ritual o una serie de disposiciones relativas al culto: en la creación (Gn 1), el descanso del séptimo día y el destino de las plantas para alimento de hombres y animales; en tiempo de Noé, después del diluvio (Gn 9), la prohibición del homicidio y de comer carne sin desangrar; en tiempo de Abraham (Gn 17), el mandato de la circuncisión; en el Sinaí (Éx 19,1-2; 24,15-16), la introducción de las leyes cultuales (Éx 25 s) y de la institución del sábado (Éx 16,22-23; cf. 31,12-13 Ps).

Pronto se comprobó, sin embargo, que P habla únicamente de una doble alianza, ya que reserva el término *brît* («alianza») para dos acontecimientos centrales: las promesas de Dios a Noé y a Abraham. Es verdad que el relato del Sinaí ocupa un lugar fundamental en el relato sacerdotal, pero lo acontecido en la montaña de Dios no es presentado como la concertación de una alianza sino como el cumplimiento de una promesa. Dios, en efecto, había prometido a Abraham que sería su Dios eternamente (Gn 17,7-8). Este anuncio resultaba particularmente relevante en el exilio, cuando los teólogos de Israel preparaban la vuelta a la patria y la reconstrucción del templo de Jerusalén, lugar privilegiado de la presencia de Dios en medio de su pueblo. De ahí que toda la legislación del Sinaí, en P, esté referida al templo, a su personal, a la liturgia y a los objetos sagrados (cf. Éx 25,1-Nm 10,10).

En relación con las promesas hechas a Noé y Abraham, lo sucedido en el Sinaí no aporta nada nuevo. Es más bien la consecuencia y la realización de las promesas, particularmente de la alianza abrahámica. En otros términos: para el escrito sacerdotal, el don de la legislación cultural es el cumplimiento de la promesa, y el culto es el medio por el cual Israel llega a participar en esa promesa.

De todo esto resulta que el escrito sacerdotal se ha propuesto responder a la crisis del exilio y de la situación postexílica. A un pueblo que se siente apartado de Dios, el culto le ofrece la posibilidad de participar en la salvación. Por eso no llama la atención que ese escrito carezca por completo de una perspectiva escatológica y que no haya incluido ninguna referencia a la entrada de los israelitas en Canaán. En el plano del contenido, todo ha sido dado con la ley ritual; en el plano narrativo, todo lo importante fue revelado antes de la muerte de Moisés. Para el escrito sacerdotal no hace falta nada más. P se contenta con poner las bases teológicas y rituales del pueblo santo, reagrupado después del exilio en torno al culto.

Los actos de culto

Según el AT, el culto es una parte esencial del servicio debido a Yahvé y puede incluso ser

designado con la expresión *servir a Yahvé* (cf. Éx 3,12; 9,1.13).

El culto es el conjunto de acciones y ritos que exteriorizan la vida y el sentimiento religioso de una comunidad humana y de las personas que la integran. Es un medio de entrar en relación con la divinidad, de conciliar sus favores o de aplacar su ira. Supone un misterioso intercambio entre este mundo y el mundo divino; a la acción humana (sacrificio, plegaria o rito de purificación) corresponde la reacción del dios, que puede aceptar o no el homenaje o la ofrenda (cf. Gn 4,3-5). En cuanto expresión de la vida religiosa del grupo, el culto es ante todo un fenómeno social, pero también expresa la religiosidad del individuo.

En toda religión se da una cierta forma del culto, y el simbolismo cultural presenta algunos rasgos comunes que se pueden reencontrar en distintas religiones. Los rasgos comunes no derivan necesariamente de influencias recíprocas. Algunos de ellos pueden considerarse casi «naturales», ya que el hombre dispone de gestos y medios materiales limitados para exteriorizar sus sentimientos y experiencias. El sacrificio, por ejemplo, es un símbolo ritual ampliamente extendido. En muchos otros casos, por el contrario, no es difícil mostrar que existen influencias recíprocas.

No hay que extrañarse, entonces, de ciertas semejanzas entre el culto israelita y los de otros pueblos antiguos, en particular el de los semitas vecinos de Israel. Es preciso tener en cuenta, sin embargo, el sentido propio de los ritos y de las acciones culturales practicadas en Israel, ya que, como en toda religión, el sentido y la trascendencia del culto dependen de la idea que uno se forme de la divinidad. En distintos medios culturales, un rito exteriormente semejante puede tener significados muy diversos.

En tal sentido, merece especial atención el pasaje de Éx 29,42-46, que resume con extrema concisión la teología del culto israelita: el holocausto cotidiano se ofrecerá a la entrada de la Tienda del encuentro. Porque es allí donde me encontraré contigo para hablarte. Allí también me encontraré con los israelitas, y ese lugar será consagrado por mi gloria. Yo consagraré la Tienda del encuentro y el altar. También consagraré a Aarón y a sus hijos para que sean mis sacerdotes. Yo habitaré en medio de los israelitas y seré su Dios. Entonces ellos sabrán que yo, el Señor, soy su Dios, el que los hice salir de Egipto para habitar en medio de ellos. Yo soy Yahvé, su Dios.

En este pasaje, la salida de Egipto y el don de la tierra están motivados por una finalidad bien específica: la de permitir que Dios habite en medio de su pueblo. Esta presencia divina se manifiesta de un modo particular en el santuario (cf. Éx 40,34) y confiere a todo el culto israelita su carácter particular: el santuario como lugar de encuentro, la consagración de

los sacerdotes y el sacrificio cotidiano responden a la presencia de Dios en medio de su pueblo y, en cierta medida, hacen que se perpetúe esa presencia. De este modo, la presencia de Dios y el culto divino establecen entre sí una relación dialéctica: puesto que Dios permanece en medio de su pueblo, Israel debe honrar a su huésped divino con el culto debido; y puesto que día tras día Israel rinde culto a Dios, Dios mantiene su compromiso de estar presente en medio de su pueblo.

El culto israelita y el libro del Levítico

El Lv es ante todo un ritual: ritual de los sacrificios, de la ordenación de los sacerdotes, de la purificación y expiación de los pecados. De él se puede extraer una información de capital importancia para conocer el culto practicado en el templo de Jerusalén hasta su destrucción en el 70 d.C. Pero un ritual indica cómo se han de realizar las acciones culturales, sin explicar (salvo contadas excepciones) el porqué de tales prácticas. De ahí que una lectura superficial del libro pueda dejar la impresión de que en él no hay más que un ritualismo vacío, sin verdadera devoción personal. Más aún, hasta podría pensarse que se pone a los sacerdotes en una posición desfavorable con respecto a los profetas, ya que aquellos son vistos como profesionales del culto, ocupados de formalidades y obsesionados con sus definiciones de impureza legal, mientras que los otros tratan de inculcar las más nobles enseñanzas espirituales.

El mejor modo de erradicar esta falsa idea es analizar el Lv sobre el trasfondo de todo el AT. Así se advierte que el culto era el modo normal y más frecuente de experimentar a YHWH en el antiguo Israel. Pero también queda claro que, si bien los sacrificios eran una parte prominente del culto, no toda la religiosidad de Israel tenía un carácter sacrificial. En realidad, el elemento más importante del culto israelita, raramente mencionado en el Lv, eran la plegaria y el canto, como lo muestran algunos salmos compuestos para el culto del templo (cf. 1 Cor 16,4-36) y el comportamiento de las personas que iban al templo para orar (cf. 1 Sm 1,19-18; 1 Re 8,22,27-30; Lc 18,10; Hch 3,1). También el ayuno, al menos en ciertas ocasiones, era un signo de pertenencia al pueblo de Dios (Lv 23,29), y los israelitas piadosos ayunaban por devoción personal, por motivos de purificación, de duelo o de súplica (cf. 2 Sm 16,16). La liturgia nacional tenía un «gran ayuno» el Día de la expiación, y días especiales de ayuno se proclamaban públicamente en tiempos de calamidad (Jl 1,14; Esd 8,21; 2 Cr 20,3).

Es difícil determinar con precisión la influencia del culto en la formación y preserva-

ción de la fe de Israel. Pero es un hecho cierto que en el mundo antiguo no había lugar para una religión personal de cuño puramente individualista. El pueblo creía lo que profesaba el grupo cuando se reunía para el culto de Yahvé. Los profetas de Israel pusieron en crisis ciertas creencias más o menos generalizadas (cf. Jr 7,4; Am 5,18), pero también ellos formaban parte del sistema cultural en el que habían madurado las ideas fundamentales acerca de su Dios.

El AT dedica abundante espacio a las prácticas culturales, pero no ofrece un compendio sistemático de los ritos no sacrificiales. Esta precariedad de la información nos obliga a recoger los datos que aparecen aquí y allí en los escritos de la Biblia. El culto israelita no era una exhibición que se realizaba ante el trono de un espectador divino puramente pasivo. Los que participaban en el culto creían firmemente que el Dios de Israel estaba presente en su templo del monte Sión en Jerusalén (cf. Sal 48,2-4). Celebrar el culto ante él era estar en su presencia y «ver su rostro» (cf. Sal 42,3); subir al monte del Señor era entrar en una esfera de actividad sagrada, experimentar la presencia de Dios dinámica y poderosa (cf. Sal 24,3). Sin embargo, la ley ritual incluye prácticas ceremoniales que se repiten una y otra vez, y cuyo sentido escapa muchas veces a los que participan en el culto. De ahí que el ritual sea susceptible, más que cualquier otro aspecto de la ley sagrada, de favorecer un ritualismo vacío de contenido moral. Por eso los profetas dirigieron con tanta frecuencia violentos ataques contra el culto de Israel. Ellos contraponían la obediencia a Yahvé y la práctica del derecho y la justicia a la futilidad de los sacrificios y de las observancias religiosas puramente exteriores. A los que consideraban a Yahvé como el proveedor automático de bendiciones una vez que se habían practicado los ritos adecuados, Amós les dice: *¡Yo aborrezco, detesto sus fiestas!* (Am 5,21). Oseas, su contemporáneo más joven, añade: *Yo quiero amor y no sacrificios, conocimiento de Dios más que holocaustos* (Os 6,6). Y el profeta Isaías coincide con ellos cuando dirige este reproche a los que se presentan ante el Señor en el templo: *Las manos de ustedes están llenas de sangre* (Is 1,15; cf. Jr 6,20; 7,21-22; Miq 6,6-8).

Las acusaciones contra la corrupción del culto es probablemente el reproche más característico de la predicación profética. Estos reproches atraviesan toda la historia del profetismo bíblico hasta el período postexílico, como lo muestran los escritos del Trito-Isaías y de Malaquías. Una colección tan impresionante de textos proféticos parecería indicar que los profetas repudiaban los sacrificios y todas las demás prácticas culturales (el templo, los sacrificios, las fiestas, los altares y los sacerdotes). Sin embargo, esta drástica conclusión

parece ir más allá de lo justo. Los profetas no rechazan el culto en sí, sino el formalismo de un culto exterior que va no acompañado de las correspondientes disposiciones interiores (cf. Is 29,13). Ninguna expresión cultural puede suplantar a la pureza de corazón, la integridad de vida y la obediencia a Dios. Una religión sin contenido moral no satisface las demandas del Dios santo de Israel.

Por lo tanto, no se puede trazar una división abrupta entre la religión profética del espíritu y la religión cultural de los sacerdotes, tal como la expone el Pentateuco cuando describe con lujo de detalles el ritual de los sacrificios y otras prácticas similares. Cuando el profeta plantea la pregunta: *¿Qué requiere de Israel el Señor?* (cf. Miq 6,6-8), la respuesta sacerdotal es: *Sean santos, porque yo el Señor soy santo*. Los salmos y los libros sapienciales proponen esa misma lección (cf. Sal 50,7-15; Prov 15,8; 21,3.27). Y el Salmo 51, a partir de una profunda experiencia penitencial, declara que el Señor aceptará compadecido los holocaustos y oblaciones con tal que junto con ellos se ofrezca el sacrificio de un corazón contrito y humillado (vv. 10-12.16-19).

El gran tema del Levítico

Las leyes del Levítico están encuadradas en los textos narrativos que relatan la conclusión de la alianza en el monte Sinaí. Allí Israel se convirtió en un «pueblo santo», es decir, en un pueblo separado de las otras naciones y consagrado al Señor (Éx 19,6). Por tanto, la santidad de Israel es un acto de la gracia divina, un don gratuito de Dios.

Pero si Israel era el pueblo de YHWH en virtud de la elección divina y la alianza, también tenía la obligación de santificarse a sí mismo por su obediencia a la voluntad de Dios. Los que habían sido santificados por Dios debían preservar su santidad evitando todo aquello que fuera incompatible con la gracia recibida. Tal era el objeto de las leyes morales y culturales consignadas en el Lv: hacer de Israel un pueblo santo, consagrado al culto del verdadero Dios.

Como hemos visto al comienzo, la *santidad* es el tema predominante en este libro. Dios es santo (19,2), y su santidad es activa y efectiva (cf. 10,1-3). Puesto que esa santidad divina se irradia a todo lo que se acerca a ella, todo lo que es ofrecido o consagrado al Señor queda separado del uso profano. De hecho, el sentido originario de la palabra *santo*, cuando se aplica a los objetos, a los lugares o a los ministros del culto, es «separado del uso común». El tabernáculo donde Dios estaba presente, el altar de los sacrificios y los días especialmente consagrados al culto divino, eran santos, lo mismo que las vestiduras sacerdotales, el óleo de la

unción y las ofrendas y víctimas de los sacrificios. Nadie podía acercarse a las cosas santas sin encontrarse en estado de pureza ritual.

Particularmente santos eran los sacerdotes, cuya función consistía en practicar los ritos santificadores y enseñar al pueblo el camino de la santidad (10,10). Ellos estaban especialmente cerca de Dios, porque se acercaban al altar ellos mismos (cf. 9,7-8) y acercaban hasta él las víctimas de los sacrificios (7,9; 21,6). También eran santos los levitas, que si bien no podían ofrecer sacrificios, estaban autorizados a comer de las porciones sagradas asignadas a los sacerdotes.

Con especial insistencia, el Lv pone de relieve la trascendencia divina: las criaturas humanas están a una distancia infinita de Dios, y son indignas de permanecer en su presencia. A esto se añade un sentido profundo del abismo existente entre la perfecta justicia de Dios y la pecaminosidad humana. A pesar de todo, el Dios infinitamente santo no cesa en su empeño de santificar a esas criaturas tan proclives al pecado. De ahí la tensión existente en la teología de la corriente sacerdotal: junto con los textos que exaltan la trascendencia divina, el Lv enseña que Dios quiere atraer a sus criaturas para comunicarles la cualidad que es prerrogativa suya exclusiva: su *santidad*. Como solo él es santo, la posibilidad y el grado de santidad en sus criaturas depende de la acción santificadora de Dios. Por eso YHWH dice al pueblo: *Yo soy santo y Yo soy el Señor que los santifico* (20,8).

Al mismo tiempo que destaca el lado divino de la santificación, el Lv afirma también el compromiso humano. La santidad presenta un doble aspecto: la gracia divina y los actos humanos. Cada miembro del pueblo de la alianza debe reflejar en su propia conducta la santidad de Dios (20,7). El modelo de sus acciones y actitudes no puede ser otro que la pureza y la perfección moral de Dios. Por ese motivo, el primer imperativo destinado a configurar la vida del pueblo es el mandamiento del Señor a los israelitas: *Sean santos, porque yo el Señor soy santo* (19,2; cf. 11,44-45; 20,26). Este mandamiento no solo exige la pureza en el culto, sino muy especialmente una *santidad vivida* en el contexto familiar, social y económico. Como el Lv aspira a regular toda la vida humana por medio de la ley, sus preceptos pretenden mostrar qué se debe hacer para ser realmente «santo», tanto en el plano cultural como en el de la vida moral.

Los israelitas también debían «santificar» todo aquello que había sido santificado por Dios. Esto se aplica, por ejemplo, a la observancia del Sábado. Puesto que Dios lo había santificado, ellos debían mantener su santidad absteniéndose de todo trabajo servil (Lv 23,3; cf. Éx 20,8-11; Dt 5,12-15).

De este modo, la teología sacerdotal del Lv pone de relieve dos aspectos de la santidad a

primera vista incompatibles. Dios aparece a un mismo tiempo celoso de *salvaguardar su santidad* y deseoso de *comunicarla* a Israel. La santidad es un don divino, no el resultado del esfuerzo humano. Por tanto, el pueblo no puede atribuir a sus propios méritos lo que es un don recibido de lo alto. Pero, al mismo tiempo, Lv asocia el «debe» al «es» del pueblo de Dios. A Israel se le recuerda constantemente que él es un pueblo santificado, puesto aparte para el servicio de Dios, y que por eso debe preservar su santidad de manera incansable. Esta santidad se mantiene practicando la justicia, amando la fidelidad y caminando humildemente con su Dios (cf. Miq 6,8).

Por su pertenencia a Yahvé, el pueblo de Israel es llamado santo, pero esto no basta para que una persona esté en condiciones de encontrarse con Yahvé en el culto del santuario. Los profetas insistían en la integridad moral que hacía de los sacrificios una ofrenda agradable a Dios. Los sacerdotes exigían además la pureza ritual. Las personas que participaban en el culto debían pasar del área de lo profano a un ámbito sagrado, y este paso peligroso requería un grado de pureza que solo podía obtenerse mediante los ritos adecuados.

La Ley del Antiguo Testamento según el Levítico

Puede afirmarse, por lo tanto, que el Levítico nos dice qué sentido y qué finalidad tiene la Ley según el AT. La Ley dada en el Sinaí presupone la elección de Israel y la alianza de Dios con su pueblo. El imperativo de obediencia a la Ley se funda en la voluntad de Dios que ha prometido habitar en medio de su pueblo. En virtud de la elección divina, Israel ha sido santificado, y de él se exige una respuesta que esté en consonancia con la santidad de Dios. La obediencia a los mandamientos divinos es fuente de bendición; las transgresiones atraen la maldición (26,13-39). Pero no por eso puede decirse que cada uno, por su obediencia o su infidelidad, es el autor de su propia salvación. Dios es el que santifica y el que salva a la persona que le es fiel. En términos de la teología cristiana, el Levítico es a la vez «ley» y «evangelio».

Lo puro y lo impuro

Lo opuesto a la santidad es la *impureza*, vista como una sustancia invisible, misteriosa y casi inmaterial, que podía adherirse a las personas y a las cosas. El contacto con un cadáver, el flujo involuntario de los órganos sexuales, ciertos tipos de enfermedades, o el hecho de comer alimentos prohibidos, ponían a la persona en estado de impureza. Tanto la santidad como la impureza eran percibidas por

los antiguos israelitas como una fuerza provista de un intenso dinamismo, que tenía la capacidad de pasar de una persona a otra o de un objeto a otro. Así como los objetos sagrados comunicaban su santidad a la persona que los tocaba (6,11), así también la impureza era contagiosa y podían transmitirla las cosas impuras por simple contacto (cf. 11,39-40). Nadie debía acercarse al santuario o participar en el culto en estado de impureza, y había ritos específicos para eliminar las distintas formas de impureza ritual. Profanar el santuario por no haber practicado las purificaciones correspondientes ponía a las personas en peligro de muerte.

La muerte y la impureza mantienen una estrecha vinculación, por ser lo diametralmente opuesto a la vida y a la santidad. Aquí entramos en el ámbito del tabú, con las connotaciones de peligro, interdicción y prohibición que suelen asociarse a ese término (cf. 2 Sm 6,6-7). Sin embargo, la religión de Israel se caracteriza por haber investido de un contenido ético el concepto de impureza que compartía con otros pueblos primitivos. Como consecuencia de este paso de la esfera ritual a la moral, el estado de impureza se producía no solo a causa de algunos trastornos involuntarios (como el flujo menstrual o la lepra) sino también de ciertas decisiones morales que procedían de la voluntad humana. Es lo que ocurría cada vez que se transgredían los límites impuestos por Dios (véase el comentario a Lv 13,1-59).

Era especial deber de los sacerdotes mantener la pureza ritual de Israel y de su templo, celebrando los ritos que apartaban del cuerpo y de la conciencia de los fieles los últimos vestigios de impureza. Esto se aplicaba no solo a los individuos sino a la nación en su totalidad. La expulsión del chivo expiatorio en el gran Día de la expiación (Lv 16) expresa vívidamente la necesidad que tenía la nación de quedar libre de todos los pecados e impurezas que se habían acumulado a lo largo del año.

La visión del mundo en el escrito sacerdotal

En cuanto parte de la perícopa del Siná (Éx 25,1-Nm 10,1), el Lv lleva a su punto culminante la historia que relata la obra sacerdotal. Esa historia culmina con la llegada de YHWH a habitar con Israel como su Dios; las leyes culturales determinan de qué modo esa presencia divina puede ser para ellos una bendición.

La concepción del mundo que subyace en estos escritos no solo gira en torno al culto del santuario, sino que está dominada por una concepción del *orden* que reina en el cosmos, el santuario y la sociedad humana.

Este orden tiene un carácter concéntrico. En el centro de todo estaba el santuario, la morada de YHWH, fuente de santidad y de bendición. Dentro del santuario había distintos grados de santidad: desde el Santo de los santos (el lugar santísimo), donde el Arca de la Alianza servía de pedestal a YHWH, la santidad se extendía hacia el atrio del templo y después hacia el campamento en general. Los bordes del campamento dividían el espacio sagrado del profano: de un lado estaban las áreas afectadas por la santidad que irradiaba del Santo de los santos; del otro, el espacio exterior. La descripción de Israel bajo la imagen de un campamento militar reunido en torno al tabernáculo, típica de la tradición sacerdotal, pone de relieve la conexión estrecha entre la santidad del tabernáculo y la santidad del pueblo. Por este motivo, la impureza en cualquiera de sus formas (tanto la contraída a causa de la lepra como la que el pueblo descargaba sobre el chivo expiatorio) debía quedar fuera del campamento.

Cada espacio sagrado tenía su propio personal: el sumo sacerdote, los sacerdotes, los levitas, el resto del pueblo. Otra característica del escrito sacerdotal (aunque no exclusivo de él) es la designación del país de Israel como «tierra santa» (Nm 35,33-34; cf. Lv 18,24ss). Por eso había que preservar el suelo de toda profanación, especialmente la producida por el derramamiento de sangre y la impudicia sexual.

La interpretación patrística

La interpretación patrística de la Escritura recurre con frecuencia a los métodos tipológicos y alegóricos, sobre todo con el propósito de eliminar el escándalo que ciertos pasajes bíblicos podían provocar en algunos cristianos. El recurso a la alegoría con la intención pastoral y pedagógica de explicar las prácticas culturales y sacrificiales de la ley mosaica es particularmente notorio en los representantes mayores de la tradición alejandrina.

La así llamada *Epístola de Bernabé* es el más antijudío de los antiguos escritos cristianos. El propósito del autor es mostrar que la Ley de Moisés era perfecta en su concepción original; pero el pueblo judío, que fue su primer intérprete, la entendió erróneamente al interpretarla en sentido literal. Por eso él presenta una «comprensión mejor» (es decir, una interpretación alegórica) de la Ley mosaica. Esta exégesis alegórica depende de la tradición filoniana, pero Bernabé es más radicalmente alegorizante que Filón por su completo rechazo de la interpretación literal.

La crítica de Bernabé al culto judío está tomada de los profetas y salmistas (Is 1,11-13; Jr 7,22-23; Sal 51,19), pero él lleva mucho más

allá la condena profética, porque no solo reprobaba los abusos sino la misma institución del culto. Todas las prescripciones del AT relativas a los sacrificios, a la circuncisión y a los alimentos se han de entender, no literalmente, sino en el más elevado sentido espiritual. A Dios no le agradan los dones materiales ni los sacrificios sangrientos. El sacrificio que él quiere es la ofrenda de un corazón arrepentido. Tampoco se complace en los ayunos que practicaban los israelitas. El verdadero ayuno consiste en abstenerse de la justicia y practicar la caridad. También fueron mal interpretadas por los judíos las leyes relativas al Sábado. El Sábado verdadero es el día de eternidad, «el octavo día», que se conmemora anticipadamente en el culto de cada domingo. También tiene un sentido espiritual la distinción entre alimentos puros e impuros (cf. Lv 11; Dt 14,3-21), ya que los animales considerados impuros simbolizan los distintos pecados. El cerdo, por ejemplo, se incluye entre los animales impuros porque muchas personas, como los cerdos, olvidan la mano que las alimenta apenas llenan sus vientres de comida. El águila, el buitre y el cuervo simbolizan a los que viven de la rapiña en vez de ganarse el pan con el sudor de su frente (10,4). Por último, los judíos se equivocaron en su apreciación del templo. El verdadero culto a Dios no está ligado al templo de Jerusalén, *porque, hermanos míos, la morada de nuestros corazones es un santuario para el Señor* (6,15).

Clemente de Alejandría, lo mismo que Bernabé, rechaza totalmente el significado literal del código sacrificial, y siguiendo a Filón concibe el sacrificio como un símbolo del alma en camino hacia Dios. En conformidad con una tradición bien establecida, Clemente presenta a la comunidad y al creyente individual como un auténtico templo de Dios. De manera semejante, la comunidad de los que oran y el alma individual que hace subir al cielo el incienso de la plegaria son el verdadero altar. La estrecha asociación de la plegaria, el incienso y el altar (bien conocida en el AT) caracteriza también los aspectos sacrificiales del sacerdocio de Cristo: «Si decimos que el Señor, el gran sumo sacerdote, ofrece a Dios el incienso de suave fragancia, imaginemos que esta es la suave fragancia del incienso; pero comprendamos lo que significa, a saber, que el Señor pone sobre el altar la ofrenda aceptable del amor, la fragancia espiritual» (*Paed.* II, 8).

Esta tendencia a espiritualizar el concepto de sacrificio llega a su punto culminante en una figura tan compleja y controvertida como la de *Orígenes*. Él menciona los sacrificios con tanta frecuencia que se le ha llamado «el gran teólogo del sacrificio». En sus *Homilías sobre el Levítico* y en otros escritos, Orígenes explica el significado de los sacrificios para los cristianos de su tiempo, basado en una interpretación es-

piritual de la Escritura. Su presupuesto fundamental es que cada ofrenda y sacrificio era un tipo y una figura de Cristo. Una de sus críticas a los ritos sacrificiales del AT es que solo podían realizarse en Jerusalén. Cristo es el verdadero Cordero pascual, cuya sangre nos ha reconciliado con Dios. En su única y perfecta entrega al Padre, Cristo es a un mismo tiempo sumo sacerdote y víctima, el Siervo sufriente y el anticipo definitivo de la autoinmolación de Isaac. Los cristianos participan en el sacrificio de Cristo, primero y sobre todo, por el martirio; pero también son sacrificios la plegaria, el perdón, la limosna y todas las obras buenas. Los que de veras entienden la Ley no ofrecen sacrificios materiales sino espirituales.

COMENTARIO

I. EL RITUAL DE LOS SACRIFICIOS (1,1-7,38)

El comienzo del Levítico continúa el relato del Éxodo. En el libro del Éxodo, la alianza de Dios con Israel en el Sinaí incluía una serie de instrucciones sobre la construcción del tabernáculo (Éx 26-27) y la ordenación de los sacerdotes aaronitas (Éx 28-29). La construcción del tabernáculo se llevó a cabo bajo la dirección de Moisés (Éx 35-40), y el Señor lo reconoció como un digno lugar de culto al manifestar visiblemente su presencia en la nube de su gloria (Éx 40,34-38).

El tabernáculo es la anticipación prototípica del templo de Jerusalén, del cual el salmista dice que es el lugar permanente que el Señor ha elegido para su descanso (Sal 132,8.14). La nube que se posa sobre el tabernáculo es la nube de la presencia divina que en el Sinaí concluyó la Alianza con su pueblo, le dio sus preceptos e instituyó el lugar del culto y el sacerdocio aaronítico (Éx 25,1-31,18; 35,1-40,38). La nube se traslada del monte Sinaí al tabernáculo como anticipo de residencia en el templo del monte Sión. En el tabernáculo, y luego en el templo, está el Señor de la Alianza para bendecir a su pueblo y recibir sus homenajes (Sal 132,14-16). Allí, los sacerdotes y los levitas ejercían su actividad cultual y vivían del trabajo del altar. Su subsistencia dependía principalmente de las ofrendas que se ofrecían para los sacrificios (Nm 18,8-32; Dt 18,1-15; 1 Sm 2,12-17), y de la participación en las colectas que se organizaban para el Templo (2 Re 12,5-17; 22,3-7). Además de los sacerdotes y levitas había un numeroso personal subalterno que vivía también de los ingresos del templo (1 Cr 25,1-31; 26,1-19).

Después de esta sección narrativa, Lv 8-9 relata el cumplimiento de las instrucciones relativas a la ordenación de Aarón y de sus hijos, y describe los primeros sacrificios ofrecidos a

Dios en el altar del tabernáculo recién edificado. Pero antes de proceder a la inauguración del culto era necesario determinar las distintas clases de sacrificios que debían ofrecerse en el nuevo santuario, y a esta cuestión se dedican los primeros siete capítulos del Levítico. Como de costumbre, Moisés desempeña su función de mediador entre Dios y el pueblo. El Señor casi siempre le habla solo a Moisés —unas pocas veces se incluye también a Aarón (11,1; 13,1; 14,33; 15,1)—, pero los destinatarios últimos de sus palabras son los sacerdotes y todos los israelitas.

Las otras tradiciones del Pentateuco se refieren a los sacrificios de animales a partir de la historia de Caín y Abel (cf. Gn 4,3-4; 22,13; 31,54; 46,1). La tradición sacerdotal, por el contrario, no menciona ningún sacrificio hasta que la gloria del Señor se hizo presente en el santuario, e Israel, en virtud de la alianza, llegó a ser «el pueblo de Dios».

Numerosas referencias a las prácticas culturales y sacrificiales se encuentran también en los textos narrativos y proféticos. Estas referencias permiten afirmar que las distintas clases de sacrificios ofrecidos en la época del segundo templo provienen de una tradición cultural que se remonta a los tiempos anteriores al exilio. Sin embargo, la falta de documentación impide saber con certeza qué ritos se practicaban en el período monárquico y aún antes.

En el libro del Levítico, la extensión del manual de los sacrificios está claramente delimitada por una introducción (Lv 1,1) y una conclusión (7,37-38). Quizá no sea un hecho casual que conclusiones similares se encuentren siete veces en la primera parte del libro (7,37-38; 11,46-47; 12,7b; 13,59; 14,32; 14,54-57; 15,32-33).

El culto sacrificial. Los caps. 1-7 contienen una descripción detallada de las distintas clases de sacrificios e indican en qué ocasiones debían celebrarse. También sirven de guía a las personas que presentaban las ofrendas y a los sacerdotes encargados de ejecutar los ritos pertinentes.

El sacrificio, como acto de culto, tiene una historia bastante compleja en el antiguo Israel. La Biblia lo menciona desde los comienzos de la historia humana hasta el período postexílico. Los primeros capítulos del Génesis presentan los sacrificios como respuesta a las bendiciones divinas: Caín y Abel ofrecen, respectivamente, los primeros frutos de la tierra y los primogénitos del rebaño (Gn 4,3-4), y Noé, después del diluvio, ofrece un holocausto en acción de gracias a Dios (Gn 8,20-22). Esto supone que el sacrificio era un acto religioso que también se practicaba fuera de Israel (cf. Job 1,5).

Se han propuesto diversas teorías para explicar el significado y la función de los sacrifi-

cios. Algunos historiadores de las religiones consideran que originariamente eran un don ofrecido a la divinidad: el oferente entrega a su dios un objeto valioso para ganarse su favor o aplacar su ira. Otros piensan que el sacrificio sirve de medio para acrecentar la vida: de la víctima sacrificada se desprende una energía que fortalece por igual la vida del dios y la del oferente. Otros ven en el sacrificio un medio de entrar en comunión, de cubrir el abismo que se interpone entre el mundo humano y el divino. Expiación y reconciliación son el resultado del rito sacrificial. El oferente puede vivir y prosperar porque se ha cubierto el abismo que lo separaba de la comunión con su dios.

El Levítico presenta un sistema sacrificial muy elaborado, pero no ofrece ninguna teoría sobre la esencia del sacrificio. Incluso no es del todo seguro que el hebreo bíblico tenga un equivalente exacto de la palabra «sacrificio». Así se traduce casi siempre la palabra hebrea *zēbaj*, pero ese término designa un tipo particular de sacrificio, distinto del holocausto (*‘olāh*).

Los sacrificios son acciones multifacéticas, que no se prestan a explicaciones simplistas. A pesar de todo, y con las debidas reservas, se puede afirmar que la función esencial del sacrificio (al menos en su sentido bíblico) consiste en cubrir la distancia que separa al hombre de Dios, en renovar la fuerza vital de las personas y en devolver a la comunidad la integridad dañada o perdida. Los sacrificios son un don ofrecido a Yahvé, como lo sugiere la palabra hebrea *minjāh*, que en el hebreo tardío pasó a significar «ofrenda» o «regalo». El oferente elige un elemento de este mundo y lo pone como intermediario entre el hombre y Dios, pero la ofrenda se convierte en víctima sacrificada cuando se produce en ella un cambio real, es decir, cuando el animal se quema sobre el altar o la libación es derramada de acuerdo con el ritual. El humo del sacrificio es como el aroma que sube hasta el cielo para apaciguar la ira divina, y Dios acepta el sacrificio como un medio de expiación. En otras ocasiones, los sacrificios incluyen una comida que intensifica o restablece la «comunión» con Dios.

Cabe señalar también, como un detalle importante, que la materia de los sacrificios son los elementos que constituían la alimentación básica de los israelitas (los cereales) y los de una comida festiva (las reses del ganado mayor y menor y el vino).

En todo sacrificio un objeto pasa del mundo profano a la esfera de lo sagrado. El oferente presenta a la divinidad un don, que así queda *consagrado*. El don que se ofrece es algo valioso, y por tanto la ofrenda presupone una renuncia. Esta renuncia es esencial al culto sacrificial; pero la excesiva insistencia en ese aspecto puede llevar a una idea negativa

del sacrificio, visto como la pérdida de un objeto deseable y, por eso mismo, como la antítesis de la alegría y del gozo festivos. Hay, en efecto, sacrificios que se ofrecen con espíritu contrito y humillado, pero la mayoría de las veces son ocasión de alegres celebraciones. El precio de las víctimas se paga gustosamente y con auténtica satisfacción.

A pesar de ser una realidad muy compleja, las distintas clases de sacrificios están configuradas por un mismo procedimiento, que puede aplicarse a los fines más diversos. El oferente sacrifica su ofrenda para liberarse de la ira divina, para elevar su plegaria con el humo que sube del altar, o bien, como sucede en los sacrificios de comunión, para comer en un banquete sagrado la parte de la víctima que no se ha consumido sobre el altar. En todos estos casos, la víctima mantiene una cierta autonomía: es un foco de vitalidad y energía del que se derivan efectos que sobrepasan la limitada eficacia que la intención del sacrificador atribuye al rito.

El procedimiento que está en la base de todos los ritos sacrificiales consiste en establecer una comunicación entre el hombre y Dios por intermedio de una víctima destruida y consagrada durante la ceremonia. De este principio sagrado depende la existencia de los individuos y de la sociedad, de manera que la interrupción de todo contacto con él entrañaría necesariamente la extinción del flujo vital que mantiene el ritmo de la vida y de la naturaleza. De ahí la preocupación por asegurar el correcto cumplimiento de las prescripciones rituales.

Conviene tener presente, además, que la acción sacrificial misma está sometida a una constante reinterpretación, de manera que la terminología cultural suele persistir cuando ya las ideas han cambiado. Esto vale, por ejemplo, para expresiones como *el aroma agradable a Yahvé* (Gn 8,21; Lv 1,9.13.17; 26,31) y para la designación del sacrificio como «alimento de Dios» (*léjem Elohim*, cf. Ez 44,7; Mal 1,7). La mentalidad primitiva pudo haber pensado que el sacrificio ponía a disposición de la divinidad una comida que robustecía sus fuerzas. Pero la idea de que Yahvé depende de una acción humana está en contradicción con el concepto que Israel tenía de Dios, como lo declara expresamente el Salmo 50,12-13: *Si tuviera hambre no te lo diría, porque es mío el mundo y todo lo que hay en él. ¿Acaso voy a comer la carne de los toros o a beber la sangre de los cabritos?*

A diferencia de los profetas (cf. Is 1,10-17; Am 5,21-24; Os 6,6; Sal 50,7-23), el ritual del Levítico no se refiere expresamente a la actitud subjetiva de las personas que presentaban la ofrenda. Es indudable, sin embargo, que esas actitudes también se tenían en cuenta, aunque no se mencione la oración que acompañaba al sacrificio. Para obtener de Dios el

perdón, por ejemplo, eran indispensables el arrepentimiento y la confesión de los pecados (Lv 5,5; 16,21; cf. Joel 2,12-17). Además, el fiel que ofrecía la víctima, una vez consumado el rito, ya no era el mismo que había sido al comienzo. Por la acción del sacrificio quedaba investido de un carácter religioso que antes no tenía: salía de una situación de pecado, se liberaba de una carga que pesaba sobre él, o se elevaba a un estado de gracia.

En el Levítico, el sacrificio (o más precisamente la sangre del sacrificio) se asocia regularmente con la purificación y la santificación. Los sacrificios pueden eliminar los efectos del pecado y de la debilidad humana. Por eso el ritual de los sacrificios llega a su punto culminante el Día de la expiación (*Yom kippur*), cuando cada parte del santuario es untada o asperjada con sangre *para limpiarla de la impureza de los israelitas y santificarla* (16,9).

Un elemento básico en la noción de sacrificio es el concepto de *sustitución*. La víctima del sacrificio sustituye de algún modo al individuo o a los miembros de la comunidad en situaciones en las que Dios podría reclamar su vida. Como la sangre es símbolo de la vida (y aun la vida misma, cf. Lv 17,14: *la vida de toda carne es su sangre*), Dios acepta la sangre del sacrificio en lugar de la sangre humana. Hay que excluir, sin embargo, la idea de una *sustitución vicaria* propiamente dicha. Si la víctima cargara sobre sí los pecados y culpas del oferente, se convertiría en un objeto impuro, que no podría ofrecerse en sacrificio; en cambio, es considerada santa. Por tanto, la capacidad vicaria parece quedar limitada a esta simple idea: de no realizarse el sacrificio, la persona pecadora o impura estaría irrevocablemente bajo la justa ira de Dios. En tal sentido, la ofrenda de la vida que radica en la sangre realiza la expiación por las culpas de los pecadores.

El ritual de los sacrificios. La ejecución de un rito sacrificial comprende varias etapas. El oferente se acerca al santuario con el animal que va a ser sacrificado, pone su mano sobre él y lo mata. Luego el sacerdote ejecuta el rito de sangre (asperjando, derramando o aplicando la sangre a un determinado objeto) y quema la víctima sobre el altar. Las reglas específicas para la etapa final varían de acuerdo con el tipo de sacrificio. Mientras que la víctima del holocausto se quema completamente sobre el altar, el ritual de los sacrificios de comunión incluye la participación en un banquete sagrado.

Las funciones del oferente y las de los sacerdotes están claramente definidas. Tanto uno como el otro participan activamente en el acto cultural. Uno y otro comparten una misma creencia: algo muy significativo ocurría cada vez que se ejecutaban las acciones rituales y el sacrificio ofrecido incidía profundamente en sus relaciones con Dios.

La *imposición de manos* se practicaba con frecuencia en el culto sacrificial. El sentido obvio de este gesto simbólico es que establecía una relación estrecha entre el donante y la víctima. Más difícil es determinar con exactitud de qué tipo de relación se trata. Según una opinión bastante común, al poner las manos sobre la víctima, el oferente atestiguaba que el sacrificio se ofrecía a Dios en su nombre y que a él le correspondían los beneficios del mismo. La ausencia de este gesto en los sacrificios de pájaros y en las ofrendas de cereales podría confirmar dicha interpretación (cf. 1,14-17; 2; 5,7-13). Estas ofrendas eran pequeñas; cualquiera podía llevarlas en sus manos, y bastaba una simple presentación para dar a conocer que eran suyas.

En este contexto no resulta verosímil que la imposición de manos tuviera como finalidad transmitir los propios pecados a la víctima expiatoria. Es verdad que en la ceremonia del chivo expiatorio (Lv 16,21) los pecados del pueblo se transferían al chivo mediante un gesto semejante; pero al cargar con los pecados del pueblo el animal quedaba contaminado y ya no podía ser ofrecido en sacrificio.

En otras circunstancias, la imposición de manos cumplía también otras funciones. Según Nm 8,10, los israelitas imponen sus manos sobre los levitas y Aarón los presenta como ofrenda a Yahvé. Así se los ofrecía a Dios en lugar de los primogénitos y quedaban destinados al servicio del santuario. Otras veces, una persona constituida en autoridad investía de autoridad a otra, como lo hizo Moisés cuando impuso las manos a Josué para hacerlo jefe del pueblo israelita (Nm 27,18-23; Dt 34,9; cf. Nm 8,10). Cf. también Lv 24,10-16.

Hay dos clases de ofrendas sacrificiales: las optativas y no obligatorias (caps. 1-3) y las necesarias para purificar los pecados (caps. 4-5). El sacrificio voluntario era un tributo espontáneo, que expresaba el libre sometimiento a la soberanía de Dios. Más en particular, el sacrificio de acción de gracias (*todâh*) correspondía a la necesidad de expresar públicamente el auxilio o beneficio recibido. En cuanto al voto (heb. *néder*), por ser una promesa condicionada, podía implicar la actitud interesada de quien pretende asegurarse la intervención de la divinidad antes de ofrecerle alguna cosa (cf. Gn 28,20-22). Distinta es, sin embargo, la actitud de Ana, cuyo voto expresa la íntima confianza de una humilde mujer que se presenta a Dios con el alma acongojada y con la firme esperanza de ser escuchada (1 Sm 1,9-2,11).

El significado preciso de los distintos tipos de sacrificios ha dado lugar a numerosas discusiones. La razón está en que todos los sacrificios tienen muchos elementos comunes y no siempre es fácil delimitar las características y funciones específicas de cada uno.

El holocausto (1,1-17)

El Levítico se presenta desde el comienzo como la serie de instrucciones dadas por el Señor a Moisés sobre las clases y ocasiones de los sacrificios. La clara distinción entre las diferentes designaciones debió realizarse por primera vez en los textos pertenecientes a la tradición sacerdotal (P), es decir, en la redacción más reciente del Pentateuco, que describe los usos cultuales del segundo templo. Fuera de esta tradición, los términos se intercambian fácilmente.

El Señor habla *desde la Tienda del encuentro* (heb. *'ohel mo'ed*, nombre dado a la estructura portátil que albergaba el Arca y otros objetos cultuales). En otros textos sacerdotales, esa misma estructura recibe el nombre de *mish-kán*, un término que también significa «tienda de campaña». Concebida como la morada terrena de Dios, ese santuario cumplía dos funciones principales: era el lugar sagrado en que el Señor comunicaba su palabra y el único sitio donde podían ofrecerse a YHWH sacrificios legítimos.

La designación paradigmática de todas las ofrendas es el término hebreo *qorbán* (aquellos que «se lleva cerca» de Dios para presentarlo en el altar). Aparece con frecuencia en Levítico y en Números y es exclusivo de P, aunque también se lo encuentra en Ez 2,28; 40,43. Este término general incluye todos los sacrificios que podían ofrecer los israelitas (holocaustos, sacrificios de comunión, sacrificios expiatorios y de reparación), y también se aplica a cualquier clase de dones ofrecidos al santuario, tales como carretas y animales de carga (Nm 7,3) o despojos de guerra (Nm 31,50). En este mismo capítulo (vv. 9.13.17), el holocausto es llamado *'ishshé*, término que la tradición sacerdotal asocia a *esh*, «fuego», y que incluye todas las ofrendas consumidas en todo o en parte.

El nombre hebreo del holocausto, *'olâh*, se relaciona ordinariamente con la raíz *'alah*, que significa «subir», en referencia al humo del sacrificio que «subía» hacia Dios. Su característica principal es que la víctima entera se quemaba sobre el altar. Por eso la versión de los LXX le da el nombre de «holocausto» (una palabra griega que significa «quemado totalmente»). El término *'olâh* se reemplaza a veces con la palabra *kalil*, que significa «(sacrificio) total» (1 Sm 7,9; Dt 33,10). Cf. especialmente Sal 51,21, donde aparecen juntos *'olâh* y *kalil*.

La víctima del holocausto era un animal macho sin defecto, del ganado mayor o menor. El oferente debía degollarlo, desollarlo y cortarlo en pedazos fuera del altar. Luego intervenía el sacerdote, que hacía correr la sangre por las paredes del altar y disponía la víctima para que se quemara enteramente sobre el altar.

Cuando la víctima era un pájaro, el ritual era un poco distinto: el oferente no le imponía

las manos ni le partía el cuello, sino que todo esto lo hacía el sacerdote en el altar. Lv 5,7 y 12,8 muestran que esos sacrificios los ofrecían los pobres en lugar de otros animales que solo los ricos podían pagar. Por tal motivo, eran más frecuentes los sacrificios de ovejas y cabras que los de ganado mayor.

El holocausto era la forma de sacrificio más común. La Biblia lo menciona con frecuencia, y cumplía una función importante en el culto público (cf. Nm 28-29), especialmente en los ritos de purificación (Lv 12,6.8; 14,19.22; 15,15.30; 16,24). Era ofrecido regularmente en el templo de Jerusalén cada tarde y cada mañana, y solemnizaba las grandes ocasiones, como la conclusión de la alianza del Sinaí (Éx 24,3-8) y la entrada en la Tierra prometida (Dt 27,6).

La antigüedad de los holocaustos está bien atestiguada (Gn 8,20; 22,7.8.13; Jue 6,26; 13,16; 1 Sm 7,9; 13,12). Era un don ofrecido a Dios por motivos diversos, y puede ser que al comienzo haya sido el único sacrificio además del *shelamîm*, que estaba destinado a la provisión de alimentos. Sin embargo, una vez erigido el templo, se hizo imperativo instituir sacrificios especiales para preservar el santuario y los objetos sagrados de contaminaciones y profanaciones. Así surgieron, respectivamente, el sacrificio por el pecado y el de reparación. Estos dos sacrificios, una vez introducidos en el sistema sacrificial, pasaron a ser los sacrificios expiatorios por excelencia.

No todos los textos coinciden en asignar al oferente la tarea de matar y desollar a la víctima. En Ez 44,11 esa acción se atribuye a los levitas, y en 2 Cr 19,22-24 a los sacerdotes. De 2 Cr 28,34 resulta que los sacerdotes debían desollar a los animales ofrecidos en holocausto: *Como los sacerdotes eran pocos y no daban abasto para desollar todas las víctimas de los holocaustos, eran ayudados por los levitas, sus hermanos...* Según 2 Cr 35,11, son los levitas los que desuellan a los animales con ocasión de la Pascua: *Luego se inmoló la Pascua, y los sacerdotes hacían la aspersión con la sangre recibida de manos de los levitas, mientras estos desollaban las víctimas.*

La ofrenda de cereales (2,1-16)

La mayoría de los sacrificios incluyen la matanza de un animal y el empleo de la sangre de una u otra manera. La principal excepción es la ofrenda de cereales, que en ocasiones se ofrecía sola (Nm 5,15), pero que generalmente acompañaba a los sacrificios sangrientos (Lv 23,13; cf. Éx 29,40-41; Nm 15,1-16). Lo mismo que el holocausto y el sacrificio de comunión, producía *un aroma suave para el Señor* (Lv 1,9.17; 2,2.9.12; 3,5.16).

Los principales ingredientes de la ofrenda de cereales eran la flor de harina y las hogazas de pan sin levadura mezcladas con aceite. Se le añadían sal y un poco de incienso, pero estaban prohibidas la miel y la levadura (v. 11; cf. Éx 23,18; 34,25). La ofrenda de incienso era conocida entre los pueblos vecinos, principalmente en Egipto.

El sacerdote tomaba un buen puñado de la harina con el aceite y todo el incienso y los quemaba sobre el altar. El resto era *para Aarón y sus hijos* (es decir, para los sacerdotes) y constituía *una porción santísima*, que no debía ser llevada fuera del santuario y solo podían comerla los sacerdotes.

En estas ofrendas, la pequeña porción quemada sobre el altar se llamaba *'azkarâh*, un término técnico de los escritos sacerdotales (Lv 2,2.9.16; 5,12; 6,8; 24,7; Nm 5,26), derivado del verbo hebreo *zâkar* («recordar»). El significado exacto de esta palabra no es del todo claro. La versión tradicional es «memorial» o «porción conmemorativa», pero también puede ser entendida como «prenda». Según el primer significado, el sacrificio hace que Dios «se acuerde» de la persona que lo ofrece; el sentido de «prenda» sugiere en cambio que toda la ofrenda pertenece a Dios, pero él acepta recibir solo una parte y ceder el resto en beneficio de los sacerdotes aaronitas.

Especialmente notable en el v. 13 es el valor simbólico de *la sal de la alianza de tu Dios* (cf. Ez 43,24; 47,11). La sal asegura la durabilidad y preservación de la corrupción; por eso en la antigüedad era un símbolo de fidelidad. Se sabe que los griegos y los árabes comían sal cuando realizaban un pacto, y Jesús tiene en cuenta esta propiedad cuando dice que sus discípulos son *la sal de la tierra* (Mt 5,17). El AT asocia la sal con las alianzas en dos ocasiones (Nm 18,19 y 2 Cr 13,5), para dar a entender que la *alianza de sal* unía a las partes con un vínculo indisoluble. La sal añadida a la ofrenda debía traer a la memoria de los israelitas la alianza perpetua que Dios había establecido con ellos.

Otro detalle significativo es la prohibición de poner en las ofrendas de cereales *miel* o *levadura*. La asociación de estos elementos con la fermentación y la putrefacción parece ser la razón más plausible de esa prescripción (cf. 1 Cor 5,7-8: *Despójense de la vieja levadura para ser una nueva masa... Porque Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado. Celebremos entonces nuestra Pascua, no con la vieja levadura de la maldad y la perversidad, sino con los panes ácidos de la pureza y la verdad*).

Algunos intérpretes piensan que la miel estaba prohibida porque su empleo era muy frecuente en los rituales paganos. Mediante esa prohibición, las leyes sacerdotales intentaban eliminar hasta los últimos resabios de paganismo en el culto de Israel.

El sacrificio de comunión (3,1-17)

Este sacrificio (heb. *zēbaj shelamîm*) es llamado a veces *shelamîm*, un término relacionado con la raíz de la que deriva la palabra hebrea *shalôm* («paz», «bienestar»). Este sentido de paz sugiere que tales sacrificios se ofrecían para mantener o restaurar las buenas relaciones con Dios y para fortalecer el lazo de unión entre los miembros de la comunidad.

El comienzo del ritual es el mismo que el del holocausto. Después que el oferente mataba la víctima, la sangre y las partes grasosas eran llevadas al altar: la sangre para rociar con ella todos los costados del altar y la grasa para que ardiera sobre él, porque una y otra pertenecían exclusivamente a Dios. Otra parte de la carne la recibía el sacerdote, y el resto lo comía el oferente con su familia e invitados (cf. Lv 7,15; 19,6-8). La descripción más detalla de este sacrificio fuera de la legislación sacerdotal se encuentra en 1 Sm 9,12.14.19.22-25.

Mientras que para los holocaustos solo se admitían animales machos sin defecto, las víctimas del sacrificio de comunión podían ser animales del ganado menor o mayor, machos o hembras. A diferencia del holocausto, estaban excluidos los pájaros.

Al ritual de Lv 3 se le añaden más adelante varias indicaciones: en Lv 7,11-38 se especifican las distintas formas que puede revestir el sacrificio de comunión y la parte de la víctima que corresponde al sacerdote; en 10,14-15 se vuelve una vez más sobre la parte destinada a los sacerdotes, y en 22,21-25 se dan prescripciones sobre la elección de los animales.

Al *zēbaj shelamîm* se le suele dar el nombre de «sacrificio compartido» o «sacrificio de comunión». Estas traducciones destacan uno de sus aspectos más característicos, porque la acción sacrificial culminaba en el banquete sagrado (cf. 1 Cr 10,18: *Los que comen de las víctimas, ¿no están en comunión con el altar?*). Tales sacrificios, en especial los que ofrecían durante las peregrinaciones al santuario, eran una buena ocasión para celebrar banquetes festivos y regocijarse delante del Señor. En 1 Sm 1,3-5 se narra como un hecho habitual que Elcaná, en el santuario de Siló, repartía a los miembros de su familia porciones de la víctima sacrificada. Después de concluida la alianza del Sinaí, Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos subieron a la montaña, donde *vieron a Dios, comieron y bebieron* (Éx 24,11), y esa comunión festiva se asocia con los sacrificios de comunión mencionados un poco antes (Éx 24,4-11). También los reyes ofrecían sacrificios de comunión con ocasión de las fiestas, como lo hicieron David (2 Sm 6,17-19), Salomón (1 Re 3,15; 8,62-65) y Ezequías (2 Cr 30,32).

Lo que caracteriza y define la comunión a través de todas sus formas es la vinculación a

un mismo principio sagrado. En el sacrificio de comunión este principio está encarnado en una víctima o se comunica por medio de ella. La participación en el banquete sacrificial tiene dos motivos principales: los comensales procuran absober la energía divina contenida en la víctima sacrificada y estrechar los lazos que los unen entre sí. Estos dos motivos son inseparables, porque la comunión con el principio sagrado es la que funda la unión religiosa entre los participantes del banquete.

También las tradiciones no sacerdotales relativas a los Patriarcas y a Moisés hablan de sacrificios que culminan en un banquete. Jacob formaliza su acuerdo con Labán invitándolo a participar en una comida sacrificial (Gn 31,51-54), y Jetró, el suegro de Moisés, celebra de un modo semejante la grandeza del Señor y la presencia de Aarón y de los ancianos (Éx 18,9-12).

La legislación sacerdotal de Lv 3 es poco explícita en lo referente a las intenciones y a la participación de los oferentes. Ella informa sobre la realización externa de las acciones sacrificiales, de suerte que podría parecer que la palabra hablada y cantada no desempeñaban aquí ninguna función. El Deuteronomio, en cambio, pone de relieve el ambiente de alegría en que debían celebrarse los sacrificios de comunión: *Y ustedes se alegrarán en la presencia de Yahvé, su Dios, junto con sus hijos y sus hijas, sus esclavos y sus esclavas...* (Dt 12,12). En este mismo pasaje también se insiste en la obligación de no olvidar en esas celebraciones al pobre y al levita que residía en el lugar.

Los sacrificios de comunión se ofrecían especialmente por tres motivos: en acción de gracias, en cumplimiento de un voto y como ofrendas voluntarias (Lv 22,17-29; cf. 7,11). Los sacrificios de acción de gracias eran una señal de reconocimiento por un favor recibido (el Sal 107 menciona cuatro motivos de acción de gracias: el retorno de los desterrados, la liberación de los cautivos y la salvación de los navegantes en medio de la tempestad). Los votos y promesas solían hacerse para obtener una favor especial (2 Sm 15,7-8) y los sacrificios voluntarios se ofrecían libremente.

Una de las teorías que se han propuesto para explicar el origen y la naturaleza de las prácticas sacrificiales afirma que la forma más primitiva del sacrificio fue el banquete sagrado. El exponente clásico de esta teoría ha sido William Robertson Smith. En su libro sobre las religiones semíticas, este autor afirma que la oblación ritual o sacrificio-ofrenda no podría ser el rito religioso más antiguo, ya que muy difícilmente podría caber en la mente de un primitivo la idea de presentar auténticas ofrendas a los dioses. Si él esperaba que esos poderes divinos le brindaran los bienes necesarios para su propia subsistencia, ¿cómo po-

dría ofrecerles algo que ya no les perteneciera? Por tanto, la idea del sacrificio como don ofrecido a la divinidad tuvo que aparecer tardíamente, en el ambiente de las grandes religiones, que imaginaban a sus dioses como reyes o señores a los que se les debía pagar tributo. Como esta concepción lleva la huella indudable de un período muy desarrollado en la historia de la humanidad, para encontrar la idea primitiva del sacrificio es necesario remontarse a una etapa anterior.

La raíz del sacrificio habría que buscarla, entonces, en las prácticas del culto totémico, donde la inmolación de la víctima iba siempre acompañada de una comida sacrificial. Esto quiere decir que el sacrificio, en su origen, no era una ofrenda o don, sino un banquete sagrado en el que los miembros del clan comían juntos el animal totémico. Por tanto, en la base del sacrificio está la idea de comunión con la divinidad.

En las sociedades totémicas, sigue diciendo W. Robertson Smith, el tótem es pariente de sus adoradores; unos y otros tienen la misma carne y la misma sangre. La función del rito consistía entonces en comunicar e intensificar esta vida común, estrechando el vínculo sagrado que unía a los participantes entre sí y con el dios. Al comer la carne cruda del animal totémico, al beber su sangre todavía caliente (que era la sangre del clan familiar), la comunidad se asimilaba al tótem y reforzaba los lazos comunitarios.

En aquel estadio primitivo, el banquete sagrado era el centro de la religión, el medio para mantener y afianzar la «alianza de sangre» que unía a todos los miembros del clan. Luego, con la transformación de las condiciones sociales y con el desarrollo de las creencias religiosas, la idea de comunión se fue atenuando gradualmente y se impuso cada vez más la práctica de la ofrenda como regalo o tributo. En esta etapa más evolucionada, el dios ya no era un miembro más de la comunidad, y la sangre aparecía como una realidad demasiado sagrada para ser consumida por los fieles.

Esta teoría presenta un doble inconveniente: en primer lugar, presupone una concepción del totemismo y de los ritos totémicos que los antropólogos sociales han cuestionado más tarde repetidamente; en segundo lugar, se apoya en un relato autobiográfico atribuido a san Nilo, un presunto ermitaño que habría vivido en el Sinaí entre los ss. IV y V d.C. Pero el relato que se le atribuye carece por completo de fundamento histórico (cf. De Vaux, 1964, 50).

En cuanto a la idea del sacrificio como alimento destinado a Dios, muchos exégetas la rechazan por considerarla incompatible con la imagen del Dios de la Biblia. Sin embargo, dice Alfred Marx (*Los sacrificios del AT*, 34), esa idea no ha sido considerada particularmente chocante para el Deuteronomio, poco sospe-

choso de simpatizar con ideas paganas. Al oponer el Dios de Israel a los dioses de las naciones, que *han sido fabricados por el hombre con piedra y madera* y que no ven, ni oyen, ni comen, ni sienten, Dt 4,28 indica que Yahvé es un Dios viviente. La cuestión radica entonces en aclarar qué sentido tiene en este contexto la palabra «alimento». Obviamente, no se trata de alimentar a Dios con las víctimas de los sacrificios (cf. Sal 50,7-15), a fin de mantenerlo con vida. Pero esto no excluye que el sacrificio de comunión sea un gesto de hospitalidad, un medio de establecer con Dios relaciones que se concretan bajo la forma de una invitación a una comida en la que él es el huésped insigne. Esta idea es perfectamente compatible con la idea de Dios en el AT, que no rechaza todo antropomorfismo, no solo al hablar de Dios, sino también mediante actitudes y gestos rituales, a fin de afirmar la proximidad de Dios, de aquel que es Otro y sin embargo semejante. Esta forma de hospitalidad se expresa mediante el ofrecimiento de un sacrificio de comunión.

Los sacrificios expiatorios (4,1-5,26)

La segunda serie de sacrificios (Lv 4-5) se introduce, como en 1,2, con la orden del Señor a Moisés: *Di a los israelitas* (4,1-2). Pero aquí el acento ya no recae sobre la iniciativa de los fieles, sino sobre una transgresión que impone al culpable la obligación de ofrecer un sacrificio. Los sacrificios que en la primera parte (Lv 1-3) son presentados por géneros, se presentan aquí en función de las faltas que necesitan ser expiadas. Así pueden distinguirse dos grandes categorías de sacrificios: los de *aroma agradable* y los *expiatorios*.

Casi la mitad del código sacrificial está dedicado a los sacrificios expiatorios. El ritual no posee un término común para designar estos sacrificios y habla sucesiva o conjuntamente de dos clases distintas: el sacrificio de purificación (o «por el pecado», heb. *hatta't*) y el sacrificio de reparación (heb. *'ashâm*). A pesar de las indicaciones dadas por el texto, no es fácil determinar la significación de uno y otro y la razón de su distinción.

Aunque los dos sacrificios están previstos para faltas muy semejantes, el sacrificio por el pecado parece tener un alcance más amplio que el de reparación. Parecería que en este último se subraya el aspecto de reparación o resarcimiento y que se tienen en cuenta las faltas que han lesionado los derechos de Dios, de los sacerdotes o del prójimo. El ritual de estos sacrificios se caracteriza por la importancia atribuida a la sangre.

El Levítico establece una distinción entre los pecados cometidos intencionalmente y las faltas en que se incurre por inadvertencia. Los primeros son descritos gráficamente como pe-

cados *con la mano alzada*, es decir, cometidos con un propósito deliberado. Los cometidos inadvertidamente son los que provienen de la falta de atención o de la torpeza. Estos últimos eran perdonados a través de las regulaciones fijadas en 4,3-5,13.

El sacrificio de purificación (4,1-5,13). Esta es la cuarta clase de sacrificios que describe el Lv. El rasgo más importante de este rito es la aspersión con sangre sobre el altar o hacia el velo del santuario. El texto fundamenta la serie de subdivisiones, no en los materiales del sacrificio (como en Lv 1-3), sino en las distintas categorías de personas.

El valor del animal sacrificado era tanto menor cuanto menos importante era la persona por la que se ofrecía el sacrificio expiatorio. Si el que pecaba era el sacerdote consagrado por la unción (o sumo sacerdote), debía ofrecer un novillo sin defecto (4,3-12). Un novillo era también la ofrenda por el pecado de toda la comunidad de Israel (4,13-21), mientras que un chivo era la ofrenda por el pecado de un *nasí* o jefe de la comunidad (4,22-26) y una cabra o una oveja por el de una persona del pueblo (4,27-35). Los pobres podían sustituir las víctimas más costosas por dos tórtolas o dos pichones de paloma (5,7), y aun por una medida de flor de harina (5,11).

El sacerdote ungido (es decir, consagrado por la unción con el óleo aromático, cf. 8,12) era mediador entre Yahvé e Israel: representante de Dios ante el pueblo y exponente de Israel ante Yahvé. Por eso una falta suya afectaba a todo el pueblo (4,3), y esta circunstancia hacía tanto más urgente la práctica del rito de expiación.

Una vez inmolada la víctima, el mismo sumo sacerdote debía entrar en la Tienda del encuentro con una parte de la sangre. Allí debía hacer siete aspersiones frente al velo del santuario y untar con sangre los cuernos del altar del incienso aromático. En cuanto al resto de la sangre, se vertía fuera de la Tienda, al pie del altar de los holocaustos.

Las partes de la víctima consagradas a Dios se quemaban sobre el altar. El resto de la carne, que en los sacrificios privados correspondía a los sacerdotes (cf. 6,18), debía ser quemado fuera del campamento: nadie debía beneficiarse del sacrificio del sumo sacerdote.

Cuando la que había pecado era la comunidad de Israel se practicaba este mismo rito, pero con una diferencia: significativamente, los que imponían las manos sobre la cabeza del novillo eran los ancianos de la comunidad (4,15).

Si se trataba de un jefe de la comunidad, los ritos eran más sencillos. Como víctima del sacrificio debía ofrecerse un chivo, y el encargado de practicar el rito expiatorio era un simple sacerdote. Este no entraba en la Tienda del encuentro para realizar la aspersión, sino que to-

do se llevaba a cabo en el altar de los holocaustos. Aunque no se habla de la carne de la víctima, lo más probable es que se entregara a los sacerdotes (cf. 6,22-23).

Finalmente, el sacrificio expiatorio también debía ofrecerse por *un hombre del pueblo*, es decir, por alguien que no era sacerdote ni estaba constituido en autoridad. El ritual no difiere del anterior, salvo en la calidad de la ofrenda (una cabra) debido a la posición social inferior del sacrificador. Según Nm 15,27, debía ser una cabra de un año. En 4,35 se aclara que las partes grasosas debían ser quemadas junto con el sacrificio consumido en el fuego. Esta indicación presupone otro sacrificio, probablemente el holocausto cotidiano de la mañana (6,6).

Otros pasajes indican que sacrificios por el pecado se exigían igualmente para la reintegración a la comunidad de las personas que habían contraído alguna impureza y en los principales momentos del año (cf., p. ej., 11,6; 14,19; 16,11).

Casos particulares de sacrificios por el pecado (5,1-6). A continuación se enumeran varias transgresiones más o menos comunes, que debían ser expiadas mediante un sacrificio. Un elemento que se hace notar expresamente es la confesión pública y solemne de la falta cometida (5,5; cf. 16,21; 26,40), aunque quizá también se requería en los ritos precedentes.

El v. 1 se refiere al testigo que se negaba a comparecer en una causa judicial. Cuando se trataba de asuntos importantes, como los debates de vida o muerte, el testigo se convertía en una figura clave, y aquí se da casi una definición de lo que se debe entender por tal: testigo es la persona que ha visto o conoce el hecho delictivo y su obligación es denunciarlo; si no lo declara, se hace culpable. También Nm 35,30 insiste en la responsabilidad del testigo: el asesino debe ser condenado a muerte por la declaración de testigos; pero un solo testigo no basta, y se requieren por lo menos dos. Esta misma norma vale también en otros contextos jurídicos. Según Dt 17,6-7, los testigos no solo deben atestiguar, sino que tienen que tomar parte activa en la ejecución del culpable, arrojando la primera piedra. Si su declaración ha sido falsa, es un *testigo mentiroso* y carga sobre todo el peso de una sangre inocente.

El sacrificio expiatorio debía eliminar el efecto de la maldición pronunciada sobre él, porque el juez, después de llamarlo a declarar, pronunciaba una maldición condicionada (cf. Prov 29,24) en caso de que mintiera o rehusara dar testimonio. También se requería un sacrificio expiatorio para borrar las consecuencias del contacto con un objeto impuro (v. 2), si por no haberlo notado a tiempo se habían descuidado las indicaciones de los caps. 11-15.

Llama la atención, al leer la enumeración de los vv. 1-4, la extrema limitación de los pe-

cados que pueden ser absueltos con un sacrificio por el pecado. De hecho, se enumeran tres casos: la negativa del que ha sido llamado a declarar ante el juez, el contacto con algo impuro y el juramento pronunciado de manera irreflexiva. Salvo en el primer caso, la responsabilidad moral del culpable no está moralmente comprometida, ya que se trata de transgresiones cometidas de manera accidental y por inadvertencia (*sin darse cuenta*, vv. 2.3.4). Por tanto, aquí no se puede hablar de pecado en el sentido que ordinariamente se da a ese término y que implica el carácter voluntario y deliberado de la transgresión.

En los casos de indignicia (5,7-13). Al prever una ofrenda menos costosa para los pobres, el Levítico muestra que la causa de la purificación no eran los ritos en sí mismos, sino que estos eran la expresión simbólica de la purificación realizada por Yahvé con ocasión del sacrificio. Si no fuera así, todas las acciones sacrificiales habrían tenido que ejecutarse sin modificación alguna, a la manera de los ritos mágicos. Los vv. 11-13 no presuponen una disminución suplementaria de las prestaciones, ya que una décima de efá de harina (unos cuatro litros) no debía valer mucho menos que dos pájaros (salvo que la harina se podía tener más a mano). Una derogación similar se vuelve a encontrar en 12,8; 14,21; 17,8.

El sacrificio de reparación (5,14-26). Esta clase de sacrificio cierra la lista de los ritos sacrificiales en Lv 1-5. Su nombre hebreo es *‘ashām*, que significa «compensación», «equivalente», y se prescribe para dos clases de ofensas: apropiación inadvertida de las *cosas santas* y estafa o robo en detrimento de otro israelita, agravados por la profanación del santo nombre de Dios jurando en falso.

No se especifica en qué consiste el pecado cometido por inadvertencia contras las *cosas santas* del Señor (que a veces se entienden como propiedad sagrada). Tal vez el incumplimiento de un voto o el diezmo no pagado eran una ofensa que requería la ofrenda de reparación. En caso de defraudación, se exigía como resarcimiento por las deudas contraídas el pago de todo el importe (v. 24; cf. 24,18.21) más el veinte por ciento (cf. también v. 24; 22,14; 27,13-15.19.27-31), suma que coincide con la tasa impuesta por José a los egipcios en Gn 47,24. También se debía ofrecer en sacrificio un carnero que valiera al menos dos siclos de plata, en *siclos del santuario* (es decir, los siclos depositados en el templo, que constitúan la unidad monetaria normativa). Según Lv 7,25, el ritual del sacrificio de reparación (7,2-5) presenta ciertas analogías con el del holocausto y el del sacrificio por el pecado.

Probablemente, el sacrificio de reparación se ofrecía al comienzo para reparar una violación no premeditada de los derechos de Yahvé (v. 15). Pero luego se prescribió también para

las violaciones intencionales de los derechos de propiedad del prójimo (v. 21), y por eso también debía ofrecerse cuando se había defraudado o perjudicado al prójimo. La reparación del daño infligido se realizaba mediante su cancelación más el pago del interés correspondiente. El ofrecimiento de un sacrificio indica que la violación de los derechos del prójimo era sentida como un pecado contra Yahvé.

A continuación se enumeran varios ejemplos de cómo se puede llegar a la posesión ilegal de un bien ajeno (defraudación, robo o estafa). Aquí se trata de pecados cometidos conscientemente, porque el transgresor intentaba retener la propiedad ajena mediante un perjurio. La condición indispensable para obtener el perdón de la culpa era el resarcimiento del daño causado, con el añadido del veinte por ciento de su valor. Esta reparación debía realizarse el mismo día en que se ofrecía el sacrificio, antes de dar cumplimiento al rito sacrificial. Si la persona perjudicada moría sin sucesores legítimos, el bien restituido correspondía al sacerdote (Nm 5,8).

Un sacrificio de reparación debía ofrecerse también cuando un hombre mantenía relaciones sexuales con la esclava de otro hombre (22,20-22), cuando la consagración de un nazireo quedaba momentáneamente interrumpida por el contacto con un muerto (Nm 6,12) y para reintegrar al peroso después de su curación (14,12-18.24-29).

Como sucede con los otros sacrificios, se ha discutido mucho sobre el sentido y la función del sacrificio de reparación en el culto de Israel. Algunos comentaristas consideran la ofrenda de reparación como una especie de sacrificio por el pecado, y viceversa. Sin embargo, un examen más atento muestra que estos sacrificios eran distintos. No solo difería la víctima sacrificial, sino también las circunstancias en que había que presentarla. Además, mientras que el sacrificio por el pecado se ofrecía por ofensas inadvertidas, el sacrificio de reparación debía compensar el perjuicio que se había causado. La restitución parece ser la idea clave del sacrificio de reparación.

El sistema sacrificial israelita, a pesar de sus muchos puntos oscuros, proporciona distintas analogías para describir las consecuencias del pecado y los medios para remediarlas. Si el sacrificio expiatorio estaba destinado a purificar y a remover las barreras que ponía el pecado en la relación de alianza con Dios, el sacrificio de reparación hacía ver que la satisfacción o la compensación era necesaria para reparar los perjuicios ocasionados al prójimo. El pecado tiene una doble dimensión, teológica y social. Afecta nuestra relación vertical con Dios y nuestra relación horizontal con el prójimo. Los sacrificios de reparación producen la reconciliación compensando los daños infligidos al prójimo.

El escrito sacerdotal distingue así seis variedades de sacrificios, repartidos en dos grupos: los sacrificios de *aroma agradable* a Dios (el holocausto, la ofrenda vegetal y el sacrificio de comunión, a los que se añade la *libación*), y los sacrificios expiatorios (el sacrificio por el pecado y el de reparación).

Instrucciones a los sacerdotes (6,1-7,38)

Mientras que la sección anterior estaba dirigida a los israelitas en general (cf. 1,2: *Di a los israelitas*), la nueva introducción de 6,1-2 indica que los materiales contenidos en los caps. 6-7 son una instrucción dirigida específicamente a los sacerdotes encargados del culto sacrificial: *El Señor dijo a Moisés: Da estas órdenes a Aarón y a sus hijos*. Esta subdivisión en Lv 1-7 no carece de interés: al referirse en primer lugar a los israelitas, el ritual de los sacrificios da a entender que el culto sacrificial no es una cuestión reservada al sacerdocio, sino que es asunto de cada israelita.

El tema principal de esta sección es la comida de la carne ofrecida en sacrificio. En la mayoría de los casos, a los sacerdotes les correspondía una porción de las víctimas sacrificadas. Los laicos, en cambio, recibían su parte en los sacrificios de comunión. Así los sacerdotes aparecen como los asociados favoritos de Dios, que tienen parte en todos los sacrificios, a excepción del holocausto.

En varios aspectos, estas reglas se superponen a lo ya indicado en los caps. 1-5 y a veces lo duplican. La sección concluye con un breve sumario de los principales tópicos antes expuestos (7,37-38).

El holocausto (6,1-6). Estas disposiciones son probablemente el resultado tardío de una larga práctica litúrgica. Se subraya especialmente el mantenimiento del fuego perpetuo (cf. 24,1-4) y el ofrecimiento de los dos holocaustos cotidianos (el matutino y el vespertino) como expresión de un sacrificio ininterrumpido. Como el holocausto es ofrecido enteramente a Dios, de él quedan solo las cenizas.

La oblación (6,7-11). Después de quemar sobre el altar la parte destinada a servir de «memorial» (cf. 2,2), el resto de la oblación se daba a los sacerdotes como *cosa santísima* (*qodesh qodashim*). En el Levítico se consideran santísimos los dones que en parte se quemaban en honor de Yahvé y en parte correspondían a los sacerdotes (6,10; cf. 2,10; 6,22; 7,6; 24,9; 27,28). A causa de su santidad particular, la porción destinada a los sacerdotes podía consumirse solamente en el lugar sagrado, es decir, en el ámbito del templo (Ez 42,13), en el atrio de la Tienda del Encuentro (6,9) o junto al altar (10,12-13). La idea fundamental es clara: Yahvé compartía los dones sagrados con

sus sacerdotes, cuya santidad era de ese modo reconocida y garantizada.

Los sacrificios ofrecidos con motivo de la consagración sacerdotal (6,12-16). Este pasaje se refiere a los ritos propios de la investidura sacerdotal e interrumpe el ritual común.

Según 1 Re 18,29; 2 Re 16,15, en el período monárquico se ofrecía una oblación al atardecer. En Ez 46,13-14 se menciona la oblación que debía acompañar al holocausto matutino. En el período postexílico, en analogía con el holocausto de la mañana y de la tarde, se estableció la costumbre de duplicar también la oblación (cf. Éx 29,39-41; Nm 28,4-5.8), que así se convirtió en un acto permanente de culto (Nm 4,16). El sumo sacerdote debía presentar esta doble oblación el día de su consagración (6,13; cf. 8,26), y luego el mismo sumo sacerdote, u otro sacerdote en lugar de él, las ofrecían diariamente por la mañana y por la tarde. Estas oblaciones se quemaban enteramente (6,15) en razón de la persona que las ofrecía: el sacerdote podía alimentarse con los dones sacrificiales ofrecidos por otros, pero no debía recibir ningún beneficio material de una ofrenda presentada por él mismo.

El sacrificio expiatorio (6,17-23). Estas disposiciones retoman lo establecido en 4,1-5,13. Dado el carácter santísimo de la materia sacrificial (v. 18), el sacerdote oficiante (v. 19) y sus compañeros de ministerio (v. 22) debían comer la carne de la víctima en el lugar santo (v. 19; cf. 10,12-13). Si la sangre del animal sacrificado había sido llevada al interior del santuario –es decir, en el sacrificio expiatorio por el sumo sacerdote (4,5) o por toda la comunidad de Israel (4,16)–, la carne debía ser quemada enteramente.

Como se pensaba que la santidad se transmitía por contagio, había que lavar las vestiduras salpicadas de sangre y romper los recipientes de cerámica que se usaban para cocer la carne del sacrificio. Esto llevó muy pronto al uso de recipientes de metal, que podían ser bien enjuagados con agua (6,20).

El sacrificio de reparación (7,1-10). También aquí se insiste en la santidad de la ofrenda presentada a Yahvé (vv. 1.6). Luego, en los vv. 7-10, se establecen los derechos del sacerdote. En 2,1-16 no se menciona la oblación *seca* (no amasada con aceite). Probablemente se trata de una ofrenda permitida a los pobres, que no podían añadirle aceite ni incienso.

El sacrificio de comunión (7,11-21). En este pasaje se enumeran tres clases de sacrificios de comunión: en acción de gracias (vv. 12-15; cf. 22,29; 2 Cr 29,31), en cumplimiento de un voto, o como ofrenda voluntaria (es decir, independiente de una obligación personal o legal). En el sacrificio de acción de gracias se debían ofrecer, además de la víctima, panes ácidos y fermentados (vv. 12-13). Una parte de los panes ácidos se quemaba probable-

mente como memorial en homenaje a Yahvé (cf. 2,9; 6,8). Los panes fermentados, en cambio, no se llevaban al altar (2,11), sino que se comían con la carne del sacrificio (cf. 8,31; Éx 29,32). Una parte de cada don sacrificial pertenecía al sacerdote oficiante.

Para preservar la carne sacrificada de la profanación e impedir abusos durante las fiestas que duraban varios días, la carne del sacrificio de acción de gracias podía comerse solamente el mismo día (v. 15) y la de los otros dos sacrificios también el día siguiente (v. 16). Si algo sobraba, debía quemarse. El que comía esa carne después del tiempo prescrito, se hacía culpable y el sacrificio era inválido (v. 18).

Finalmente se hace referencia al estado de pureza exigido para participar en el banquete sacrificial. El estado de pureza era la condición indispensable de toda participación agradable a Dios (vv. 19-21). Si la carne de la víctima se ponía en contacto con algo impuro perdía su santidad y debía ser quemada (v. 19).

Instrucciones sobre la grasa y la sangre (7,22-27). Aquí se establece la prohibición de comer las partes grasas de los animales que se ofrecían en sacrificio (v. 23; cf. 3,1.7.12). Si alguno de estos animales aptos para ser sacrificados moría o era despedazado por una bestia feroz, seguía en pie esa prohibición bajo amenaza del castigo divino (v. 25). Sin embargo, estaba permitido destinarla a otros usos (cf. Dt 14,21). Al mismo tiempo, se reitera la prohibición de «comer la sangre» (es decir, la carne que no ha sido convenientemente desangrada).

Las porciones reservadas al sacerdote (7,28-36). El sacerdote que ofrecía un sacrificio tenía derecho a quedarse con el pecho y la pata derecha del animal sacrificado (vv. 30-33) y con una parte del pan (7,13), pero antes debía practicar con el pecho de la víctima el rito del *balanceo* delante de Yahvé. Este rito de presentación, llamado frecuentemente *tenûfâh*, consistía en agitar esa parte de la ofrenda a derecha e izquierda, en dirección al altar. De este modo se expresaba simbólicamente que la porción pertenecía a Yahvé, pero que él se la asignaba al sacerdote. Cf. 7,34; 8,27.29; 9,21; 10,14-15; 14,12.21.24; 23,15.20; Éx 29,24.26; Nm 6,20; 8,11.13.15.21; 18,18.

La pata derecha era particularmente estimada porque estaba vecina a los órganos de la generación y porque el lado derecho tenía la precedencia. Llama la atención que en Dt 18,3 se asignen a los sacerdotes otras porciones.

En el período postexílico, la contribución reservada a la clase sacerdotal se expresaba con el término hebreo *terûmâh*. Cf. Nm 5,9; 18,28; Ez 44,30; 48,10.12; Neh 10,38; 13,5.

Como las otras secciones legislativas del Pentateuco, la sección del Levítico dedicada a los sacrificios concluye con una referencia al monte Sinaí, el lugar donde fue promulgada la Ley por mediación de Moisés (7,37-38).

Los profetas y el culto sacrificial. El AT afirma repetidamente que *la obediencia vale más que el sacrificio* (1 Sm 15,22), y nunca enseña lo contrario. En consecuencia, los sacrificios no podrían reemplazar el cumplimiento de la voluntad de Dios en la vida cotidiana. Por otra parte, la fuerte institucionalización del régimen sacrificial nos lleva a preguntar si estos actos de culto correspondían realmente a la voluntad de Dios. Esa pregunta se plantea a la luz de numerosos pasajes del AT, por ejemplo, el de Sal 51,15-17: los sacrificios que de veras agradan a Dios son la alabanza y el corazón contrito. En esta misma línea, y no sin cierta ironía, Dios declara en Sal 50,7-15 que él no necesita que le ofrezcan sacrificios para saciar su hambre. Es muy poco probable que los israelitas creyeran realmente que Yahvé se alimentaba con las víctimas de los sacrificios, pero existían sin duda supersticiones y abusos en la práctica del culto sacrificial, que el salmista trata de corregir. Por eso aclara que lo que Dios más quiere es el cumplimiento de los votos, las súplicas y las acciones de gracias.

Tales ideas ya habían sido expuestas con mucha más radicalidad por los profetas. Sus críticas al culto, en diversos grados de severidad, corresponden a distintas épocas y no tienen siempre las mismas características. Am 5,25 dice que los israelitas no presentaron a Dios sacrificios ni ofrendas durante los cuarenta años del desierto. Oseas declara taxativamente: *Misericordia quiero y no sacrificio* (6,6). Jr 7,22 afirma que Dios, cuando hizo salir a los israelitas de Egipto, no les prescribió nada sobre holocaustos y sacrificios, sino que les mandó que escucharan su voz. Miqueas de Moreshet, en el s. VIII a.C., anuncia la total destrucción de Jerusalén: *A causa de ustedes, Sión será un campo arado, Jerusalén un montón de ruinas y la montaña del Templo una altura boscosa* (Miq 3,12). Obviamente, la desaparición del Templo implica también la abolición del culto. Esta singular amenaza llamó tanto la atención que se la recordó y citó en defensa de Jeremías, más de cien años después, cuando él hizo un anuncio semejante (Jr 26,17-19). El pasaje de Is 1,10-17 no habla expresamente de una futura destrucción, pero la condena del culto es igualmente severa. En cuanto a las razones de ese rechazo, son las mismas en todos estos profetas: *¡Cesen de hacer el mal, aprendan a hacer el bien! ¡Busquen el derecho, socorran al oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan a la viuda!* (Is 1,16-17). *¡Que el derecho corra como el agua y la justicia como un torrente inagotable!* (Am 5,24).

Se ha discutido mucho sobre el verdadero alcance de estos textos, que no solo afirman la preeminencia de las exigencias morales sobre las prácticas culturales, sino que hablan como quien rechaza los sacrificios y no como quien denuncia ciertos abusos. Amós, Miqueas y Jere-

mías no excluían la posibilidad de que el pueblo de Yahvé dejara de existir. Según ellos, el juicio de Yahvé recaería con la misma fuerza sobre el culto como sobre la monarquía y la nación. En tal caso, ya no existiría una comunidad cultural capaz de ofrecer sacrificios y de celebrar las fiestas litúrgicas. Tampoco se concebía el futuro de Israel como el resurgimiento de instituciones que habían fallado en sus objetivos. En tal sentido, el mismo libro de Jeremías habla de una *nueva alianza* sin intermediarios entre Yahvé y cada creyente (Jr 31,31-34).

Una vez superada la prueba del exilio, se formó en Jerusalén y en sus alrededores una nueva comunidad cultural, pero este resurgimiento no entraba en la perspectiva de los profetas preexílicos. Distinta es, en cambio, la posición de Ezequiel. En pleno exilio babilónico, cuando aún no se percibían los signos de un posible retorno de los exiliados a Jerusalén, este profeta escrutó incansablemente el porvenir y vio despuntar la aurora de un día nuevo. Desde esta perspectiva, él describe con escrupulosa minuciosidad la vida ideal del pueblo de Dios en la Jerusalén restaurada (Ez 40-48). El país será de nuevo repartido entre las doce tribus, el santuario estará emplazado en el centro mismo del país, y en él habrá de celebrarse un culto perfectamente codificado, con su altar, su sacerdocio jerárquico, sus sacrificios y sus días festivos.

A comienzos del período postexílico, cuando los repatriados, a instancias de los profetas Ageo y Zacarías y bajo las órdenes del príncipe Zorobabel y del sumo sacerdote Josué, trabajaban afanosamente por reconstruir el Templo en ruinas, el llamado Trito-Isaías hace oír una insólita voz de protesta: *Los cielos son mi trono y la tierra el estrado de mis pies. ¿Qué Casa van a edificarme ustedes, o qué lugar de reposo, si el universo lo hizo mi mano y todo vino al ser?* (Is 66,1-2). Sin duda se trata de una advertencia dirigida a los que veían en el Templo reconstruido una garantía absoluta de paz y prosperidad.

De cualquier manera, el Levítico no justifica la oposición radical entre el sacerdote y el profeta. Los profetas ponen el acento sobre la justicia y la misericordia, y el Levítico sobre la correcta realización de los ritos. Pero cuando este libro habla del pecado no se refiere exclusivamente a faltas de tipo ritual, como el trato con objetos considerados impuros o la ingestión de carne de animales prohibidos. También es pecado mentir, defraudar, difamar, retener el salario del jornalero, cometer injusticias y guardar rencor o abrigar deseos de venganza. La justicia, la misericordia, el trato honesto entre las personas y la ayuda a los pobres son temas a los que el Lv dedica particular atención (cf. cap. 19). Además, la conciencia del pecado está presente en casi todos los sacrificios, que tienen un valor expiatorio y producen *el suave*

aroma (1,9.13; 3,5.16; 4,31) que aplaca la ira de Yahvé. Más aún, la institución del sacrificio en cuanto tal lleva implícita una firme esperanza, fundada en la alianza de Dios con su pueblo: por muchos que sean los pecados del pueblo, siempre son posibles la restauración y una nueva vida si el pueblo se arrepiente (26,40-45; cf. Dt 30,1-10).

Sacrificio ritual y sacrificio personal. El verbo «sacrificarse» y la expresión «hacer un sacrificio» han entrado en el lenguaje corriente. Uno se sacrifica por los hijos, por la patria, por el bien de la humanidad. En todos estos casos se trata de renunciar a un objeto valioso, que puede llegar a ser la propia vida, con la esperanza de conseguir un bien mayor. Toda elección implica una renuncia a muchas otras cosas posibles o deseables, y esta es la condición misma de la libertad creada, el camino abierto a los seres humanos para la realización de su propia vida.

De ahí que san Pablo recurra espontáneamente al lenguaje sacrificial para definir la vida cristiana: *Los exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcan sus cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios* (Rom 12,1). Así la vida cristiana en su integridad, en cuanto brota de la unión con Cristo resucitado y está determinada por la ley del amor, se convierte en un verdadero «sacrificio espiritual». Este «sacrificio espiritual» no configura un ámbito aparte, separado de la vida en el mundo, sino que se integra en la cotidianidad y se lleva a cabo en la relación con el prójimo. Ya no hay más separación entre lo «sagrado» y lo «profano», y es así como se manifiesta la auténtica novedad del «sacrificio cristiano», incluido el «sacrificio» de Cristo en la cruz.

El período de los sacrificios rituales ha pasado definitivamente. Lo que ahora agrada a Dios es la ofrenda de nuestro «cuerpo» (es decir, la entrega de toda la persona) en el seguimiento de Cristo, que dio la vida por sus hermanos. Y como el cuerpo es el punto de inserción del individuo en el mundo, al reclamar para sí la corporeidad humana, Dios quiere poner también a su servicio el mundo al que pertenecemos. De esta manera, en el seguimiento de Cristo coinciden necesariamente el sacrificio espiritual y la práctica de la ética cristiana.

Según hemos visto, ya los profetas preexílicos habían condenado los sacrificios que se ofrecen con *las manos manchadas de sangre* (Is 1,15; cf. Jr 6,20; 7,21-23; Os 6,6). A partir de la enseñanza profética, se amplió paulatinamente el significado de la palabra «sacrificio», que pasó a designar no solo las prácticas sacrificiales, sino también la actitud interior de entrega y obediencia a Dios (cf. Sal 51,19: *Mi sacrificio es un espíritu contrito*). Luego la comunidad de Qumrán profundizó todavía más

en esta misma línea, atribuyendo un valor sacrificial a la práctica de la virtud, a la vida ascética y al sufrimiento. Ante la imposibilidad de practicar el culto normal del judaísmo en el templo de Jerusalén, la expiación y la purificación de los pecados quedaron vinculadas al ascetismo y a la santidad de vida, incluso sin el ofrecimiento de los ritos sacrificiales. La pobreza, la abnegación y la estricta observancia de la pureza ritual eran un medio de salvación; la fiel observancia de la Ley, el verdadero camino hacia la perfección. Esta transformación del culto sacrificial propiamente dicho en «sacrificio espiritual» tiene una evidente analogía con lo afirmado por Pablo en Rom 12,1. Sin embargo, el reconocimiento de las semejanzas no debe borrar las diferencias: la comunidad de Qumrán preconizaba la rigurosa observancia de la Ley por parte de un grupo de hombres puros, cerrado sobre sí mismo y hostil a los pecadores. Pablo, en cambio, anuncia la salvación para todos, obtenida gracias a la fe y no a las obras de la Ley.

El AT ya la había esbozado –y de manera impresionante– en los cánticos del Servidor sufriente, especialmente en Is 52,13-53,12. Allí la idea del sacrificio alcanza una profundidad mayor que en cualquier otro texto veterotestamentario, ya que no se trata de un sacrificio ritual ofrecido en el Templo, sino del que realiza el Servidor de Yahvé, entregándose voluntariamente a la muerte. Por su carácter y por los efectos que produce, esa muerte trasciende cualquier sacrificio ofrecido en el altar del santuario, porque es el sacrificio de la propia persona: es la ofrenda que hace de sí mismo el que carga sobre sí las culpas de todos, a pesar de no haber cometido ningún crimen y de ser por completo inocente; es la muerte de quien ha llegado a ser el receptáculo de toda violencia, sin tener ninguna relación ni afinidad con ella.

Los cánticos del Servidor sufriente debieron ejercer una profunda influencia en el pensamiento de Jesús. También influyeron en la cristología de sus discípulos, aunque solo después de Pascua se llegó a tomar plena conciencia de que la muerte de Cristo era un sacrificio superior a cualquier otro sacrificio.

II. LA INVESTIDURA DE LOS SACERDOTES Y LOS PRIMEROS SACRIFICIOS (8,1-10,20)

Los caps. 8 y 9 ofrecen una descripción detallada de las celebraciones con que se dio comienzo al culto formal en Israel. A diferencia de las otras secciones, no hay aquí una serie de prescripciones, sino que se describe el conjunto de actos rituales que llevaron a su cumplimiento lo estipulado en Éx 29,1-37. Moisés es el encargado de consagrar a los sacerdotes, continuando de ese modo su función de me-

diador entre Yahvé y los israelitas. La fórmula recurrente *Como el Señor lo había ordenado a Moisés* (8,9.13.17.21.29; 9,10) atribuye el culto de Israel a una institución divina y no a la convención o a la costumbre. El relato de la institución del sacerdocio es la continuación de Éx 40,38.

Un factor de capital importancia en la tradición sacerdotal es la distinción entre la masa de los israelitas y la tribu particular que por disposición divina debía ejercer las funciones sacerdotales. Sin embargo, la historia del sacerdocio en Israel es bastante oscura. Los textos bíblicos más antiguos muestran que en los orígenes de Israel no había un sacerdocio institucionalizado, sino que los actos de culto solían ser ejecutados por los jefes de familia (cf. Gn 22,13). En los diversos santuarios se estableció más tarde un sacerdocio hereditario (Jue 17,5-12; 1 Sm 1,1-4,18), y antes de la centralización del culto en el único templo, los sacerdotes eran designados por los reyes o por funcionarios del reino (cf. 2 Sm 8,18; 20,26; 1 Re 4,4; 12,31; 13,33). Después de dicha reforma, todos los sacerdotes de Jerusalén debían pertenecer a la tribu de Leví (cf. Dt 18,6-8; 31,9).

Al frente del sacerdocio preexílico de Jerusalén estaba el *sumo sacerdote* (2 Re 25,18; Jr 52,24), llamado también *sumo sacerdote de la casa de Sadoc* (2 Cr 31,10), que en su condición de funcionario adscrito al santuario oficial debía responder ante el rey (2 Re 12,8; 16,10).

Los programas de restauración trazados por los escritores de la escuela sacerdotal (P), como los de Ezequiel y sus discípulos (Ez 40-48), dan testimonio de la esperanza que animaba a los sacerdotes deportados a Babilonia. Según el ordenamiento cultural de Ezequiel, sacerdotes en sentido propio pasaron a ser únicamente los descendientes de Sadoc (Ez 40,46; 44,15; 48,11), a quien la tradición consideró más tarde como descendiente de Aarón (cf. 1 Cr 5,29-35). En Ez 44,10-14 se excluye del sacerdocio a los levitas. Esta exclusión no se debe a motivos de carácter económico o social, sino a un presunto acto de idolatría cometido en el pasado: ellos abandonaron a Yahvé cuando Israel se descarriaba para seguir a sus ídolos (v. 10). El texto no dice nada sobre las circunstancias concretas de aquel extravío, pero vienen espontáneamente a la memoria ciertos pasajes como Éx 32,25-9 o Nm 25,6-13. Desde el punto de vista histórico, se puede pensar en la oposición de Jerusalén a grupos sacerdotales del norte, así como en la animosidad de los sacerdotes desterrados en Babilonia contra el culto practicado en Judá después de la caída de Jerusalén (cf. Jr 41,4-5).

Al mismo tiempo que les prohíbe acercarse a Yahvé para cumplir las funciones sacerdotales, la torá de Ezequiel asigna a los levitas el cuidado del templo, en especial de las puertas. La cláusula que les atribuye la degollación de

las víctimas ofrecidas en sacrificio (Ez 44,11b) no quedará registrada en el código sacerdotal, fiel a la costumbre tradicional de reservar la inmolación al oferente (cf. Lv 1,5; 3,2).

El sacerdocio se convierte así en patrimonio de los hijos de Sadoc (44,15; cf. 40,46b; 48,11), y a ellos les corresponde instruir sobre la distinción entre lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano. La ausencia de un sumo sacerdote es otro rasgo peculiar de la torá de Ezequiel. El sacerdocio es presentado colectivamente, sin poner al frente la figura de un jefe.

La Ley de Santidad (*Heiligkeitgesetz*) reserva el sacerdocio a los hijos de Aarón (21,1; 22,2), no habla de los levitas ni de los hijos de Sadoc, y reconoce la preeminencia de un sacerdote sobre los demás. Este último no es llamado «sumo sacerdote», sino *el que tiene la preeminencia entre sus hermanos, aquel sobre cuya cabeza fue derramado el óleo de la unción y que recibió la investidura para usar los ornamentos* (21,10).

En el código sacerdotal (P), Aarón aparece como hermano de Moisés (Éx 6,20) y como antepasado epónimo de los sacerdotes, llamados «hijos de Aarón». Los sacerdotes se distinguen de los levitas, pero no se dan precisiones sobre las funciones de estos últimos. Para subsanar esta falta de información hay que recurrir a otros textos sacerdotales, distribuidos en el libro de los Números. Los levitas están dedicados al servicio de la Tienda del encuentro, incluido su mobiliario y su transporte (Nm 1,47-52; 3,5-9; 18,2-4). Situados entre el santuario y el pueblo, constituyen un eslabón indispensable en la comunión con Dios (1,53). Se distribuyen en clanes (quehatitas, gersonitas y meraritas), cuya historia se pierde en el período el segundo templo.

Yahvé eligió a los levitas en lugar de los primogénitos de Israel (Nm 3,11-13.40-51), y ellos están subordinados a los sacerdotes, a título de auxiliares. Su pertenencia a Yahvé se expresa en una ceremonia de consagración, menos solemne que la de los sacerdotes (8,5-22). En el curso de esta ceremonia, los levitas son puestos aparte, purificados y ofrecidos al Señor con un gesto de presentación.

Aunque el código sacerdotal guarda silencio al respecto, los textos antiguos asignan a los sacerdotes la función de pronunciar oráculos y de dar instrucciones relativas a la Torá (Dt 33,7; Jue 18,5; 1 Sm 14,41; 28,6; Os 4,6).

Más tarde, el libro de las Crónicas mantiene la división entre sacerdotes y levitas. A los levitas les atribuye, sobre todo, dos funciones por la que manifiesta un gran aprecio: la alabanza dada al Señor con alegría y la inspiración profética vinculada para ese entonces a la liturgia del templo (2 Cr 20,14). También deja entrever una tendencia más favorable a los levitas y un entusiasmo menor cuando habla de los sacerdotes.

Después del 515 a.C., cuando quedó restablecido el culto del segundo templo, el sumo sacerdote asumió el papel de guía del judaísmo postexílico y a él se transfirió la unción con el óleo sagrado, reservada antes a los reyes. Él no solo garantizaba la unidad del culto, sino que era mediador entre Yahvé e Israel (cf. 4,13.21; 16,2-34).

En el NT la función de mediador es exclusiva de Cristo (Heb 5,1-10; 7,1-8,5). Como ni Jesús ni los apóstoles llevaron a cabo acciones propias del antiguo culto israelita, el sacerdocio del NT no es una derivación o continuación del sacerdocio levítico.

La investidura del sumo sacerdote (8,1-13). Según Éx 29,4-7 y Lv 8,6-12, esta solemne ceremonia comprendía tres actos: el baño de purificación, la imposición de las vestiduras sagradas y la unción con el óleo sagrado. Primero, el que iba a ser consagrado debía purificar todo su cuerpo con un baño, y no con simples abluciones como las mencionadas en Éx 30,18-21. Las abluciones (8,6) se practican en todas las religiones. Más allá de las obvias propiedades higiénicas, su uso en los ritos sagrados sirve para purificar espiritualmente. Como símbolo de purificación y de renovación, este baño es un rito iniciático, apto para significar la nueva etapa que comienza con la investidura del sumo sacerdote.

Luego Moisés reviste a Aarón con ocho vestiduras sagradas. Las cuatro primeras (el efod, el pectoral, el manto del efod y la «flor» sobre el turbante) son exclusivas de él. En Éx 28,36 el adorno del turbante es llamado *sís*, y en Éx 39,30, como en Lv 8,9, *sís* se emplea junto con *nézer*. El sentido fundamental de *nézer* es «consagración», pero en este último pasaje significa más concretamente «signo de consagración». La forma de este signo de consagración se designa con el término *sís*, que mantiene el sentido ordinario de «flor»: el sumo sacerdote llevaba sobre su frente una flor de oro, símbolo de vida y de bendición. Sobre la flor estaba grabada, como en un sello, la inscripción «consagrado a Yahvé» (Éx 28,36; 39,30).

El pectoral y el efod. De las vestiduras del sumo sacerdote dan una descripción detallada Éx 28,1-38 y 39,1-26. El *pectorale* estaba guarnecido de doce piedras preciosas y cada una de esas piedras llevaba grabado el nombre de una de las doce tribus de Israel. La palabra *efod* designa en la Biblia varios objetos distintos. En primer lugar, un objeto cultural destinado a la adivinación, probablemente una estatua o un receptáculo para las suertes (Jue 8,27; 18,14-20; 1 Sm 2,28; 14,3; 21,9-10; 23,6-9; 30,7; Os 3,4). Luego, el efod de lino (*efôd bâd*), un calzoncillo blanco usado por los sacerdotes (2 Sm 2,18), que cubría muy poco el cuerpo (2 Sm 6,14.20). Finalmente, el efod del sumo sacerdote, especie de chaleco fijado al pecho por dos breteles, que en la sim-

biología del antiguo Oriente podía representar la tierra sosteniendo la columna de los cielos (cf. Sab 18,24; Sal 102,26-27). Los sacerdotes de Jerusalén añadieron a este simbolismo la mención de las doce tribus de Israel: el efod contiene el nombre de las doce tribus, para que se mantenga vivo el recuerdo de ellas delante del Señor.

El Urím y el Tummîm. Dentro del pectoral Moisés coloca el *Urím* y el *Tummîm*, es decir, los objetos utilizados para conocer la voluntad de Dios por medio de las suertes. No es fácil determinar la naturaleza precisa de estos objetos, pero el texto de 1 Sm 14,41 (corregido según la versión griega de los LXX) permite arriesgar algunas conjeturas. Allí se lee que Saúl hizo una pregunta al Señor, sin obtener ninguna respuesta. Enseguida formuló la pregunta en forma un poco distinta, pero tampoco tuvo respuesta. Entonces decidió averiguar dónde estaba el problema. Primero dijo que si el mal estaba en él o en Jonatán, la respuesta fuera *Urím*; si estaba en el pueblo, que fuera *Tummîm*. Como la respuesta fue *Urím*, fue necesaria otra pregunta para determinar si el culpable era él o Jonatán. Finalmente la suerte cayó sobre Jonatán.

El texto no prueba que *Tummîm* era la suerte favorable y *Urím* la desfavorable; más bien indica que esas suertes tenían un valor convencional, que debía fijarse en cada caso. El oráculo respondía por «sí» o «no» y la respuesta progresaba por eliminaciones o precisiones sucesivas. Pero también podía darse una tercera posibilidad, es decir, que no hubiera ninguna respuesta. Cabe pensar, entonces, que se trataba de dos piedras chatas, con un lado favorable y otro desfavorable. Si las dos piedras caían del mismo lado, se obtenía la respuesta deseada. En caso contrario, había que intentar nuevamente. También en Babilonia, antes de tomar una decisión, se echaban las suertes por «sí» o por «no» (cf. Ez 21,26-27).

Más tarde, las piedras del oráculo dejaron de usarse (cf. Esd 21,16; 7, 65), pero se mantuvo el *Urím* y el *Tummîm* como distintivo del sumo sacerdote.

El rito de consagración incluía además la unción con óleo sagrado (v. 12; cf. Éx 29,7). Este óleo se preparaba con aromas escogidos, y por eso también se lo llama *perfume aromático* (Éx 30,22-33). La unción confería al sumo sacerdote un carácter sagrado y lo convertía en *el ungido de Yahvé* (1 Sm 24,7; 26,9.11.23; 2 Sm 1,14-16; 19,22; Sal 2,2), en hebreo «el Mesías», en griego «el Cristo». La herencia de la realeza aparece así con toda claridad, ya que antes del exilio la unción era el rito principal de la entronización real (cf. 1 Sm 9,16; 10,1; 16,13; 1 Re 1,34.39; 2 Re 9,6; 11,12). En cuanto a los otros miembros del sacerdocio, no parece que se les haya conferido la unción antes de la época persa. Los textos sacerdotales la

reservan para el sumo sacerdote (Éx 29,7.29; Lv 4,3.5.16; 8,2), pero la redacción final del Pentateuco extiende la unción a todos «los hijos de Aarón», para que la *unción les confiera un sacerdocio sempiterno* (Éx 28,41; 40,15; Lv 7,36; 10,7; Nm 3,3).

Al sumo sacerdote se le confiere un oficio especial. Sus vestiduras se distinguen de las que llevan los demás sacerdotes, y solo él es ungido con el óleo de la unción, el mismo que se utiliza para consagrar el tabernáculo, el altar y los utensilios sagrados. Solo a él le estaba permitido entrar en el Santo de los santos (cf. 16,1ss), y este permiso estaba limitado a un solo día del año, el gran Día de la expiación.

En razón de su oficio, el sumo sacerdote estaba estrictamente sometido a ciertas reglas: no le estaba permitido casarse con una viuda, con una divorciada, ni con una mujer dada a la prostitución; no debía comer la carne de un animal encontrado muerto o despedazado por las fieras, ni cortarse las puntas de su barba, ni acercarse a un cadáver. También debía abstenerse de toda bebida inebriante antes de oficiar en el santuario.

La consagración de los sacerdotes y los primeros sacrificios (8,14-9,22a). En la ceremonia de la ordenación sacerdotal, Aarón y sus hijos fueron separados de la comunidad para ser constituidos sacerdotes (cf. Heb 5,1), y estuvieron siete días sin traspasar la entrada de la Tienda del encuentro (8,33-36). Como Dios irradia santidad a todo lo que se acerca a él, esta acción simbólica, a un mismo tiempo, marcaba la separación de los sacerdotes con respecto al resto del pueblo y confirmaba su condición de personas consagradas al culto divino. Los siete días de la ordenación evocan simbólicamente los siete días de la creación y el descanso de Dios en el séptimo día (Gn 1,1-2,4a). La ceremonia de la investidura sacerdotal comprendía además tres sacrificios: un sacrificio por el pecado, un holocausto y un tercer sacrificio propio de aquella celebración (Lv 8,14-29).

Al octavo día, Aarón y sus hijos pudieron entrar de nuevo en contacto con el resto de la comunidad, y se dio comienzo al culto divino, que es la meta de la creación. El sacrificio expiatorio por el sumo sacerdote y el ofrecido por el pueblo coinciden con los ofrecidos en el gran Día de la expiación (16,11.15; cf. Heb 5,3; 6,7-8).

El ritual de los sacrificios (Lv 1-7) da a entender que Aarón (en cuanto personificación simbólica del sumo sacerdote) no participaba de todas las acciones sacrificiales. Su intervención se requería, en cambio, cuando había que introducir la sangre en la Tienda del encuentro (Lv 4,5.16). El gran Día de las expiaciones él penetraba detrás de la cortina para realizar una incensación y salpicar el propiciatorio con la sangre de la víctima sacrificada (Lv 16,11-14; cf. Éx 26,31-37).

La manifestación de la gloria del Señor (9,22b-24). Al final de la celebración, Aarón levanta las manos hacia el pueblo y lo bendice. La bendición es una de las funciones sacerdotales. La aceptación y la confirmación divinas del culto sacrificial son reconocibles en la manifestación de la *gloria de Yahvé*. La tradición sacerdotal (P) utiliza esa expresión para expresar la santidad y el poder de Dios que resplandecen y se revelan en una nube (cf. Éx 16,7.10; 40,34-38) o en el fuego que arde en la nube (Éx 24,16-17). La legitimación del culto sacrificial que aquí se inicia también se expresa en el fuego encendido por el mismo Yahvé sobre el altar (9,24).

El juicio de Nadab y Abihú (10,1-5). La tradición sacerdotal (P) propone regularmente leyes casuísticas, apodícticas y otras formas legales, pero también incluye varios ejemplos de narraciones con fuerza de ley (cf., por ejemplo, la rebelión de Coré en Nm 16,1-35 y la transferencia del sacerdocio a Eleazar en Nm 25,18). También el Levítico, en dos ocasiones, narra acontecimientos en vez de transmitir las palabras de Dios a Moisés. La primera se refiere al pecado de Nadab y Abihú, los hijos de Aarón, después de haber sido investidos del sacerdocio. El otro pasaje trata de un hombre que blasfema pronunciando una maldición (24,10-16). Según Éx 24,1.9-11, Nadab y Abihú sucedían en importancia a Moisés y Aarón, y estaban por encima de los setenta ancianos.

El incidente de Nadab y Abihú es un buen ejemplo de ley en forma de relato. Así se facilitaba el recuerdo de los mandamientos y se hacían más comprensibles ciertos principios básicos.

La ley sacrificial menciona el *incienso* solamente en conexión con la ofrenda de cereales (2,1-2; 6,8). Sin embargo, al menos en el período del segundo templo, también se realizaba cada día la ofrenda del incienso: el sacerdote recogía en el altar de los holocaustos carbones encendidos, los llevaba al altar del incienso que estaba en el interior del Templo (4,7; Éx 30,27; 31,8; 1 Cr 6,34; 28,18; 2 Cr 26,16.19; 1 Mc 1,21; Lc 1,11) y quemaba en él especies aromáticas cuidadosamente preparadas para tal fin (cf. Éx 30,34-38).

El relato de Lv 10,1-5 no especifica en qué consistió el pecado de Nadab y Abihú, que mereció un castigo tan severo. Por la mención del *incienso* y del *fuego* cabría pensar en ofrendas de incienso en honor de dioses (cf. 2 Re 17,11; 22,17; 23,5.8; Jr 1,16; 7,9, etc.), o bien en el intento de introducir en el culto israelita un rito consumado con el fuego, proveniente de la religión persa. Sin embargo, la expresión hebrea *esh zârâh* («fuego extraño» o «profano», es decir, no autorizado) parece indicar que las brasas, en vez de ser extraídas del altar donde ardía el fuego perenne (cf. 6,1-6; 16,12; Nm 17,11), habían sido llevadas al interior del templo desde

fuera, y tenían por lo tanto un origen «profano» o «ajeno» (16,1 [LXX]; Nm 3,4; 26,61).

Algunos intérpretes consideran que este relato desautoriza todas las ofrendas de incienso hechas fuera del santuario, de un modo particular el incienso que solía quemarse en los techos de las casas (cf. Jr 32,29). Si las brasas debían sacarse del altar, era imposible quemar incienso fuera del santuario. La arqueología parece confirmar esta interpretación, porque en distintas partes de Israel se han desenterrado pequeños incensarios, y algunos de esos utensilios, fechados entre los ss. VI y IV a.C., se han encontrado en casas privadas.

Este relato refleja probablemente los conflictos existentes entre grupos sacerdotales rivales, en el período del segundo templo. Después de la centralización del culto, se reunieron en el templo de Jerusalén, como descendientes de Aarón, sacerdotes provenientes de distintos santuarios. Esta diversidad ocasionó numerosas contiendas, hasta que al fin se reconoció como aaronitas únicamente a los descendientes de Eleazar e Itamar, los dos hijos más jóvenes de Aarón (1 Cr 24,3-4).

Los encargados de enterrar los cadáveres son sus parientes lejanos (*los hijos del tío de Aarón*), porque el contacto con un muerto implicaba incurrir en impureza, lo cual era incompatible con el sacerdocio (vv. 4-5).

Obligaciones de los que sirven en el santuario (10,6-20). El relato anterior introduce una disposición relativa al duelo de los sacerdotes. Dejarse los cabellos sueltos, rasgarse las vestiduras (cf. Gn 37,34) y entonar lamentaciones (cf. Gn 23,2) eran manifestaciones tradicionales de duelo por un muerto. Contrariamente a las incisiones en el cuerpo, severamente reprobadas en Lv 19,28, tales expresiones de dolor estaban permitidas a los israelitas, pero no a los sacerdotes, porque en ellos serían una protesta contra Dios y les atraerían la ira divina (vv. 4-5).

La prohibición de beber bebidas alcohólicas antes de celebrar los actos de culto también se encuentra en Ez 44,21: *Ningún sacerdote beberá vino cuando entre en el atrio interior* (del templo). Además de ofrecer sacrificios y de ejercer las funciones estrictamente culturales, los sacerdotes debían instruir al pueblo en las prescripciones de la Torá. En la tradición sacerdotal, esa instrucción se refería ante todo a la distinción entre *sagrado* y *profano*, entre *puro* e *impuro* (cf. Ez 22,26; 42,20; Os 4,6; Mal 2,6-8). Los vv. 12-15 son un apéndice que presupone lo ya establecido en los caps. 1-7.

III. LA PURIFICACIÓN DE LAS IMPUREZAS (11,1-16,34)

Las personas religiosas han experimentado siempre la necesidad de purificarse, de quedar limpias de toda mancha, sobre todo cuando

llega el momento de acercarse a Dios o de entrar en contacto con lo sagrado. Ante la infinita santidad de Dios aumenta el sentimiento de la propia indignidad y brota espontáneamente el deseo de exclamar, con el profeta Isaías: *¡Ay de mí, estoy perdido, porque soy un hombre de labios impuros y vivo en medio de un pueblo de labios impuros!* (Is 6,5).

El sentimiento de indignidad, la conciencia del pecado y el consiguiente deseo de purificación interior pueden tener una motivación de carácter moral. Pero en algunas religiones hay «impurezas» que no proceden de transgresiones o faltas morales propiamente dichas. Ciertos fenómenos naturales, muchas veces ajenos a la propia voluntad, ponen a las personas «en estado de impureza» y las obligan a purificarse mediante ritos que limpian la «mancha» contraída voluntaria o involuntariamente. En tales casos, se habla de pureza e impureza «ritual» o «legal», es decir, de un estado de aptitud o ineptitud para participar en el culto y en la vida de la comunidad cultural.

Para explicar la distinción entre lo «puro» y lo «impuro», la antropología social ha prestado especial atención a un hecho fácilmente verificable: cada sociedad tiene sus propios «mapas» o sistemas clasificatorios, que determinan el lugar correspondiente a cada cosa. Por tanto, es preciso descubrir las líneas divisorias fijadas por esos sistemas, ya que la principal preocupación de todo grupo sometido a un estricto sistema de pureza es evitar la transgresión de dichos límites. De hecho, la estructura interna de una sociedad depende en gran medida de los márgenes y límites externos instituidos culturalmente y mantenidos en forma consecutiva.

En el judaísmo, son límites externos bien característicos las *reglas dietéticas*, la *circuncisión* y la observancia del *sábado*. Tales prácticas trazan líneas divisorias, ya que indican quién está «en» la alianza y quién está «fuera» de ella. Y al mismo tiempo que refuerzan la identidad del grupo, estos rasgos distintivos permiten diferenciar a los judíos de los no judíos. Más aún, la percepción de lo que está «fuera de lugar» en un determinado «orden» de cosas sirve de criterio para distinguir lo «puro» de lo «impuro».

La «santidad», definida como separación de todas las cosas impuras, defectuosas o marginales, implica necesariamente el mantenimiento del sistema clasificatorio. Si la pureza consiste en la no transgresión de las líneas divisorias, la polución o impureza procede de todo lo que traspasa esos límites o se sitúa en alguna zona marginal, sin un lugar claro dentro del sistema. Así, por ejemplo, la falta de integridad corporal (como en el caso del leproso, del ciego, del eunuco o del físicamente defectuoso) pone a la persona fuera del orden y la convierte en impura (cf. 21,16-20).

Este sistema tenía plena vigencia en el pueblo de Israel (y la tiene actualmente, al menos para los judíos observantes de su religión). En el Levítico los elementos generadores de impureza son la «lepra», algunos animales impuros, la sexualidad y, sobre todo, la muerte¹. La menstruación (15,19-24), una polución nocturna (15,16), el parto (12), las enfermedades venéreas (15,2-12.25-27) y otras enfermedades (en especial la lepra y otras afecciones de la piel), sin ser actos moralmente culpables, hacen que las personas queden contaminadas por una especie de mancha.

La pureza y la impureza pueden transmitirse por algo así como un «contagio» y afectan no solo a las personas, sino también a lugares, cosas y animales. De hecho, el AT trae la lista de los animales «impuros» (uno de estos es el cerdo), y recoge varios «tabúes» o prohibiciones relativas a los alimentos. Pero P no se contenta con retomar aquellas creencias ancestrales, cuya significación primera ya se había perdido, sino que sistematiza los antiguos tabúes y los pone al servicio de su proyecto teológico, modificando eventualmente su sentido.

Para quedar libre de estas manchas rituales era necesario purificarse. Por eso el Lv describe los ritos a que debían someterse los israelitas para recuperar la pureza y poder reintegrarse a la vida normal (cf. Lv 15). Las formas más comunes de purificación eran el lavado de manos, las abluciones e incluso la inmersión completa. Pero también se prescribían sacrificios especiales para las parturientas (cf. Lc 2,22-24), para los que se curaban de la lepra (Lv 14,1-32) y, en general, para todo el que había contraído alguna impureza (cf. Lv 21).

Los profetas, sin condenar las purificaciones rituales, insistieron en la necesidad de evitar el formalismo religioso. La gran impureza era para ellos el pecado, que compromete las relaciones de la persona con Dios. Lo esencial, entonces, no eran las prácticas exteriores sino la conversión al Señor de corazón, la purificación de los sentimientos, la rectitud de intención, la práctica de la justicia y la conducta conforme a la voluntad de Dios. Solo así tendrían sentido los ritos purificatorios. De lo contrario, se incurre en esa religiosidad vacía que denuncia el profeta Isaías en el texto citado por Marcos (7,6): *Este pueblo me alaba de labios para afuera, pero su corazón está lejos de mí...* (Is 29,13).

Entre los fariseos, en cambio, la preocupación por la pureza ritual llegó a sus límites extremos. En su excesivo celo por la Ley, evitaban con el mayor cuidado todo lo que pudiera contaminarlos, y para mantenerse puros multiplicaban los baños y las abluciones prescritas por la Ley y por las tradiciones de los antepasados (Mc 7,3-4). Especialmente al volver del mercado se hacía necesaria una inmersión completa, porque en aquel ambiente era casi inevitable el contacto con pecadores y paganos.

La posición de Jesús se sitúa en la línea iniciada por los profetas, pero va más allá y se expresa en una declaración que ha sido considerada como «una de las más grandes palabras que registra la historia de las religiones»:

Ninguna cosa externa que entra en el hombre puede mancharlo;
lo que hace impuro es aquello que sale del hombre...

Porque es del interior, del corazón del hombre de donde proceden las malas intenciones...

En el corazón de cada uno están la vida y la muerte, porque es allí (es decir, en el centro mismo de la personalidad) donde maduran las decisiones libres y conscientes. Por lo tanto, la batalla por la purificación hay que librarla en el corazón y no en algo exterior.

El corazón, en el lenguaje ordinario, aparece vinculado principalmente al mundo de los sentimientos y de las emociones. De ahí la célebre frase de Pascal: «El corazón tiene sus razones, que la razón no conoce».

Pero esta dicotomía entre «corazón» y «razón» no tiene su equivalente en la Biblia. En el lenguaje bíblico, el corazón posee un significado, un simbolismo y un campo de acción mucho más amplios: es la raíz profunda de toda la vida psíquica y moral, la fuente de la que brotan no solo los sentimientos, sino también, y sobre todo, los pensamientos, los proyectos y las decisiones.

En algunos textos, el corazón es la sede de ciertas disposiciones de ánimo, como la alegría, la tristeza y la preocupación. En este sentido se dice que un *corazón contento alegra el semblante* y un *corazón triste abate el espíritu*, o bien que un *corazón alegre es el mejor remedio* (Prov 15,13; 17,22).

En la mayoría de los textos, sin embargo, se atribuyen al corazón funciones de índole intelectual y racional. Así como los ojos están para ver y los oídos para oír, así el corazón está para entender (Dt 29,3) y para pensar (Eclo 17,3). Por eso la sabiduría de Salomón consistió en no haber querido para sí una larga vida, muchas riquezas o la victoria sobre sus enemigos, sino un *corazón comprensivo*, capaz de discernir entre el bien y el mal (1 Re 3,9); porque solo un corazón sabio y prudente está capacitado para gobernar con rectitud.

El corazón es también el lugar donde se toman las decisiones. En él se fraguan los planes que impulsan a correr hacia el mal (Prov 6,18) y por ese motivo tiene que ser custodiado con el mayor esmero: *Con todo cuidado vigila tu corazón, porque de él brotan las fuentes de la vida* (Prov 6,23). Y allí donde se toman las decisiones pueden producirse también la obstinación y el empecinamiento: entonces el corazón se endurece, se vuelve empedernido e inmovible, como el del Faraón en tiempos de Moisés (Éx 4,21; 7,3).

El profeta Ezequiel, para indicar que la conversión debe renovar hasta lo más íntimo del ser, decía a sus hermanos en el exilio: *¡Háganse un corazón nuevo!* (18,31). Pero como sabía muy bien que el ser humano, por sí mismo, es incapaz de renovarse interiormente, también les hizo esta promesa en nombre del Señor: *Yo les arrancaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne* (11,29).

A la luz de todos estos textos adquiere pleno sentido la Bienaventuranza de Jesús: *Felices los que tienen el corazón puro, porque verán a Dios* (Mt 5,8).

11-16. Las instrucciones relativas a los distintos factores de impureza están repartidas en dos secciones. La primera se encuentra en los caps. 11-15 y está constituida por el conjunto de directivas dadas por Yahvé a Moisés al pie del Sinaí, desde la Tienda del Encuentro (1,1). Al término de esta sección se encuentra el ritual del *Yôm kippur*, punto culminante de la primera parte del Levítico.

11,1-47 *Animales puros e impuros*. Una vez instituido e inaugurado el sistema sacrificial, lo primero que sigue es la clasificación de los animales en *puros e impuros*. Los que reciben las instrucciones de Yahvé son aquí Moisés y Aarón. La presencia casi constante de Aarón junto a Moisés en toda esta sección no es casual, ya que, según P, la principal función de los sacerdotes era distinguir lo puro de lo impuro (10,10; cf. Ez 22,26; 44,23). Junto con la de Dt 14,3-20, esta es la enumeración más extensa de aquello que está permitido o prohibido comer.

Los animales se dividen en cuatro categorías, definidos básicamente por su locomoción: animales terrestres (vv. 2-8), acuáticos (vv. 9-12), volátiles (vv. 13-23) y reptiles (vv. 29-31.41-44). Aunque los pájaros y los animales alados son tratados en secciones separadas, la palabra «aves» se aplica a unos y otros. Entre mezcladas con las definiciones están las instrucciones relativas a cómo los animales impuros contagian su impureza a las personas y los objetos y cómo se puede recuperar la pureza ritual (vv. 24-28.32-40). Después de unas exhortaciones generales, todo lo expuesto a lo largo del capítulo se resume en los vv. 46-47: *Estas son las instrucciones acerca de los animales, de las aves, de todos los seres vivientes que se mueven en las aguas, y de todos los demás animales que se arrastran por el suelo. Así se establecerá una distinción entre lo puro y lo impuro, y entre los seres vivientes que está permitido comer y los que no pueden ser comidos*.

En Lv 11 la palabra clave es *tamé'*, un adjetivo que significa «impuro». Al clasificar a ciertos animales dentro de esta «categoría excluyente», la Torá hace del régimen dietético un elemento esencial para adquirir la santidad. Pero el texto no explica por qué ciertos animales han de ser evitados y otros no, y los

objetos no proclaman por sí mismos a qué clase pertenecen. Son los agentes humanos los que inventan complejos procesos de ordenamiento, y al mismo tiempo que ordenan su mundo se ordenan a sí mismos.

¿Cuál es la razón de ser de todas estas prescripciones? Es difícil dar una explicación comprensiva, capaz de abarcar a todos los animales. Se han propuesto varias interpretaciones, pero ninguna resulta del todo convincente. De todas maneras, es preciso notar desde el comienzo que el Levítico (en su actual forma canónica) ha despojado de toda relevancia teológica los motivos que están en el origen de estas leyes. Las prescripciones de los caps. 11-15 fueron dadas por Dios a Israel para enseñarle a distinguir lo puro de lo impuro. Como las leyes relativas a los sacrificios, ellas proceden directamente de la voluntad de Dios. Aunque históricamente otras motivaciones hayan podido desempeñar un papel fundamental, la redacción final del Levítico las ha ignorado en forma sistemática: toda la Torá procede de la voluntad divina y reclama una respuesta de obediencia.

Por eso se ha sostenido, ya desde la antigüedad, que estas reglas son puramente arbitrarias, destinadas simplemente a disciplinar al pueblo judío (cf. *Sifra*, *Qedoshim* 11.22). Al restringir su dieta a los animales puros, los israelitas debían recordar que ellos estaban llamados a constituir un pueblo santo. Es preciso obedecer a Dios aun en ausencia de toda justificación racional (cf. Lv 20,24-26: *Yo soy el Señor su Dios, que los separé de los otros pueblos... No se hagan abominables a causa de un animal, de un pájaro o de cualquier alimaña que se arrastra por el suelo, porque yo los puse aparte para que fueran declarados impuros. Ustedes serán santos*). Algunos exégetas modernos consideran que esta interpretación es al fin de cuentas la más satisfactoria.

La *Carta de Aristeo*s (s. III a.C.) trató de explicar que los animales puros e impuros eran símbolos de la conducta humana: se prohibía comerlos con el fin de inculcar enseñanzas morales. Así, no hay que ser como el «sucio cerdo», y hay que imitar al manso cordero, que es limpio y obedece al pastor. Estas interpretaciones alegóricas se encuentran también en la *Carta de Bernabé*, en Clemente de Alejandría, en Orígenes y en otros Padres de la Iglesia.

Más recientemente se ha hecho bastante común explicar las reglas dietéticas en términos de higiene: el cerdo transmite la triquinosis a los seres humanos; algunos peces no se comían porque su carne se pudría más fácilmente en un clima caliente. Pero esta explicación moderna es poco probable en el antiguo contexto cultural semita. De hecho, no se puede demostrar que todos los animales considerados impuros sean perjudiciales para la salud.

Algunos comentaristas sostienen que los israelitas debían abstenerse de comer ciertos animales porque estaban asociados al culto de los dioses paganos, sea como víctimas de los sacrificios o como símbolos en los que se manifestaba el poder de la divinidad. En los cultos cananeos se sacrificaban cerdos, e Is 66,17 habla de la *carne de cerdo* y de las *ratas* que se comían en ceremonias secretas. Sin embargo, aunque los pueblos vecinos de Israel usaban estos animales en algunos de sus ritos, es imposible afirmar lo mismo de *todos* los animales impuros.

Uno de los mayores intentos de aclarar el sentido de este sistema alimentario proviene de la antropología social. Según esta interpretación, los animales impuros eran vistos por los israelitas como «anormales» desde una perspectiva o de otra. Lo impuro es lo insólito, lo que transgrede o parece transgredir una regla. En un mundo estable y bien regulado, cada cosa ocupa su lugar; cada categoría de seres debe estar diferenciada de las demás. Cualquier factor de desequilibrio, cualquier hecho que se aparta de las normas, está «fuera de lugar». Por tanto, se convierte en motivo de inquietud y es visto como una amenaza para el mundo ordenado en que la persona puede sentirse segura. De la inquietud que provocan estas anomalías surge la noción de impureza, aplicable a todo lo nuevo, inesperado o insólito, es decir, a todo lo que aparece como una excepción a las reglas.

Esto es precisamente lo que sucede con los animales considerados impuros. Estos animales «no se ajustan» a las categorías con que los israelitas clasificaban a los animales, y eran por lo tanto anómalos según la visión del mundo propia del antiguo Israel. En el caso de los animales terrestres, la regla está constituida por los rumiantes que tienen las pezuñas partidas. Las ovejas, las cabras y los vacunos entran dentro de esta categoría, y son por lo tanto comestibles. El camello y el cerdo no lo son, porque se apartan de la regla. El camello es rumiante pero no tiene la pezuña partida; el cerdo tiene las pezuñas partidas pero no es rumiante. También están prohibidos los *reptiles* (vv. 41-45), porque sus movimientos erráticos parecen contradecir el orden, y el orden es parte esencial de la acción creadora de Dios (véase el comentario a Lv 18,22).

En lo que respecta a las aves, R. Bulmer considera que están clasificadas por su grado de aproximación al dominio humano. O más concretamente, la lista de aves del Lv propone un rígido ordenamiento basado en los grados de cercanía a la vida humana y un ordenamiento débil basado en agrupaciones por especies y géneros.

La lista comienza con las aves que dominan el cielo y habitan en sitios altos, lejos de los asentamientos humanos pasados o presentes.

Luego siguen las aves que se asocian primariamente a la tierra infecunda, alejada de todo poblado, pero donde se encuentran ciudades en ruinas o regiones soladas por la guerra. Por último, la lista concluye con los pájaros que invaden los sembrados y viviendas. Por lo cual Bulmer conjetura que las aves consideradas impuras en la legislación sacerdotal (como, en general, las demás criaturas salvajes) no solo se desvían de la dieta ideal vegetariana (cf. Gn 1,30), sino que desafían de diversos modos el dominio humano sobre la naturaleza.

Al mismo tiempo que propone su teoría, Bulmer critica otras interpretaciones. En particular se refiere a los que sostienen que la prohibición de comer animales carnívoros se funda en el hecho de que la Torá prohibía a los israelitas «comer» la sangre (ver comentario a 17,1-16). Tal prohibición implicaba lógicamente la de comer animales carnívoros y carroñeros, ya que estos animales se alimentaban básicamente de carne no desangrada. Sin embargo, objeta Bulmer, los hábitos alimenticios de las aves no son lo suficientemente distintivos para garantizar tal concepto: si en el Levítico la regla consiste en identificar y prohibir las aves carnívoras, hay una cantidad de ellas que no aparecen en la lista, sin contar a los que comen gusanos e insectos.

Mary Douglas reconoce que Bulmer tiene razón al afirmar que toda comunidad clasifica las aves sobre la base del uso humano, de la distancia que esos animales mantienen respecto de los seres humanos y de la medida en que invaden los lugares habitados. Pero la aplicación de este principio a la distinción entre aves puras e impuras exigiría un análisis minucioso de la organización social, de la tecnología y de los valores culturales de los observadores que realizan la clasificación. Lo cual es obviamente imposible en este caso particular, debido, entre otras cosas, a que muchas veces no sabemos bien de qué aves se trata. De hecho, un experto estima que solamente en un cuarenta por ciento puede considerarse segura la identificación de los animales mencionados en Lv 11.

Los acercamientos hechos a partir de la antropología social son tal vez los más comprensivos y explican satisfactoriamente algunos aspectos de esta controvertida cuestión. Sin embargo, no está demostrado que un solo principio pueda dar cuenta de todas las clasificaciones. Parecería, más bien, que los criterios se desplazan sutilmente de una categoría a otra.

Cualesquiera que hayan podido ser la razón o las razones de estas prohibiciones, son anteriores a la codificación de los escritos sacerdotales. Son regulaciones sobre lo puro y lo impuro transmitidas a través de las generaciones y han podido cambiar de sentido o cumplir funciones sociales diversas en distintas épo-

cas. De todas maneras, las leyes dietéticas han ocupado un lugar central en la autocomprensión del judaísmo a través de los siglos. La discriminación de la carne pura e impura es parte de su identidad nacional y religiosa. Esta distinción, junto con la observancia del Sábado y la práctica de la circuncisión, les ha permitido identificarse como judíos frente a sus vecinos y ha contribuido a preservarlos de la desintegración como pueblo (cf. Dn 1,8; 2 Mc 7,1ss).

12,1-8 La impureza contraída en el parto. En el antiguo Israel, la fecundidad era un signo del favor divino; la esterilidad, en cambio, se consideraba una afrenta (Gn 16,1-6; 1 Sm 1,1-18). El nacimiento de un niño constituía un evento gozoso (Jr 20,5), y el padre de una familia numerosa podía declararse bendecido por Dios (Lv 26,9; Dt 28,11; Sal 127,3-5; 128,3-4). Por otra parte, la reproducción es esencial para la supervivencia de la humanidad. Dios quiere que el hombre y la mujer sean fecundos (Gn 1,28), y este mandamiento divino fue reiterado a Noé después del diluvio (Gn 9,1). Por tanto, resulta extraño que el parto haga «impura» a la madre y la obligue a someterse a un rito de purificación.

El Lv establece que la mujer, en el momento de dar a luz, se abstenga temporalmente de participar en el culto, pero, como de costumbre, no explica el porqué. Probablemente, lo que vuelve impura a la madre no es el parto en sí, sino el flujo que acompaña al nacimiento. De hecho, tres veces se menciona *su sangre* o *el flujo de sangre* (vv. 4.5.7). La impureza es obviamente de carácter ritual, no moral. El tiempo de purificación debe durar cuarenta días si la madre da a luz un varón, y ochenta si se trata de una niña.

Estas restricciones no son exclusivas de Israel. En las sociedades antiguas el proceso de la procreación estaba rodeado de misterio (cf. Sal 139,13-15), y el hecho de dar a luz una vida nueva infundía cierto temor.

¿De dónde proviene esta impureza? Probablemente haya que explicarla como un caso particular de la impureza de la sangre en general. La sangre, en efecto, encierra un simbolismo ambivalente. Por su estrecha vinculación con la vida, se la concibe como un principio de fuerza y de vitalidad. Podría agregarse además que tiene una virtud regeneradora. Pero una cosa es la sangre extraída voluntariamente y otra la sangre que brota de la herida sin que nadie haya provocado la hemorragia.

Concebida como principio vital y regenerador, la sangre cumple una función semejante a la del agua en algunos ritos de purificación. Este mismo principio sustenta a ciertos ritos de alianza, de un modo especial a los «pactos de sangre», destinados a sellar la amistad e impedir la traición entre los enemigos una vez reconciliados. La sangre extraída voluntaria-

mente representa a la persona, de manera que mezclar la propia sangre con la de otro es poseer algo de él, guardar una prenda. Por otra parte, la sangre simboliza el parentesco, y por eso el *blood-covenant* crea un lazo análogo al que une a los miembros de una misma familia. Tanto en estos ritos como en los sacrificios expiatorios, la efusión de sangre se ha producido voluntariamente.

Distintas son, en cambio, las reacciones emocionales que provoca la sangre que mana de una herida sin que nadie lo desee. Cuando el primitivo vierte sangre voluntariamente (la suya propia o la de una víctima para el sacrificio), conserva el dominio de la situación: su emoción, por inquietante que sea, termina por parecerle natural, puesto que la ha regulado por propia iniciativa. Pero cuando ve que la vida se va con la sangre, se siente conmovido y turbado. Esa sangre que se escapa sin la mediación de un acto voluntario es una imagen de la muerte que se avecina. La emoción adquiere una intensidad particular, y el objeto que la provoca es impuro.

Algo similar es lo que sucede con el flujo de la parturienta y de la mujer menstruante. La sangre fluye sin que nadie haya provocado su efusión, y ya no es nada más que un líquido impuro.

Al concluir el período del aislamiento, la madre debía presentar dos clases de sacrificios: un holocausto y un sacrificio de purificación. Por último, el capítulo hace una concesión a favor de los pobres. El NT menciona este rito de purificación en relación con el nacimiento de Jesús (Lc 2,22-24).

13,1-59 Enfermedades impuras. La impureza ritual puede contraerse por razones biológicas, muchas veces accidentales, o como resultado de transgresiones morales específicas cometidas voluntariamente. Las primeras formas de impureza (como ciertas enfermedades de la piel y algunos flujos corporales) forman parte de la condición humana. Estas y otras clases de impureza aparecen ligadas en mayor o menor medida a la *muerte*.

Las otras clases de impureza se producen cuando las personas transgreden los límites impuestos por Dios. Los individuos que ignoran voluntariamente los mandamientos divinos son una fuente de impureza y contaminan todo lo que tocan. Sus acciones los apartan de Dios y los introducen en el ámbito de la muerte.

En estos capítulos la palabra hebrea *sara'at* es un término genérico que se aplica por igual a varias enfermedades de la piel y a ciertas manchas que suelen formarse en la ropa y en las paredes. Resulta imposible encontrar en castellano un término que abarque todos estos aspectos. Por influjo de la versión griega, la traducción tradicional es «lepra», pero ese término resulta obviamente inapropiado cuando se refiere al enmohecimiento de las telas y a

los hongos adheridos a las paredes. En un sentido general, parece tratarse de una especie de escamas o llagas producidas por la eccema, la psoriasis y por otras enfermedades aún más graves de la piel.

Cuando el sacerdote ha establecido que la enfermedad de la piel es seria y produce impureza, el «leproso» debe rasgar sus vestidos, soltarse los cabellos, cubrirse hasta el labio superior e ir gritando: «¡Impuro, impuro!». Además, tendrá que vivir fuera del campamento (13,45-46). Como se trata de una impureza crónica, el enfermo debe apartarse del campamento santo donde Dios está presente.

Lv 13,47-59 se refiere a las manchas que dañan las telas y los objetos de cuero. Son los hongos o el moho que aparecen en la ropa que ha quedado sin lavar durante algún tiempo en un clima tropical o semitropical. Suele encontrarse en vestimentas de toda clase, sean de lino, de lana o de cuero. El trato exigido es similar al de las personas: siete días de aislamiento, y después otros siete días. Si durante ese tiempo las manchas se han extendido cada vez más, la ropa tiene que ser destruida.

14,1-57 La purificación de la enfermedad. Este capítulo está estrechamente conectado con el anterior. Se divide en dos partes: la primera expone el ritual para la purificación de las personas que han quedado limpias de una enfermedad de la piel (vv. 1-32); la segunda se refiere a la «lepra» de las casas (vv. 33-47).

La lepra es concebida como una impureza. Esta impureza no es de carácter moral, como el pecado o la transgresión de una ley. Afecta al leproso en sus relaciones sociales y religiosas con los demás: lo pone aparte y nadie puede tocarlo sin volverse impuro; es excluido del templo y de toda participación en el culto, separado de los demás y de Dios. Por eso la curación debe ir seguida de una purificación. La ley de Moisés exige que la curación sea verificada por el sacerdote y que se ofrezca un sacrificio. El homenaje tributado a Dios públicamente manifiesta que la persona purificada ha quedado reintegrada a la comunidad.

El sacerdote no debe hacer nada para sanar a los enfermos. Él se limita a diagnosticar si el enfermo ha quedado limpio y a practicar el rito de purificación correspondiente. En relación con esta clase de rituales, los antropólogos hablan de «ritos de agregación», es decir, de ceremonias mediante las cuales una persona que se encontraba en una situación anómala es reintegrada a la sociedad normal. Una parte esencial de este rito son las abluciones con agua y los sacrificios.

Las leyes relativas a las enfermedades graves de la piel concluyen con una sección sobre la «infección» de las casas. Como la ropa, también las paredes pueden ser afectadas por el musgo o el moho.

15,1-33 *Impurezas de carácter sexual en el varón y en la mujer*. Este capítulo describe cómo se ha de proceder cuando un varón o una mujer israelita padecen de un flujo anormal en sus órganos sexuales. La mayor parte de las prescripciones se refieren a flujos que proceden de enfermedades o infecciones, y no deben ser confundidos con la menstruación de la mujer y las emisiones seminales del hombre. En los hombres se trata de pus o de otra sustancia semejante, que fluye del pene bajo la forma de un líquido claro y viscoso. Los flujos anormales de la mujer son flujos de sangre o hemorragias persistentes más allá del período menstrual o producidos fuera de él (cf. Mc 5,25).

También se incluyen normas relativas a las emisiones seminales del hombre y a la menstruación de la mujer. Todas estas formas de impureza se extienden a las personas y objetos que entran en contacto con los que tienen esos flujos normales o extemporáneos.

Yôm hakkippurîm o gran Día de la expiación (16,1-34)

Todos los sacrificios llegaban cada año a su punto culminante al celebrarse el Día de la expiación. Ese día, cada parte del santuario era asperjada con sangre, y el rito del chivo expiatorio tenía como finalidad apartar de la comunidad los pecados que contaminaban la pureza del santuario.

El ritual del chivo expiatorio es un patrimonio tradicional muy antiguo, pero su vinculación con el culto sacrificial levítico es propia de los ritos de purificación más recientes. De hecho, el Día de la expiación (heb. *Yôm hakkippurîm*) no se menciona en los libros históricos o proféticos del período preexílico, ni figura en los antiguos calendarios de los días festivos (Éx 23,14-17; 34,17-23). También falta en el calendario de Dt 16,1-17, quizá porque allí se trata únicamente de las obligaciones de los laicos y no de los sacerdotes.

Como el texto de 16,1-34 ha sido sometido a sucesivas reelaboraciones, cabe pensar que el ritual pasó por varias etapas antes de adquirir la forma que se establece aquí. Sin embargo, la presencia de estas capas redaccionales no permite establecer con precisión cuándo empezó a celebrarse el día de la expiación conforme al presente rito. A pesar de nuestra ignorancia sobre su desarrollo histórico, el día de la reconciliación llegó a ser un solemne día de penitencia y expiación, designado más tarde por los rabinos como «el gran Día» o «el día por excelencia».

Este rito expiatorio se llevaba a cabo cada año en el equinoccio de otoño, al término de un año agrícola y antes de comenzar el siguiente. Su principal finalidad era limpiar el santuario de la polución que introducían las

impurezas de los que participaban en el culto (vv. 16.19), porque un santuario impuro o profanado habría hecho que Dios dejara de estar presente en medio de su pueblo (cf. Ez 8-11). La impureza, en efecto, podía penetrar incluso en el recinto del templo, introduciendo de ese modo un elemento incompatible con la santidad de Dios. Por tanto, si no se disponía de un medio eficaz de purificación, Dios se vería obligado a abandonar el santuario (cf. Ez 10) y este abandono sería lo mismo que entregar el país a la muerte. En ausencia de santidad que brota del santuario, el suelo perdería su fecundidad e Israel se convertiría en un vasto desierto. De ahí la trascendencia del ritual celebrado en el Día de la expiación.

El ceremonial no incluía un rito de purificación sobre el pueblo (como sucedía en otras ocasiones), pero es obvio que la purificación del santuario se extendía también a la comunidad de los israelitas. En relación con esta finalidad, el texto menciona tres series de actos culturales: la entrada del sumo sacerdote, una sola vez al año, en el recinto más sagrado del templo (detrás del velo); los sacrificios y ritos de expiación (vv. 5b.14-19.23-25); y el envío del chivo expiatorio al desierto.

La importancia de este rito expiatorio, al menos para la tradición sacerdotal, parece provenir de su concepción de la «alianza» (*brît*). En la tradición deuteronomica, la infidelidad a los mandamientos de Dios traía como consecuencia necesaria la ruptura de la alianza (cf. Éx 19,3-6; Jr 31,31-34), y la destrucción de Jerusalén en el 587 a.C., con la consiguiente deportación a Babilonia, era la evidente confirmación de esta ruptura (Dt 4,23-31). La teología sacerdotal hablaba en cambio de una *alianza perpetua* (Gn 17,7) y prometía a los descendientes de Abraham habitar *perpetuamente* (Gn 17,8) en la tierra de Canaán. Sin embargo, hubiera sido demasiado ingenuo pensar que nadie cometería alguna transgresión contra las leyes promulgadas en el Sinaí (cf. Éx 25-Nm 10). Por tanto, la celebración anual del *Yôm kippur*, al expiar los pecados del pueblo, aseguraba la perpetuidad de la alianza a pesar de las faltas cometidas. Así los teólogos del exilio supieron adaptar una vez más las tradiciones antiguas a las nuevas circunstancias.

El v. 1 conecta este pasaje con el relato de 10,1-20. El personaje principal en el rito de la expiación es *Aarón*, es decir, el sumo sacerdote. Debido a la santidad del Santo de los santos —designado aquí con la palabra *santuario*— solamente en este día el sumo sacerdote podía acercarse al *propiciatorio*, que con el paso del tiempo llegó a ser el objeto cultural más importante de la religión israelita. Según la tradición bíblica, el Arca de la Alianza con las tablas de la Ley (Dt 10,1-4) era un santuario portátil (cf. Jos 3,1ss), que David hizo trasla-

dar a Jerusalén (2 Sm 6,1-19) y finalmente fue colocada en el templo (1 Re 6,19; 8,1-8). Encima del Arca había una tapa adornada con dos querubines (Éx 25,17-22), llamada *kapporet* (expresión que suele traducirse por «propiciatorio»). Allí Yahvé tenía su trono (cf. 2 Re 19,15; Sal 80,2; 99,1; Is 37,16), perdonaba los pecados y daba muestras de su misericordia. En el templo postexílico ya no estaba el Arca de la Alianza (cf. Jr 3,16 s), pero siguió estando el propiciatorio (cf. en 1 Cr 28,11 la expresión *casa del kapporet*, usada para designar el Santo de los santos y considerada sede de la presencia divina, simbolizada en la nube de incienso, 16,13; Éx 40,34; Is 6,1-4).

El sumo sacerdote no realizaba las ceremonias revestido de sus ornamentos solemnes (cf. 8,7-9), sino con una simple vestimenta de lino, símbolo quizá del carácter penitencial de la celebración. En lugar de las abluciones que precedían a las acciones cultuales (Éx 30,19-21), aquí se requiere un baño ritual (v. 4). Como la entrada en el Santo de los santos era en extremo peligrosa, el sumo sacerdote debía protegerse de la ira divina (cf. 2 Sm 6,6-7). Con este fin preparaba un incensario lleno de brasas recogidas en el altar de los holocaustos y ponía en él incienso de la mejor calidad. Así el humo del incienso producía una especie de nube que ocultaba a sus ojos la presencia divina (Nm 17,11; cf. Sal 141,2), porque nadie puede ver a Dios y seguir viviendo (Éx 33,20; cf. Is 6,5).

El envío del chivo expiatorio al desierto era el momento más notable de este rito anual, cuyo sentido es en sí mismo transparente: los pecados y transgresiones de todo el pueblo se transferían dramáticamente al chivo, que era enviado al desierto para apartar esos pecados del pueblo y del santuario (vv. 21-22).

Las suertes debían decidir cuál de los dos chivos sería ofrecido a Yahvé como sacrificio expiatorio y cuál sería enviado a Azazel (v. 8). El chivo destinado a Yahvé era ofrecido en sacrificio por el pecado y el destinado a Azazel era enviado al desierto (vv. 10,26). Una vez celebrado el sacrificio, el animal que había quedado vivo era puesto *delante de Yahvé*. El sumo sacerdote le imponía las manos, cargando así sobre él todas las faltas de los israelitas, y un hombre lo llevaba al desierto.

Existen motivos para pensar que Azazel era el nombre de un demonio. Así lo sugiere, en primer lugar, el paralelismo entre la designación *para Yahvé y para Azazel*. Si la primera expresión se refiere al Señor, también el segundo debe referirse a un ser viviente. En segundo lugar, el chivo era arrojado al desierto, es decir, al lugar donde habitan los demonios (cf. Is 34,11-15). En tercer lugar, Azazel aparece en la literatura posbíblica como una figura con rasgos demoníacos bien marcados.

Lógicamente, la figura demoníaca de Azazel debería buscarse primero en el marco de

la literatura sacerdotal. Sin embargo, este *corpus* literario casi no se ocupa de temas relacionados con los demonios. El silencio de la teología sacerdotal al respecto hace pensar que en ella no hay lugar para actividades demoníacas. En consecuencia, Azazel debe ser visto como un demonio muy poco activo, sin otro papel en el rito del chivo expiatorio que el de indicar el sitio al que se arrojaban los pecados; es decir, a lo más, como una especie de receptáculo ritual. En otras palabras, el chivo no aparece como una ofrenda propiciatoria para Azazel, sino simplemente como el vehículo para transportar los pecados del pueblo.

¿Por qué el chivo expiatorio era arrojado al desierto? Simplemente para alejarlo de las regiones pobladas, de manera que no causara ningún daño como portador de una impureza que podía contagiarse. El significado de *midbar* («desierto») así lo sugiere. El *midbar* era una tierra árida, con muy escasa vegetación, salvo un poco de pasto para los rebaños (Jl 1,9; 2,22; Jr 9,9; 23,10; Sal 65,13; 78,52; Job 24,5; 1 Cr 5,9). Los animales salvajes —chacales, aves-truces, serpientes, zorros, lechuzas— viven en el desierto y en otros lugares inhóspitos, donde no habitan los seres humanos. Jeremías llama al desierto *tierra salobre y sin habitantes* (17,6), y Job lo define como un lugar *donde nadie vive* (38,26). Por tanto, al ser enviado al desierto, el chivo expiatorio era arrojado a un sitio donde aquel animal cargado de impurezas no podía afectar a los seres humanos.

En el judaísmo tardío, después de la destrucción de Jerusalén y del Templo, el ritual del *Yôm kippur* adquirió un significado un poco distinto del que había tenido en el período bíblico. La expiación por los pecados del pueblo reemplazó a la purificación del santuario. Este cambio de tono está de algún modo insinuado en el v. 30: *Porque ese día se hará expiación por todos ustedes, a fin de purificarlos de sus pecados; así serán puros delante del Señor*.

IV. GUÍAS Y PRÁCTICAS PARA UNA VIDA SANTA (17,1-26,46)

Por su reiterada afirmación de la santidad divina y de la obligación que tiene Israel de ser un pueblo santo (19,2; 20,26), la cuarta sección del Lv (caps. 17-26) es llamada habitualmente «Código de santidad» (*Heiligkeitsetz*). Algunos intérpretes consideran que el conjunto carece de la coherencia indispensable para formar un cuerpo autónomo y que no presenta señales de haber existido antes como unidad literaria separada del Levítico. Otros, en cambio, sostienen que toda esta sección constituyó al comienzo una colección separada de leyes, incorporada posteriormente al resto del libro.

Características de la Ley de Santidad son las reiteradas afirmaciones de la necesaria vinculación entre la santidad divina y la humana: *Ustedes serán santos porque yo, Yahvé, soy santo* (19,2; 20,26; 21,8; cf. 20,7-8; 21,6.15.23; 22,9.16.32). Otro rasgo distintivo es el frecuente empleo de las llamadas «fórmulas de autopresentación divina»: 16 veces en la forma más larga (*Yo soy Yahvé vuestro Dios*: 18,4.30; 19,2.3.4.10.25.31.34.36; 20,7.24; 23,22.43; 24,22; 25,17) y 19 veces en la forma más breve (*Yo soy Yahvé*: 18,5.6.21; 19,12.14.16.18.28.30.32.37; 20,26; 21,12; 22,2.3.8.30.31.33).

Este dato estadístico es de capital importancia para los que defienden que la Ley de Santidad fue insertada más tarde en el texto de P. En efecto, la ausencia de tales fórmulas en 1,1-16,34 (con la sola excepción de 11,44-45) constituye un fuerte argumento contra la total identificación de 17-26 con el contexto precedente.

De todas maneras, la historia de la redacción de la Ley de Santidad ha sido un proceso complejo. No todos están de acuerdo en los detalles de este proceso, pero hay autores que aceptan como un dato cierto que el texto se originó en un círculo de sacerdotes, hacia mediados del s. VI a.C. (es decir, antes del exilio), con una finalidad bien definida: ante todo, para incorporar al escrito sacerdotal algunos elementos de la legislación deuteronomica e introducir en ella algunas correcciones (compárese, por ejemplo, Lv 17,1-16 con Dt 12,15-25); además, para modificar el estrato fundamental del escrito sacerdotal (Pg) en un aspecto importante. Este escrito, en efecto, no podía imponer una ley con fuerza obligatoria, porque no presentaba el evento del Sinaí como una alianza de Dios con Israel. Por tanto, el código de santidad trata de subsanar ese defecto presentando la revelación del Sinaí como la estipulación de una alianza (cf. 25,1; 26,46). De ahí que la Ley de Santidad deba ser considerada como una inserción en Pg para corregirlo.

Más importante es el contenido de las leyes, que toman en consideración todos los aspectos de la vida humana y se refieren no solo a la santidad del culto sino también a los requerimientos de la justicia social. Aquí no se trata de una mera forma de piedad privada, ni siquiera de una fervorosa participación en el culto público, sino de una santidad que configura un auténtico modo de vida y abarca todos los aspectos de la existencia personal, familiar y social.

La Ley de Santidad se asemeja al Código deuteronomico por su forma de «ley predicada», pero difiere de él por su vocabulario, sus conceptos y las instituciones a las que se refiere. Se perciben en ella varios bloques y estratos redaccionales, que pueden haberse escalonado hasta los tiempos del exilio. El que se

interesa directamente de los sacerdotes (caps. 21-22) no es de los más antiguos.

La exigencia de santidad, fundada en la santidad misma de Dios, se dirige a toda la comunidad, pero compromete de una manera especial a los sacerdotes, que por su consagración y su función han sido separados de lo profano e introducidos en la esfera de lo sagrado. Las referencias a la santidad se multiplican en los caps. 21-22, y la fórmula *Yo soy Yahvé que los santifico* (u otras semejantes) ponen ritmo a los distintos párrafos (véase, por ejemplo, 21,8-9: *Deberás considerar santo* [al sacerdote], *porque él ofrece el alimento de tu Dios. Será santo para ti, porque yo, el Señor que te santifico, soy santo*; cf. también 21,15.23; 22,9.15.32).

17,1-16 *La provisión de carne comestible*. El principio básico está formulado en los vv. 8-9: no está permitido ofrecer sacrificios fuera del tabernáculo. Si un israelita quería comer carne, debía llevar el animal a la entrada de la tienda del encuentro y ofrecerlo allí. Esto implica que no se autorizaba ninguna matanza secular. Tal regla obligaba no solo a los israelitas nativos, sino también a los extranjeros residentes en Israel, y cualquier violación estaba penada con la muerte (*ese hombre será «cortado» de su pueblo*). El v. 4 es aún más explícito: el transgresor es *reo de sangre* porque *ha derramado sangre*. La fórmula *sháfaj dâm* («derramar sangre») se refiere siempre al homicidio, en general a un homicidio voluntario. Esto quiere decir que esa transgresión era equiparada a un homicidio.

Al margen de esta prohibición fundamental hay varias explicaciones y aplicaciones concretas. El texto de los vv. 3-4 podría leerse como una autorización a matar un animal dentro o fuera del campamento, con tal que la víctima y su sangre fueran llevadas al santuario. Más probablemente, el legislador reclama que el animal sea inmolado a la entrada del santuario, que su sangre sea derramada al pie del altar y que sus partes grasosas (cf. Lv 3,3-4) sean quemadas en *aroma agradable* al Señor (vv. 4-6). La designación del altar del tabernáculo como *el altar del Señor* (v. 6) implica que no hay otro altar legítimo donde rendir culto al Dios de Israel.

La legislación deuteronomica desautoriza todos los altares locales (cf. Dt 12), pero permite la matanza de animales fuera del santuario, porque sería imposible exigir que todos los israelitas fueran a Jerusalén cada vez que querían comer carne. El Lv contradice esa autorización, estableciendo que incluso la matanza de animales para proveerse de carne debían ser tratadas como sacrificios. Esto habría sido factible cuando todo Israel estaba congregado en torno al tabernáculo, pero resultaba imposible cuando los israelitas se dispersaron por todo el país y solo en el templo de Jerusalén había un altar legítimo.

Los *sátiros* del v. 7 eran probablemente demonios que habitaban en el desierto y que la imaginación popular representaba en forma de chivos. Ofrecer sacrificios en su honor era una transgresión flagrante del primer mandamiento (*No tendrás otros dioses fuera de mí*, Éx 20,2; Dt 5,7).

Hay varios pasajes en la Torá que prohíben el consumo de sangre (Gn 9,4; Lv 3,17; 7,26-27; 19,25; Dt 12,16.23-24). Según Lv 17,10-14, la persona que viola este precepto debe ser excluida de la comunidad de Israel. La idea de que la sangre –un elemento líquido– sea «comida» más bien que bebida, se explica fácilmente si se tiene en cuenta que la sangre se «comía» junto con la carne. De hecho, siempre que se encuentra la expresión *'ākal dām* («comer sangre»), el contexto indica que no se bebía la sangre en sí misma, sino al comer carne sin desangrar.

La concepción subyacente en estas prohibiciones es que la fuerza vital radica en la sangre. De hecho, los seres vivientes no pueden vivir sin sangre, y el animal que se desangra se va debilitando progresivamente hasta perder la vida. Por este motivo, la sangre puede servir de sustituto de la vida.

Para cerrar la discusión sobre el consumo de carne, se añaden varias reglas sobre las presas de caza y los animales muertos o despedazados. La obligación de desangrarlos se aplica a las presas de caza (v. 13; cf. vv. 15-16).

Estas prohibiciones dan una base escrituraria a las reglas vigentes en el judaísmo sobre la provisión de carne comestible. La carne puede consumirse localmente, siempre y cuando el animal haya sido debidamente desangrado (cf. Dt 12,20-25). En el cristianismo, por el contrario, se abandonó muy pronto la preocupación por las matanzas rituales, y la obligación de abstenerse de la sangre (cf. Hch 15,28-29) cayó en el olvido con el paso del tiempo.

18,1-30 Principios básicos del comportamiento sexual. La conclusión de este capítulo (vv. 24-30) retoma muchos términos de la introducción (vv. 3-5). Más precisamente se puede señalar la inclusión *Yo soy Yahvé vuestro Dios* de los vv. 2b y 30b.

El cap. 18 presenta en detalle las uniones entre consanguíneos o parientes, que estaban prohibidas en el antiguo Israel. Es la colección más completa y sistemática sobre el incesto y otras uniones sexuales no permitidas por la Torá. La antropología social ha puesto de relieve la importancia de este tipo de leyes en las sociedades primitivas.

Los caps. 18 y 20 son secciones complementarias: la primera establece las prohibiciones; la segunda determina el castigo por haberlas violado. 18,1-5.24-30 y 20,22-24 son variaciones sobre el mismo tema: los israelitas no deben imitar *las costumbres de los egipcios* ni *las costumbres de la tierra de Canaán*. Si

contaminan el país con tales prácticas, sufrirán las mismas consecuencias que sus predecesores.

La primera sección legislativa (18,6-18) enumera doce grados de parentesco dentro de los cuales estaban prohibidas las relaciones sexuales. El conjunto de prohibiciones está construido uniformemente con la fórmula estereotipada: *No descubrirás la desnudez de...* Esta expresión clave significa «tener relaciones sexuales». Las prohibiciones están dirigidas al varón adulto y comienzan con el familiar más inmediato: la madre. Las otras prohibiciones se basan en el principio de consanguinidad o de intimidad familiar (los vv. 12-14, v. gr., se refieren a las tías carnales o políticas). Podemos suponer que la ley del levirato constituía una excepción, aunque aquí no se la mencione expresamente.

Esta serie regulaba la convivencia de la familia patriarcal. Para precaverse de los conflictos sexuales y evitar la desintegración de la familia, se enumera a las mujeres con quienes un hombre no debía tener trato sexual. Como se trata probablemente de personas que convivían bajo un mismo techo, no se mencionan las parientas casadas, que se habían integrado a la familia de sus respectivos maridos.

Después de los doce casos en que está prohibido mantener relaciones dentro de ciertos grados de parentesco, vienen la prohibición de unirse a la mujer en su período menstrual (18,19), la reprobación del adulterio (18,20) y una vez más se condena la bestialidad, cometida por un hombre o por una mujer (18,23). Lv 20,15-16 determina la sanción impuesta a este último pecado: aunque el animal no es moralmente responsable, debía ser castigado con la muerte junto con el transgresor, porque esa perversión lo ha contaminado irremediablemente.

Moloc (18,21) es el nombre o el epíteto de un dios al que se le ofrecían sacrificios de niños. Esos niños eran quemados en honor del dios en el Tofet del valle de Hinnom, cerca de Jerusalén. Las ofrendas de hijos e hijas a *Moloc haciéndolos pasar por el fuego* se mencionan solo aquí y en Lv 20,2-5; 2 Re 23,10; Jr 32,35. Esta práctica sin la mención de *Moloc* se encuentra en otros pasajes (v. gr., Dt 12,31; 2 Re 16,3; Jr 7,31; Ez 16,21).

La relación sexual entre hombres es otro de los muchos actos sexuales prohibidos por el código de santidad (v. 22). Esta prohibición es coherente con la visión del mundo que subyace en la historia y en la legislación sacerdotales. Como se vio en la sección introductoria, el Levítico (lo mismo que toda la tradición a la que él pertenece) está dominado por el concepto de *orden* que abarca el cosmos, el santuario y la sociedad humana. La lógica de este sistema se ve claramente en el relato sacerdotal de la creación (Gn 1,1-2,4a), que ordena, clasifica y defi-

ne la estructura del mundo tal como la veía Israel. Dios habla y del caos surge un orden. Dios separa la luz de las tinieblas y establece el calendario con sus tiempos de trabajo y descanso (el mismo Dios descansa el séptimo día). El firmamento separa *las aguas de las aguas* (v. 6), y los astros del firmamento separan el día de la noche (v. 14). Pájaros, peces y ganado constituyen especies distintas, que ocupan sus respectivos lugares —el cielo, las aguas y la tierra— con su alimento y sus medios de locomoción correspondientes. De este modo se establece una jerarquía de seres creados, con la humanidad al frente de todo (Gn 1,26-30).

Creada a imagen de Dios, la humanidad está compuesta de *hombres y mujeres*. La distinción sexual tiene un origen divino; y así como la distinción sexual es parte de la creación, así también la actividad sexual es parte del mundo bueno creado por Dios. Esas partes sexualmente diferenciadas tienen que ser fecundas y multiplicarse, y para el ejercicio de tal actividad han recibido una bendición especial.

A la luz de esta concepción sacerdotal, está claro que el Lv visualiza un mundo en que las personas, los lugares, los objetos y hasta los períodos de tiempo han sido debidamente ordenados y diferenciados. La santidad requiere que cada individuo se ajuste a la clase de la que forma parte (es decir, que se eviten las mezclas), y este principio de separación se extiende hasta a los detalles más mínimos: no hay que cruzar las especies de animales, ni sembrar en un campo distintas clases de semillas, ni usar ropa confeccionada con materiales diversos (19,19).

En conformidad con este sistema de pureza relativamente simple, *acostarse con un hombre como si fuera una mujer* es realizar un acto sexual que obviamente está «fuera de lugar». Cometer un acto tal es transgredir los límites establecidos por Dios, sembrando una semilla allí donde no puede brotar ni dar fruto. La santidad exige discernir las distintas categorías de la creación y hacer que cada individuo se mantenga dentro de su propio orden, sin confundir una cosa con otra. En consecuencia, sería degradar a un hombre ponerlo en el sitio que le corresponde a la mujer.

19,1-37 Principios fundamentales de convivencia social. Este capítulo contiene una larga lista de preceptos relativos al culto y a la vida moral. La lista se refiere a temas tan diversos que resulta difícil descubrir una organización lógica. El material coincide en muchos puntos con los mandamientos del Decálogo y con la colección de instrucciones morales que se encuentran en el Código de la Alianza (Éx 22,21-23,9). Se citan los diez mandamientos o se alude a ellos, y a veces se los encuentra expuestos o desarrollados de una manera nueva. Desde el punto de vista sintáctico-estilístico se pasa una y otra vez del singular al plural

(v. gr., *No cometerás ninguna injusticia en los juicios*, v. 15; *Ustedes observarán mis preceptos*, v. 17).

En términos generales, los vv. 1-8 contienen instrucciones de carácter religioso; los vv. 9-18 se refieren a las obligaciones relacionadas con el prójimo; y los vv. 19-36 tratan especialmente, aunque no de manera exclusiva, de prácticas supersticiosas consideradas abominables (ingestión de sangre, hechicería, prostitución, adivinación y toda clase de creencias sobre la presencia y el poder de los malos espíritus).

El imperativo del v. 2: *Serán santos, porque yo el Señor su Dios soy santo* describe el fundamento último de toda la legislación israelita. En la Biblia no hay separación entre la teología y las obligaciones morales. De manera constante se afirma que la moral humana encuentra su última razón de ser en la santidad de Dios.

Ser santo es actuar de tal manera que cada aspecto de la vida sea un reflejo de la santidad de Dios. El robo, la injusticia, la mentira, el odio, la venganza y el perjurio son contrarios a la voluntad de Dios. La santidad empieza en el hogar, con el respeto al padre y a la madre. También incluye ciertas obligaciones religiosas; pero tiene asimismo una dimensión social y debe manifestar su presencia en toda la vida de la comunidad.

La preocupación humanitaria por los pobres ocupa un lugar destacado en los vv. 9-10. Como se hizo notar en la sección introductoria, estos versículos ofrecen un buen ejemplo de cómo interpretar la ley mosaica (y la Biblia en general) en las condiciones de la vida presente. Según este mandamiento, no hay que segar el campo hasta los bordes ni recoger todas las espigas, sino que una porción de la cosecha debe quedar *para el pobre y el extranjero*. Si tomamos esta regla al pie de la letra, es obvio que no tiene aplicación en las sociedades modernas, ya que los pobres viven generalmente lejos de las zonas de cultivo. Sin embargo, la intención de la ley es clara: es imperioso encontrar medios efectivos para ayudar a los pobres de nuestro tiempo. El desafío proviene del principio que subyace en este mandamiento, no de su aplicación concreta en el medio cultural del antiguo Israel. Las leyes relativas al año del Jubileo (cap. 25) ofrecen desafíos semejantes en temas relativos a la pobreza y la riqueza.

Después de una serie de preceptos negativos (*no cometerás ninguna injusticia, no odiarás a tu hermano, no serás vengativo*), este capítulo llega a su punto más alto en el v. 18, que es citado por Jesús como la suma de todos los requerimientos divinos: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Mt 22,39; Gál 5,14). ¿Qué significa amar al prójimo? En el resto del capítulo se dan ejemplos concretos: no oprimir ni despojar al débil ni retener hasta el día si-

guiente el salario del jornalero (v. 13), evitar la difamación y las calumnias (v. 16), no hacer negocios deshonestos (vv. 11-12) y honrar a las personas de edad avanzada (v. 32).

La prohibición de mezclar cosas distintas (cruzar las especies de animales, sembrar en un mismo campo distintas clases de semillas y confeccionar ropa con materiales diversos, v. 19) está relacionada con el afán de mantener intacto el orden establecido por Dios en el mundo. No hay que confundir lo que Dios ha hecho distinto (cf. Gn 1,1-2,4a y el comentario a Lv 18,22).

Los vv. 33-34 se refieren al trato debido a los inmigrantes. El AT distingue el extranjero que está de paso (heb. *nojrt*) y al que se debe hospitalidad (cf. Gn 18,1-8), y el extranjero que reside en el país (*gêr*). A esta última categoría pertenecían las personas que habían emigrado de su clan o de su patria y pedían asilo en otra parte (cf. Gn 23,4; Éx 2,22; 18,3). Como el *gêr* no poseía tierra propia en su lugar de residencia, debía ponerse al servicio de un israelita nativo. Este no tenía derecho a tratarlo como esclavo (Dt 24,14); sin embargo, la dependencia económica lo convertía con frecuencia en pobre y desprotegido, y, en cuanto tal, estaba bajo la protección de Dios (Dt 10,17-18). De ahí la exhortación a amar al extranjero, fundada en la propia memoria histórica: *Amarán al emigrante, porque ustedes fueron emigrantes en Egipto* (Dt 10,19).

Si atendemos a las fórmulas introductorias de la Ley de Santidad, es preciso distinguir dos tipos de leyes referidas al emigrante: unas tienen como objetivo brindarle protección y proveerlo de los recursos necesarios para la vida; otras buscan salvaguardar la santidad de la comunidad religiosa israelita. Las primeras son normas dadas únicamente a la comunidad o a los sacerdotes; las segundas obligan también al inmigrante (J. E. Ramírez Kidd).

En los códigos legislativos encontramos además dos clases de recomendaciones destinadas a la protección de los emigrantes: unas negativas y las otras positivas. Las prescripciones negativas tienden a evitar los abusos: *Al emigrante no lo oprimirás ni lo explotarás, porque también ustedes fueron emigrantes en Egipto* (Éx 22,20). Y un poco más adelante, el mismo Código de la Alianza recuerda una vez más a Israel que él mismo había vivido como emigrante: *Ustedes saben muy bien lo que significa ser extranjero* (23,9). Por tanto, no hay excusa posible para quien explota al extranjero.

Otra ley negativa pertenece al Código deuteronomico, más reciente que el Código de la alianza. Aquí se trata de un derecho fundamental, que fácilmente es conculcado cuando la persona se encuentra indefensa: *No explotarás al jornalero pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante... No defraudarás el derecho del emigrante y del huérfano* (Dt 24,14-15,27).

Junto con estas prohibiciones hay también recomendaciones positivas. Así, en la ley del descanso sabático se menciona expresamente al emigrante (Éx 23,12; 20,10; Dt 5,14). El extranjero se beneficia asimismo de las medidas destinadas a ayudar a los desprotegidos: espiar en un campo segado, rebuscar en olivares y viñas (Dt 24,19-22). Finalmente, el Código deuteronomico habla de un diezmo trienal voluntario, cuya finalidad es ayudar a los económicamente débiles por no haber participado en el reparto de la tierra (Dt 14,28-29; 26,12-14).

Más sorprendente todavía es el hecho de que las leyes culturales no excluyen al emigrante (cf. Lv 17,8-16). Se los asocia a la fiesta de Pascua (Nm 9,14), de los Ácimos (Éx 12,19), de las Semanas y de las Chozas o Tabernáculos (Dt 16,11,14) y al Día de la expiación (Lv 16,29). Es verdad que el ritual de la Pascua exige la circuncisión (Éx 12,48-49); pero, una vez cumplido este requisito, rige el principio de la igualdad (12,49).

En los códigos más recientes, la legislación va más allá de la mera protección. De hecho, la Ley de Santidad pone a los emigrantes en pie de igualdad con los israelitas: *Él será para ustedes como uno de sus compatriotas y lo amarás como a ti mismo, porque ustedes fueron extranjeros en Egipto. Yo soy Yahvé, su Dios* (v. 33; cf. Ez 47,22).

Esto no significa que la praxis se haya ajustado al ideal. Otros escritos del AT atestiguan que los emigrantes, lo mismo que los pobres, experimentaron la injusticia y la explotación (cf. Mal 3,5). Más aún, a la vuelta del exilio el miedo a perder la identidad se apoderó de los dirigentes del pueblo, y los extranjeros fueron obligados a renunciar a su diferencia y hacerse judíos. Una medida extrema fue la prohibición de contraer matrimonio con mujeres extranjeras y de retener a la esposa no judía y a sus hijos (Esd 9,1-5; 10,2; Neh 13,23-27). Esta actitud estrecha provocó algunas reacciones contrarias, de las que dan testimonio los libros de Rut y de Jonás.

20,1-27 El castigo de distintas clases de delitos. Según hemos visto, este capítulo prescribe sanciones más o menos graves para los que han transgredido las reglas establecidas en el cap. 18. Aquí no se mencionan algunas de las prohibiciones consignadas en el cap. 18, pero es obvio que también ellas estaban sujetas a la sanción correspondiente.

21,1-22,30 La santidad de los sacerdotes y de los que comparten las comidas sagradas. Los capítulos precedentes se referían a la santidad de los israelitas en general. Los caps. 21-22 pasan a considerar la santidad de los sacerdotes. De ellos se espera una santidad mayor. Estos capítulos se dividen en seis secciones; cada sección concluye con la fórmula: *Yo soy el Señor que te (los) santifico* (21,8.15.23; 22,9.16.32; cf. 20,8).

No es un hecho casual que aquí se especifiquen los impedimentos que descalificaban a las personas para el ejercicio del sacerdocio (21,16-23) y los defectos que no debían tener los animales ofrecidos en sacrificio (22,17-25). Del mismo modo que en los sacrificios había que ofrecer únicamente animales sin defecto (cf. 1,3.10; 3,1.6; 4.3.28.32; 22,17-25), así también los sacerdotes, para poder ejercer su oficio sacerdotal, debían estar exentos de cualquier defecto físico demasiado notable. La lista de los vv. 18-20 enumera doce defectos o imperfecciones corporales, que impedían el ejercicio del sacerdocio. De todas maneras, el carácter sagrado de la persona no quedaba disminuido por el defecto físico, y por eso todo miembro de la tribu sacerdotal conservaba su derecho a alimentarse de los animales sacrificados, sin ninguna restricción (v. 22; cf. 6,9-11.22; 7,6.8.10.31-34; 22,2-7).

Los vv. 17-30 se refieren a la idoneidad de los animales sacrificados. Si un israelita, espontáneamente o en cumplimiento de un voto, ofrecía un holocausto o un sacrificio por el pecado, debía presentar solamente un animal del ganado mayor o menor sin defecto. Los seis defectos enumerados en el v. 22 se corresponden con los doce impedimentos físicos que excluían del ejercicio del sacerdocio (21,18-20). Un añadido ulterior (v. 23) permite ofrecer un animal con alguna imperfección como sacrificio espontáneo, pero no en cumplimiento de un voto. A continuación se exige la integridad sexual del animal sacrificado, enumerando los cuatro métodos de castración usuales en el antiguo Oriente (*aplastados, destrozados, arrancados o cortados*). Los animales castrados no debían ofrecerse en ninguna circunstancia (22,24), ni podían ejercer el sacerdocio los hombres en esas mismas condiciones. Otras taras son difíciles de identificar, porque se ignora el significado exacto de las palabras hebreas que designan esas deformidades.

Luego se agregan algunas prescripciones sobre los animales sacrificados. No estaba permitido sacrificar un animal del rebaño antes del octavo día de nacido, quizá porque se lo asemejaba a un fruto inmaduro (cf. 19,23-25). La prohibición del v. 28 polemiza probablemente con la costumbre cananea de venerar a la diosa de la fecundidad sacrificando a un mismo tiempo a la madre y su cría. Para el sacrificio de acción de gracias (v. 29) valía la prescripción pascual de comer la carne en el mismo día en que se ofrecía el sacrificio (cf. Éx 12,8.10).

22,31-33 *Advertencia final*. Esta exhortación evoca la gesta salvadora de Yahvé (el éxodo de Egipto) y en consideración a ella recomienda no profanar el nombre divino con la desobediencia a los mandamientos, sino de santificarlo con la fidelidad a la Ley.

Las fiestas religiosas (23,1-24,9)

La religión de Israel tiene sus tiempos sagrados, encuadrados en un calendario religioso cuidadosamente elaborado. Con algunas excepciones, las fiestas israelitas eran originariamente fiestas agrícolas, procedentes de los cultos cananeos. La religión de Canaán se caracteriza por su enraizamiento en la vida de la naturaleza y en el ciclo de la vegetación. De ahí que esos cultos agrarios hayan dado origen a una piedad emotiva y ferviente, que oscila entre la lamentación y el júbilo. Los fieles se lamentaban cuando sobrevenía la sequía y llovaban por el descenso del dios de las lluvias al reino de la muerte. Pero el lamento se convertía en gozo festivo cuando el dios retornaba a la vida con la aparición de las primeras nubes y con las lluvias tempranas.

Estas fiestas agrarias incluían una leyenda cultural y ritos vinculados con la muerte y resurrección de la fertilidad. Cada año, con la muerte de la vegetación, el cosmos recaía en el caos primordial y se hacía necesaria una nueva creación. El monstruo del caos debía ser derrotado para que el dios creador pudiera asegurar el curso del mundo. Al rechazar las pretensiones del dios del mar, principio de la muerte y del desorden, el dios se afirmaba como potencia bienhechora, cuya victoria salvaba al universo del retorno al caos. Su victoria en el combate contra las fuerzas de la destrucción aseguraba la continuidad de la vida y la prosperidad del pueblo.

Esta concepción mítico-cultural se extendía también al orden humano. Como un microcosmos se relaciona con un macrocosmos, así el orden de la sociedad era visto como un reflejo del orden cósmico creado y querido por los dioses. Las estructuras e instituciones sociales se consideraban fundadas en el ritmo sagrado de los ciclos naturales, de manera que las fuerzas que amenazaban la vida social también incidían sobre el orden cósmico. Un mismo orden sacro abarcaba el mundo de los dioses y el de los hombres y los abrazaba en una unidad.

Los mitos cosmogónicos describen cómo este mundo fue creado por los dioses en un tiempo primordial, tras su victoria sobre las fuerzas del caos. Esos mitos narraban eventos de un pasado inmemorial; pero en cierta medida también reflejaban la experiencia social del caos siempre amenazante, que podía manifestarse, por ejemplo, en la interrupción de la fertilidad o en un ataque enemigo. La creación no era un simple acontecimiento del pasado, sino que concernía sobre todo al presente. El orden cósmico no era un mero dato, sino que debía ser renovado periódicamente mediante los ritos fijados por la tradición. En la celebración de estos ritos solía desempeñar un papel fundamental la persona del rey.

En tiempos de calamidad, cuando el orden de las cosas se veía amenazado, el culto y sus rituales (lamentaciones, sacrificios, ayunos) aseguraban la restauración del orden sacro. Este orden se reflejaba en las leyes de la sociedad, que se consideraban dictadas por los dioses. De este modo, todo el orden de la sociedad se ponía en clara relación con la creación del mundo.

Los libros del AT se refieren con frecuencia a los ritos cananeos de la fertilidad, pero los rechazan como contrarios a la personalidad de Yahvé. Más aún, en las fiestas litúrgicas de Israel se produjo paulatinamente el encuentro y la diversificación de dos mundos de pensamiento distintos. El calendario de las grandes fiestas israelitas procedía básicamente de Canaán y estaba determinado por el curso natural del año en Palestina. En su forma original, ese calendario era la expresión de una religión agrícola, que concebía la siembra y la cosecha como acontecimientos sagrados. Pero Israel modificó muy pronto el significado de aquellas fiestas, y la modificación consistió esencialmente en eliminar su vinculación con los ritos de la fertilidad para convertirlas en el «recuerdo» o la «anamnesis» (heb. *zikkarón*) de acontecimientos históricos bien definidos. Así, por ejemplo, en la Fiesta de los Ácidos se conmemoraba el éxodo de Egipto (Éx 23,5), mientras que la fiesta del otoño y la vendimia evocaba la marcha de los israelitas por el desierto (Lv 23,42-43).

La «historización» de las fiestas agrarias es un hecho inusual en la historia de las religiones. Las fiestas cananeas estaban ligadas al ciclo de la naturaleza. Israel hubiera podido conservarlas como tales, y expresar de ese modo su reconocimiento a Yahvé como creador y dador de todos los bienes de la naturaleza (cf. Os 2,10). Sin embargo, al asumirlas, las puso en relación con acontecimientos de su propia historia, en los que se había manifestado de un modo especial la presencia y la protección de Yahvé. Tal modificación tuvo enorme importancia, porque en ella se expresaba una concepción original del mundo y de la vida: Israel hacía depender su existencia de hechos históricos precisos y no de fenómenos naturales periódicamente recurrentes.

En las fiestas litúrgicas, los hechos pasados se hacen presentes a cada nueva generación. La narración es la forma en que sobrevive el pasado, y por la palabra y el rito la comunidad festiva entra realmente en la situación que recuerda cada festividad. Cuando los israelitas comían la Pascua vestidos con ropas de viaje, con el bastón en la mano y con la premura de la partida (Éx 12,11), hacían algo más que recordar la salida de Egipto: entraban ellos mismos, real y efectivamente, en el acontecimiento histórico, actualizándolo para cada generación.

Como Éx, Nm y Dt, el Código de santidad tiene un calendario de las fiestas religiosas que deben celebrarse en el curso del año. El calendario levítico se asemeja a los otros, pero es más detallado: añade algunas fiestas y fija las fechas exactas de las celebraciones.

El Sábado (23,3). Al comienzo del calendario litúrgico hay una breve referencia al sábado, que es una observancia semanal y no una fiesta de peregrinación al santuario. La Biblia no explica el origen del sábado, pero lo asocia frecuentemente al novilunio (2 Re 4,23; Is 1,13; Os 2,13; Am 8,5; Ez 45,17). Algunos autores buscan ese origen en Babilonia, donde la palabra *shabattu* o *shapattu* se aplica a la luna llena, pero cuyo sentido primero se desconoce. Hay que notar, sin embargo, que este día estaba determinado por las fases de la luna, mientras que la semana hebrea corre a través de todo el año, con total independencia del ciclo lunar.

El problema de la etimología y el origen del sábado aún no he tenido una solución satisfactoria. Es indudable, sin embargo, que el precepto sabático en su forma actual tiene detrás de sí una larga historia y que las etapas de ese desarrollo, al menos a grandes rasgos, pueden reconstruirse mediante la comparación de dos series de textos. En primer lugar están Éx 23,12 y 34,21, que contraponen el descanso del *día séptimo* al trabajo de los otros seis días, sin dar al día de descanso ningún nombre especial. Luego hay una segunda serie de textos (2 Re 4,23; Am 8,5; Os 2,13; Is 1,13) que mencionan el *novilunio* junto con el *sábado* (o los *sábados*), dando a entender así que estos dos días festivos seguían el ritmo lunar (cf. el acádico *shapattu*, «noche de luna llena»). Finalmente, las dos versiones del Decálogo contraponen los seis días de trabajo al *día séptimo*, pero definen a este último día como *sábado para Yahvé tu Dios* (Éx 20,8-11; Dt 5,12-15).

Estos datos permiten suponer que en la época preexílica el sábado era una fiesta israelita de plenilunio, celebrada regularmente en el Templo (cf., por ejemplo, Is 1,13, que menciona la *luna nueva* y el *sábado* junto con las *ofrendas*, el *incienso* y la *convocación a la asamblea litúrgica*). Al mismo tiempo, existía en esa época la costumbre familiar de interrumpir el trabajo cada siete días, a fin de evitar la explotación agotadora de los trabajadores y de los animales de labor. Ese séptimo día no tenía una connotación directamente cultural ni se llamaba «sábado», pero en los textos que la mencionan el descanso del séptimo día se expresa con el verbo hebreo *shabat* («descansar»). Además, en Éx 23,12 (es decir, en el Código de la Alianza), se atribuye a ese descanso una función social, destinada a proporcionar a los trabajadores que dependían de la familia (el esclavo y el extranjero) la posibilidad de hacer una pausa para el descanso.

Mediante la identificación del séptimo día con el sábado, este dejó de ser una fiesta de plenilunio para convertirse en un día de fiesta semanal: *yôm hashabbat* (el «día del sábado»): un día distinto de los otros días de la semana, consagrado a Yahvé, y que debía ser santificado con el descanso: *En él no harán ningún trabajo...* (Éx 20,10; Dt 5,13).

Esta identificación se produjo probablemente en tiempos del exilio, cuando ya no podían celebrarse en el templo de Jerusalén las fiestas cultuales de Israel (cf. Lam 2,6) y los exiliados corrían el peligro de adoptar el culto de los babilonios o, por lo menos, de dejarse influenciar por las costumbres del país. Los sacerdotes trataron entonces de hacer frente a este peligro, instituyendo un día festivo que llegó a ser más tarde, junto con la circuncisión y el culto de la Torá, una de las señales distintivas de Israel. La inserción de este día en el calendario festivo introducía una innovación, pero la novedad consistió simplemente en identificar dos realidades que antes del exilio eran distintas: el *shabbat* y el *día séptimo*. Este último estaba ligado al ritmo septenario; el primero, en cambio, coincidía con las fases de la luna y se celebraba una vez al mes, en el plenilunio.

En la doble versión del Decálogo, la del Éxodo coincide con la del Deuteronomio, pero ambos difieren en la fundamentación del precepto. Para el Deuteronomio, el descanso sabático se fundamenta en el recuerdo de la esclavitud y la liberación: los israelitas fueron esclavos en Egipto y Yahvé los liberó con brazo extendido y mano fuerte. En Éx 20,11, por el contrario, se evoca el primer relato de la creación (Gn 1,1-24a) y se establece un claro paralelismo entre lo que hizo Dios en la creación y lo que debe hacer Israel. Dios bendijo el sábado y lo santificó. El sábado es un don de Dios, un bien salvífico (cf. Éx 16,29) y un día de descanso especialmente apropiado para contemplar las obras creadas por Dios y disfrutar de ellas. Éx 34,21 prescribe el descanso *en tiempo de siembra y cosecha*, no para reducirlo a esos momentos solamente, sino para indicar que la obligación sigue vigente incluso en los períodos de mayor trabajo (cf. Éx 23,12).

El mandato de observar el descanso semanal se encuentra en todas las prescripciones legales del AT: en el Decálogo (Éx 20,8-11; Dt 5,12-15), en el Código de la Alianza (Éx 23,12), en la colección de leyes cultuales (Éx 34,21), en la Ley de Santidad (Lv 19,3.30; 23,3; 26,2) y en los textos de la tradición sacerdotal (Éx 31,12-17; 35,1-3). Dt 12-26 constituye una excepción, ya que menciona únicamente las fiestas de peregrinación (Dt 16,16-17).

La fiesta de Pascua (23,4-8). La Pascua es una fiesta de primavera, celebrada en el mes de Abib (o de las espigas, Dt 16,1), llamado más tarde Nisán (marzo-abril). La fecha preci-

sa es el 15 del mes de Abib (Ez 45,21), es decir, la luna llena próxima al equinoccio de primavera.

Se discute sobre la etimología de la palabra hebrea *pésaj* (en arameo *pasjá*, de donde derivan el griego *pasja*, el latín *pascha* y el español *pascua*). Por lo general se la hace derivar de la raíz verbal *psj*, que sugiere la idea de «saltar», «brincar» o «danzar» (cf. 1 Re 18,26). El pasaje de Éx 12,27 explica esa palabra haciendo alusión al «paso» de Yahvé por encima de las casas de los israelitas, cuando castigó a los primogénitos de los egipcios y dejó con vida a los primogénitos de Israel. La palabra *pésaj* designa la fiesta de Pascua, pero ocasionalmente también se refiere a la víctima pascual (cf. Dt 16,2.5.6: inmolar la pascua; Éx 12,43: comer la pascua).

La Pascua no es mencionada entre las fiestas anuales de los antiguos calendarios religiosos de Éx 23,14-17 y 34,18-23, donde no se habla más que de la Fiesta de los Ácidos. En cambio, aparece mencionada en las adiciones a dichos calendarios (Éx 23,18; 34,25), que son posteriores al Deuteronomio. Hasta la reforma deuteronomista, la Pascua se había celebrado en familia. Cuando se llevó a la práctica el mandato de Dt 16,5-6, que prohíbe ofrecer sacrificios fuera del santuario único, se impuso la costumbre de inmolar los corderos pascales únicamente en el templo de Jerusalén.

La Pascua está estrechamente relacionada con la Fiesta de los Ácidos, que debía durar siete días (v. 6). Sin embargo, se trata de dos festividades de origen diverso. Es opinión común que la primera (la matanza del cordero y el hecho de marcar las puertas con sangre) fue originariamente un rito propio de pastores, que al comenzar el verano se desplazaban desde los pastos invernales de la estepa a los pastos de las tierras cultivadas. Por ser un rito de pastores seminómadas, no estaba ligado a ningún santuario ni lo ofrecían los sacerdotes, sino que era realizado por los ancianos del clan. La Fiesta de los Ácidos, en cambio, fue originariamente una fiesta de agricultores, que presenta todas las características de un ritual de renovación. Para establecer un corte completo con el precedente período invernal, la comunidad se abstenía de todo lo que había pertenecido a ese período. El viejo pan fermentado debía ser eliminado por completo, y durante toda la semana se comía pan sin levadura. Como las dos celebraciones se realizaban en una misma época, la tradición hebrea las unió y las puso en relación con el gran acontecimiento salvífico del Señor: la liberación de la esclavitud en Egipto (cf. Éx 12).

Jesús dio un contenido nuevo al culto de la antigua alianza, y particularmente a la Pascua judía. Según el evangelio de Juan, Jesús fue crucificado en la víspera de la Pascua (18,28; 19,14.31) a la hora en que se mataban en el

atrio del templo los corderos para la cena pascual. Después de su muerte, los soldados no le quebraron las piernas (19,33), y el evangelista ve en este hecho el cumplimiento de una prescripción relativa al modo en que debía ser tratado el cordero pascual (19,36; cf. Éx 12,46). Esto quiere decir que *Jesús es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo*, como lo afirma Juan el Bautista al comienzo del cuarto Evangelio (1,29; cf. 1 Pe 1,19; Ap 5,6). Pablo, por su parte, describe la Fiesta de los Ácidos como un incentivo a la santidad: *Despójense de la vieja levadura, para ser una nueva masa... Porque Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado. Celebraremos entonces nuestra Pascua, no con la vieja levadura de la maldad y la perversidad, sino con los panes sin levadura de la pureza y la verdad* (1 Cor 5,7-8).

La ofrenda de la primera gavilla (23,9-14). En esta sección se prescribe el ofrecimiento de las primicias de la cosecha. El día siguiente al sábado se presentará al Señor, por medio del sacerdote, la primera gavilla. La indicación cronológica es ambigua, porque no se precisa de qué sábado se trata. Algunos intérpretes lo entienden del 15 de Nisán, pero resulta inverosímil que se llame sábado a un día que la mayoría de las veces no coincidía con el séptimo día de la semana. Habría que pensar, más bien, en el sábado siguiente al comienzo de la cosecha.

Ese mismo día debía ofrecerse en holocausto un cordero de un año, junto con oblaciones de flor de harina y una libación de vino. El v. 14 prohíbe comer pan y espigas frescas o tostadas a la parrilla antes de haber presentado esa ofrenda al Señor.

Esta celebración agrícola duraba solamente un día, y hay razones para dudar que se relacione con la fiesta pascual. Si el ritual judaico posterior (cf. Josefo, *Ant. Jud.* III, 10, 5) la ha interpretado en tal sentido, es porque el Lv la menciona entre la ley relativa a la Pascua (Lv 23,4) y las prescripciones sobre la Fiesta de las Semanas (23,15-21) y la del séptimo mes (23,23-43).

La Fiesta de las Semanas (23,15-22). La segunda de las tres fiestas en que el israelita debía peregrinar al santuario (cf. Éx 23,17; 34,23; Dt 16,16) es la Fiesta de la Cosecha (Éx 23,16), llamada de las Semanas en Éx 34,22. Este nombre se debe a que la fiesta se celebraba cincuenta días (Lv 23,16) o siete semanas después del momento en que se aplicaba la hoz a las espigas (Dt 16,9), es decir, después del comienzo de la cosecha. De ahí su nombre de *pentecostê* (*êmera*) o «quincuagésimo (día)», del que deriva nuestro Pentecostés (cf. Tob 2,1; Hch 20,16; 1 Cor 16,8).

Lv 23,15 cuenta las siete semanas a partir del día en que se ofrecía la gavilla con el rito de presentación (quizá la gavilla mencionada en Lv 23,10-14). Más tarde se contaron cin-

cuenta días a partir del 16 de Nisán, es decir, del segundo día de los Ácidos. Lo mismo que la Fiesta de la Recolección al final del año, era un solemnidad alegre y festiva (cf. Is 9,1).

El día de la fiesta estaba prohibido trabajar y debía realizarse en el templo una solemnidad asamblea cultual. Los vv. 17-20 establecen las ofrendas y sacrificios propios de esta festividad, que la tradición judía asoció con el recuerdo del don de la Ley en el Sinaí.

Según Hch 2,1, el descenso del Espíritu Santo sobre la Iglesia tuvo lugar el día de Pentecostés, es decir, cincuenta días después de la Pascua.

El primer día del séptimo mes (23,23-25). El primer día del mes lunar (la neomenia, novilunio o día de la luna nueva) era celebrado entre los israelitas como también entre los cananeos (1 Sm 20,5,24; Is 1,13; Am 8,5), y esa celebración se mantuvo en el período postexílico (Nm 28,11-15; Ez 46,6-7; Neh 10,34; Col 2,16). El ritual de Lv 23 (lo mismo que el de Nm 29,1-6) se refiere únicamente al novilunio del séptimo mes (*Tishri*), que era el primero cuando el año empezaba en otoño. Era un día santo, que se anunciaba con *toques de trompeta* (v. 24). De él no se dice nada más, salvo la orden de no hacer ningún trabajo y de convocar a una asamblea cultual. Nm 19,1-5 enumera los sacrificios que debían ofrecerse en ese día.

El Día de la expiación (23,26-32). El décimo día del séptimo mes era el Día de la expiación (*Yom hakkippurim*). Según lo establecido aquí, era un día de ayuno y de asamblea santa (es decir, se convocaba a todo el pueblo para el culto del templo). También era un día de reposo absoluto, solemnizado con sacrificios especiales. Aunque nada más se dice al respecto, es bien sabido que ese día se llevaba a cabo el rito del chivo expiatorio (cf. Lv 16).

La Fiesta de los *Tabernáculos* (*Sukkot*), la última del año, se celebraba después de la cosecha de otoño el 15-22 de Tisri (23,33-36.39-43). En este séptimo mes (septiembre-octubre) termina el verano; se recogen las uvas y las aceitunas, y los campesinos esperan la llegada de las lluvias. Por tanto, el séptimo mes marca el término de un año agrícola y el comienzo de uno nuevo.

Los días primero y octavo de la fiesta eran días santos, y estaba prohibido trabajar. Como parte del gozo festivo, el pueblo vivía toda la semana en chozas hechas con ramas de palmeras, de árboles y de sauces. Según el v. 43, así se recordaba el paso de Israel por el desierto, cuando el pueblo salió de Egipto y vivió en tiendas de campaña (Dt 7,12-8,20). En opinión de algunos exégetas, sin embargo, esas chozas no significaron originariamente la marcha por el desierto, ya que entonces los israelitas no vivían en chozas sino en tiendas de campaña. Más bien se trataba de una fiesta

de los agricultores, que solían construir chozas en los campos mientras se recogían las cosechas. Así aprovechaban al máximo la luz del día y tenían vigilada la cosecha durante la noche. Más tarde, esa fiesta campesina se convirtió en un memorial histórico, incorporado por los israelitas al cielo de la historia sagrada.

La destrucción del templo por los romanos hizo imposible celebrar las fiestas anuales que prescribía la Ley. Sin embargo, el pueblo judío las siguió festejando con algunas modificaciones. En la Pascua, se suprimió el sacrificio ritual del cordero, pero se mantuvo vivo el recuerdo de la liberación llevada a cabo por Dios en tiempos del éxodo. Como tal, esa fiesta refuerza la esperanza en la liberación definitiva de las opresiones presentes. La Fiesta de las Semanas (Pentecostés) conmemora todavía el don de la Torá en el monte Sinaí. El Día de la expiación pasó a ser un día de ayuno y plegaria en la sinagoga, y aún hoy es considerado el día más santo del año. También se añadieron otras fiestas, como la de los *Purim* (Est 9,32) y la *Janukká* (o fiesta de la Dedicación, 1 Mac 4,59).

24,1-9 El servicio regular del santuario. Mientras que las grandes celebraciones del culto israelita tenían lugar en los días festivos (cf. Lv 23), también había un servicio ordinario del que debían ocuparse los sacerdotes. Uno era el cuidado de la *lámpara* que ardía constantemente delante del Señor. Ella era un recordatorio de la presencia del Dios de Israel. Otro rito consistía en poner cada sábado sobre una mesa los doce *panes de la ofrenda* o el *pan consagrado* (cf. Éx 25,30; 1 Sm 21,6). Es obvio que las dos hileras de seis panes representaban a las doce tribus de Israel. Su presencia constante en el santuario («delante del Señor») era el símbolo de la alianza perpetua entre el Señor e Israel.

24,10-23 Un caso de blasfemia. Este fragmento introduce varias prescripciones con un pequeño relato, anónimo y sin indicación de fecha o de lugar. Es un procedimiento semejante al de 10,1-7 y se lo vuelve a encontrar en 9,6-13; 15,32-36. Moisés aparece indeciso, sin saber cómo juzgar el caso que le han presentado, hasta que el mismo Señor le revela cómo debe proceder. El delito examinado consiste en «maldecir» y «despreciar» el nombre del Señor. El verbo «despreciar» figuraba ya en 20,9 a propósito de los padres y también era sancionado con la pena de muerte.

A continuación se introduce una serie de delitos graves, con su sanción fundada en la ley del talión. Para mantener el equilibrio entre clanes rivales, la sanción deberá igualar al daño infligido: vida por vida, ojo por ojo, animal por animal, herida por herida. En una sociedad siempre propensa a la venganza masiva (cf. Gn 4,23-24), este principio implicaba un progreso notable. Sin embargo, era preciso

superarlo, como lo hace la Ley de Santidad al prohibir la venganza privada (19,18) antes de llegar a lo establecido por Jesús en el evangelio (Mt 5,38-42).

El año del jubileo (Lv 25)

La Torá prescribe una serie de actitudes y de medidas sociales destinadas a mitigar el sufrimiento de los indigentes (cf. Éx 22,20-26; Dt 15,7-11). Algunos preceptos condenan la opresión de los más débiles o invitan a llevar a cabo acciones positivas en favor de ellos. Las prescripciones de Éx 22,21; 23,9 y 22,22 prohíben oprimir al extranjero, al huérfano y a la viuda. En Dt 10,19 se exige todavía más, porque la prohibición se transforma en el mandato positivo de amar al extranjero: *También ustedes amarán al extranjero, ya que han sido extranjeros en Egipto*. En Lv 19,33-34 se unen estos dos mandamientos y se añade la misma motivación: *Cuando un extranjero resida contigo en tu tierra, no lo molestarás. Él será para ustedes como uno de sus compatriotas y lo amarás como a ti mismo, porque ustedes fueron extranjeros en Egipto*.

Pero, más allá de estas prescripciones, el libro del Levítico traza un verdadero programa de reforma social, el más radical de cuantos registra el AT. Este programa está contenido en la legislación relativa al año del Jubileo (25,1-55), cuya principal finalidad es la de promover la solidaridad entre los miembros del pueblo de Dios, impidiendo la ruina completa de las personas endeudadas y la excesiva acumulación de riquezas en las manos de unos pocos.

Entre los principales beneficiarios de esta ley hay que contar a los propietarios de pequeños predios, que con frecuencia se veían forzados a endeudarse hasta el punto de tener que entregar la tierra heredada de sus mayores, o de perder su libertad, convirtiéndose en esclavos. Si no se ponía freno a tal situación, el proceso introduciría irremediamente una enorme desigualdad social, con una clase de ricos propietarios en condiciones de explotar a una masa de siervos sin tierras (cf. Is 5,8; Am 2,6).

La tenencia de la tierra. Como el cultivo de la tierra depende inevitablemente de las condiciones climáticas, es casi seguro que en un período determinado (por ejemplo en una década) habrá uno o dos años (y aun tres o cuatro en tiempos de sequía) en que la cantidad de lluvia será insuficiente para producir buenas cosechas. En los años de escasez, el campesino israelita que poseía una pequeña parcela de tierra se veía obligado a alimentarse, él y su familia, con el grano que le había quedado de la cosecha anterior después de haber pagado el tributo al estado. Por tanto, la semilla para la siembra siguiente tenía que comprarla

en los depósitos del estado, o pedirla prestada a sus vecinos más pudientes.

Esta necesidad ponía al campesino a merced de aquellos que estaban en condiciones económicas más favorables que las suyas, ya que una buena porción de la nueva cosecha debía destinarse a pagar la deuda contraída, incluidos los intereses. Más aún, si la cosecha llegaba a fallar dos años seguidos, la situación se agravaba mucho más, porque era casi imposible que un campesino pobre pudiera saldar esa deuda. En tales casos, él se veía forzado a entregar su campo a los acreedores, o a seguir trabajando como un simple arrendatario la tierra que antes había sido suya.

Cuando a estos factores se sumaba un afán desmedido de lucro, era inevitable que las tierras de las personas menos favorecidas cayeran en manos de los política o económicamente más poderosos, aumentando así cada vez más la desigualdad entre los ricos terratenientes y los campesinos empobrecidos. En este contexto económico y social, la institución del Jubileo aspiraba a realizar los ideales de solidaridad e igualdad que debían animar a los miembros del pueblo de Dios.

Yahvé, único propietario de la tierra. La institución del Jubileo (más aún que la del año sabático) presupone que Yahvé, el Dios de Israel, es el propietario real de la tierra. Así lo afirma expresamente Lv 25,23, y los vv. 42 y 55 añaden que no solo la tierra, sino también el pueblo de Israel, son propiedad de Yahvé: *Es a mí a quien deben servir los israelitas: ellos son mis servidores, los que yo hice salir de Egipto. Yo soy Yahvé, su Dios* (v. 55).

Este principio cumple un papel fundacional en la legislación relativa al año del Jubileo, porque en él se fundamentan las disposiciones sobre el rescate de los campos y de las personas. Los israelitas son residentes en la tierra que pertenece a Dios. Yahvé, como último propietario de la tierra y del pueblo, ejerce sobre ellos una soberanía que no puede ser derogada. Poner la tierra a disposición absoluta de una persona que no sea el Señor sería cometer una deslealtad, negar los derechos de su verdadero propietario.

A la luz de este principio adquiere su verdadero sentido la disposición que prohíbe la venta de la tierra más allá de todo reclamo posible: *La tierra no podrá venderse definitivamente, porque la tierra es mía, y ustedes son para mí como extranjeros y huéspedes* (25,23). La palabra «tierra» designa aquí a la Tierra prometida (el país de Canaán), y el pronombre «ustedes» se refiere a todo el pueblo de Israel. Cada familia israelita había recibido de Yahvé una porción de tierra (Nm 26), y esa propiedad hereditaria debía permanecer para siempre en posesión de cada familia (cf. la respuesta de Nabot al rey Ajab en 1 Re 21,3: *¡El Señor me libre de cederte la herencia de mis padres!*).

En el momento de llevar a la práctica esta disposición, Lv 25 establece que los israelitas podían vender (o mejor dicho, «arrendar») sus tierras o su trabajo por un máximo de cuarenta y nueve años. Al final de ese período, los que habían sido esclavizados podían retornar a sus familias, y las tierras vendidas en los años precedentes eran devueltas a sus antiguos propietarios o a sus descendientes.

La institución del Jubileo presenta así un caso de especial interés para la sociología de la religión, ya que muestra cómo una creencia religiosa puede influir sobre la configuración del sistema económico de una sociedad. En este caso particular, el reconocimiento de Yahvé como único propietario de la tierra fundamenta el derecho perpetuo de la familia a su patrimonio hereditario. El Señor ha dado la tierra a cada familia como un don inalienable. De ahí la importancia que se atribuye al reparto de las tierras entre las tribus de Israel mediante un sorteo, de acuerdo con el número de miembros de cada tribu (cf. Jos 13,6; 14,2; Nm 26,52-56; 36,2)².

La teología de la tierra. Israel recibió como «herencia» la tierra de Canaán, cuyo único propietario era Yahvé. Esta doble tradición –la tierra como propiedad divina y como don de Yahvé a su pueblo– atraviesa todo el AT y es uno de los pilares de su teología. En las tradiciones del Génesis, la promesa de la tierra a la descendencia de Abraham es uno de los temas fundamentales. En las tradiciones del Éxodo y del libro de los Números, el paso de los israelitas a través del desierto tiene como meta la Tierra prometida. Si Israel se mantenía fiel a la alianza, el Señor aseguraría su permanencia en la tierra recibida como herencia; si era infiel, su destino sería el destierro y la dispersión en medio de las naciones (Dt 4,25-28), hasta que el perdón y la reconciliación con Dios se expresaran simbólicamente en el retorno de los exiliados a la tierra.

El hecho de haber recibido el país en herencia determinaba el status de los israelitas en la Tierra prometida. Ellos son designados con los términos «huésped» y «extranjero», términos que se aplicaban a la gente que vivía en medio en territorio de Israel sin ser étnicamente israelita. Estos extranjeros podían ser inmigrantes o descendientes de los antiguos cananeos. No poseían tierras, sino que ofrecían sus servicios como trabajadores en las propiedades de los israelitas. Si la familia era económicamente viable, el residente extranjero encontraba allí protección y seguridad; en caso contrario, su situación era por demás precaria. De ahí que el «extranjero», a causa de su vulnerabilidad, sea mencionado con frecuencia junto al huérfano y a la viuda, víctimas también ellos de muchas injusticias.

A la luz de estas observaciones se comprenden mejor el significado de los textos que ha-

blan de los israelitas como «huéspedes» y «extranjeros» en la tierra de Yahvé.

El año sabático. Las leyes sobre el Jubileo comienzan con una referencia al año sabático (vv. 2-7). Los agricultores, en efecto, conocen las ventajas de no cultivar los campos a intervalos regulares, a fin de impedir el desgaste del suelo y asegurar su fertilidad en el futuro. Esta práctica adquirió en Israel un ulterior significado religioso: así como el séptimo día de la semana (el *Shabbat*) era un día consagrado al Señor (Éx 20,8-11; Dt 5,12-15), así el séptimo año debía ser un *Sábado de solemne descanso para la tierra, un Sábado en honor del Señor* (v. 4). Cada séptimo año era un año sabático. Durante todo ese tiempo no se debía cultivar la tierra, y nada de lo que brotara por sí mismo podía ser cosechado, almacenado o vendido. A todos los que vivían en Israel, especialmente a los pobres y a los extranjeros, se les dejaba recoger el grano o las uvas que habían que encontraran en los campos. También debía permitirse que los animales domésticos o salvajes pastaran libremente en los campos.

En Dt 15,1-18 el séptimo año es el año de la *remisión* (en hebreo *shemittá*), que presta especial atención a dos problemas centrales en las antiguas sociedades agrarias: las deudas y la esclavitud. Esta remisión incluye la condonación de las deudas contraídas por los israelitas y la liberación de los esclavos hebreos: al cabo de siete años, *todo acreedor condonará a su prójimo el préstamo que le haya concedido* (v. 2); y *si tu hermano hebreo –sea hombre o mujer– se vende a ti, te servirá durante siete años, y al séptimo año lo dejarás en libertad* (v. 12).

Estas prescripciones tienen como fundamento el recuerdo de la liberación obrada por Dios en el éxodo de Egipto: *Recuerda que tú fuiste esclavo en Egipto y que Yahvé tu Dios te rescató; por eso ahora te doy esta orden* (v. 15). El v. 4 formula además la razón de ser y la finalidad de la remisión en el séptimo año: *Así no habrá ningún pobre a tu lado, porque Yahvé te bendecirá abundantemente en la tierra que te da como herencia, con esta sola condición: que escuches su voz, practicando cuidadosamente este mandamiento que hoy te prescribo*.

Si bien el Deuteronomio expresa el ideal de un país donde no exista la pobreza extrema, también reconoce la permanente presencia de algunos pobres. De ahí la promulgación de la Ley sobre el año de la remisión: *Es verdad que nunca faltarán pobres en tu país. Por eso yo te ordeno: abre generosamente tu mano al pobre, al hermano indigente que vive en tu tierra* (v. 11). Esta exhortación a la generosidad se ve reforzada en el v. 9, que incluye una referencia velada al clamor de los israelitas en Egipto: *Porque el pobre apelaría a Yahvé y tú te harías responsable de un pecado*.

El año del Jubileo. En Lv 25,10-11 la palabra hebrea *yobel* designa un año con una caracte-

rística muy particular: *Este quincuagésimo año será para ustedes un Jubileo*. Menos claros, en cambio, son el significado originario y la etimología de ese término. La mayoría de los exégetas se inclina a pensar que el significado primero de *yobel* era «carnero». Luego, por metonimia (*pars pro toto*), la palabra se aplicó también al «cuerno de carnero» utilizado como trompeta (un instrumento musical que traía a la memoria dos grandes episodios del pasado israelita: la teofanía del Sinaí, Éx 19,13, y la toma de Jericó, Jos 6,3). Finalmente, el término *yobel* pasó a designar el año del Jubileo, ya que ese año se inauguraba con un fuerte sonido de trompeta que debía resonar en todo el país³.

Las antiguas versiones de la Biblia no aportan ninguna luz sobre esta cuestión, porque son simples transcripciones del término hebreo, o interpretan su sentido evocando los efectos del Jubileo («remisión», «liberación»). En cuanto a nuestra palabra «Jubileo», es una transliteración aproximada del término hebreo *yobel*. En la versión griega de los Setenta (LXX), la transliteración de la palabra hebrea *yobel* es *yobelaïos*, y esta forma tendría que haber pasado al latín como *jobelaeus*. Pero tanto el término hebreo como la transcripción griega tienen un cierto parecido con la palabra *jubilum* («alegría desbordante»), y esa semejanza hizo que predominara la forma latina *jubilaeum*.

El comienzo de la celebración. El Jubileo empezaba el día diez del séptimo mes, en el día más solemne del calendario litúrgico judío: el Día de la expiación (*Yôm kippur*, cf. Lv 16). Ese día se debía hacer resonar *en todo el país* un fuerte sonido de trompeta (o «de cuerno de carnero», v. 9). Como ese sonido no podía escucharse *en todo el país*, cabe suponer que había heraldos encargados de anunciar por todas partes la iniciación del año jubilar.

El año de la liberación. Durante todo ese tiempo –lo mismo que en el año sabático– la tierra debía quedar en barbecho. Además –y esta disposición es sin duda la más significativa– debía promulgarse en todo el país una *liberación* (en hebreo *deror*). Esta palabra hebrea está emparentada con el acádico *andurarû*, que designaba el edicto de remisión de las deudas promulgado por los reyes del período paleobabilónico y por algunos de sus sucesores. Tal edicto, proclamado generalmente por el rey en el momento de su ascensión al trono, era parte de una institución legal más extensa, conocida como *mêšharum* o moratoria de las deudas y de otras prestaciones. Su principal finalidad era evitar el colapso de la economía debido a la cantidad excesiva de deudas. Sin embargo, ese edicto se limitaba a las deudas contraídas con el fisco y estaba supeditado al arbitrio del monarca. El Jubileo bíblico, por el contrario, debía celebrarse cada siete semanas de años y era obligatorio para todo israelita.

En Israel, la liberación proclamada en el año del Jubileo implicaba una serie de medidas de hondo contenido social: se cancelaban las deudas, los esclavos israelitas quedaban en libertad y los propietarios de tierras recuperaban el patrimonio familiar que se habían visto obligados a ceder. De un modo especial, la manumisión de los esclavos beneficiaba a los israelitas que a causa de su pobreza habían debido venderse a otros israelitas (vv. 39-43) o a no israelitas residentes en Israel (vv. 47-54). En Ez 46,17 el año del Jubileo es llamado «año de la remisión».

La especial bendición de Yahvé en el año del Jubileo. Durante el año del Jubileo el pueblo debía reafirmar su confianza en Yahvé, ya que él no podía imponer a su pueblo una grave obligación sin ofrecerle al mismo tiempo su gracia. De ahí la promesa divina de bendecir la tierra con abundantes cosechas en el sexto año. Así el pueblo tendría el alimento necesario hasta el momento de recoger la nueva cosecha, al comienzo del siguiente ciclo de siete años.

El Señor prometía además que protegería de un modo especial a su pueblo durante el año del Jubileo, para que pudiera sentirse seguro (v. 19). Esta promesa debía animar, sobre todo, a los habitantes de los pequeños poblados, que se veían más expuestos a las incursiones de los merodeadores.

El contenido social de esta celebración. Los fines primordiales de esta institución eran, sobre todo, intensificar la solidaridad entre los distintos clanes de Israel y mantener vivo el ideal igualitario del pueblo de Dios. Al mismo tiempo, se procuraba impedir la acumulación de grandes latifundios en manos de unos pocos terratenientes acaudalados, en detrimento de los pobres campesinos sin tierras.

Detrás de esta legislación está sin duda la protesta de los profetas contra los abusos de las instituciones y personas más poderosas:

*¡Ay de los que acumulan una casa tras otra
y anexionan un campo a otro
hasta no dejar más espacio
y habitar ellos solos en medio del país! (Is 5,8)*

La exhortación a no defraudarse unos a otros y a no aprovecharse del prójimo necesitado, que se encuentra expresamente en Lv 25,14,17, aclara que el cumplimiento de esta obligación tiene su último fundamento en *temor de Yahvé: No se defrauden unos a otros y teman a su Dios...* El temor a Dios debe poner un freno al afán de lucro personal, y la fórmula de autopresentación de Yahvé refuerza la importancia de esta obligación: *porque yo soy Yahvé, su Dios* (v. 17).

El derecho al rescate de las tierras. Si el campesino que había tenido una o varias malas cosechas debía pedir un préstamo para adquirir nueva semilla, podía verse obligado a ceder to-

da su tierra o parte de ella como pago de la deuda contraída. Pero esta transferencia no era una «venta» propiamente dicha (es decir, una entrega definitiva de la posesión, sin posibilidad de reclamo ulterior), ya que cada parcela de tierra incluía el derecho de «redención». Lo que se vendía, en realidad, era el número de cosechas que se podían obtener desde el día de la transferencia hasta la celebración del Jubileo.

El derecho de redención podía ejercerse de dos maneras: si el jefe de familia lograba reunir los medios suficientes para saldar la deuda, él mismo estaba en condiciones de «redimir» su patrimonio hereditario; pero si el dueño del patrimonio no podía pagar, debía intervenir el pariente más cercano del deudor (el *go'el* o «redentor»), que tenía el derecho y la obligación de acudir en auxilio de su «hermano», haciéndose cargo de la deuda. En los casos en que fallaban estas dos posibilidades, el patrimonio pasaba automáticamente a su dueño original en el año del Jubileo. Las casas ubicadas en el interior de las ciudades amuralladas constituían una excepción a esta regla (vv. 29-31).

Las leyes del Jubileo, ¿realidad o utopía? Las leyes del año jubilar (vv. 8-55) combinan el «ser» con el «deber ser» de una sociedad. Un presupuesto fundamental de esta legislación es el reconocimiento de un hecho de experiencia: en todas las esferas de la vida, unos prosperan y otros no. Según lo hemos señalado más de una vez, si las condiciones climáticas arruinaban a un campesino que cultivaba su campo o sembraba una determinada clase de granos, los políticamente poderosos o económicamente más astutos tenían buenas oportunidades de adueñarse de esas tierras. Los profetas condenaron a los latifundistas, pero los sacerdotes que redactaron las leyes del año jubilar recogieron el mensaje profético y elaboraron una legislación destinada a crear un orden social justo en las condiciones de este mundo. La justa distribución de las riquezas no se esperaba de un futura era escatológica, sino que debía hacerse efectiva en el presente.

Sin embargo, muchos exégetas modernos han puesto en duda la practicabilidad de las regulaciones sobre el año jubilar y afirman que esa reforma de la tenencia de las tierras nunca o casi nunca se puso en práctica. En efecto, aunque no hay datos suficientes para dar una respuesta segura, todo parece indicar que se trata de una formulación tardía, que apuntaba a una reforma ideal más que a una medida inmediatamente practicable.

De hecho, el Jubileo presupone que el campesino desposeído de sus tierras, aunque imposibilitado de pagar la deuda, aún poseía el título de propiedad de su patrimonio familiar y estaba en condiciones de reclamarlo en el año jubilar (es decir, en algunas ocasiones al

cabo de cuarenta y nueve años). Pero con el transcurso del tiempo tales reclamos debieron ser prácticamente imposibles, entre otros motivos porque muchas familias habían sido deserradas de su patrimonio hereditario (cf. 2 Re 17,6; 24,15-16; 25,21.26) y otras habían sido víctimas de intrusiones y confiscaciones por parte de los reyes (cf. 1 Re 21,1-16). Como lógica consecuencia, después de unas cuantas generaciones ya no quedaba nada que pudiera ser reclamado o restituído de una manera practicable.

Este explica por qué los profetas no apelan al Jubileo como a una solución económicamente viable, aunque expresan los mismos ideales de distintas maneras (cf. Mq 2,2; Is 5,8). Tampoco los textos históricos hablan del Jubileo como de una institución observada regularmente. Solo en Jr 34 se alude a una liberación de los esclavos, pero la ley que se aplica no es la del Jubileo sino la del año sabático (Éx 21,1-7; Dt 15,12-18).

De todas maneras, la ley del Jubileo responde a un ideal de igualdad, solidaridad y justicia digno de la mayor atención.

El Jubileo en el día de hoy. Esta institución presenta un singular desafío para el día de hoy. Obviamente, la legislación de Levítico 25, interpretada al pie de la letra, sería por completo inaplicable en las condiciones económicas y sociales del mundo contemporáneo. Pero el Jubileo invita, ante todo, a reconocer la dimensión social de la fe bíblica y a adoptar el punto de vista del legislador divino, que es el de la opción preferencial por los pobres. De ahí la necesidad de investigar realísticamente de qué modo podrían implementarse en la sociedad contemporánea los grandes objetivos del programa levítico, especialmente los que tratan de promover la equitativa distribución de las riquezas y la utilización racional de los recursos naturales (el «descanso sabático» de la tierra).

Bendición y maldición

La Ley de Santidad culmina con las bendiciones y maldiciones que son la consecuencia de la obediencia y la desobediencia a las prescripciones divinas. Estas consecuencias son presentadas en dos tablas más o menos simétricas. La primera (*si ustedes viven conforme a mis preceptos*) promete una serie de bendiciones: fecundidad, prosperidad, seguridad, derrota de los enemigos y presencia del Señor en el país. Es decir, mientras Israel cumpla los mandamientos, volverá a hacerse realidad, al menos en el ámbito de la vida israelita, la bendición de Dios a su creación en el origen del mundo (cf. Gn 1,27), cuando él *miró todo lo que había hecho y vio que era muy bueno* (Gn 1,31). Entonces Dios caminará en medio de Israel (*hithallek betôk Israel*).

La tabla de las amenazas, bastante sobrecargada con respecto a la primera, describe un cuadro antitético, en el que abundan las penalidades y castigos. Esta segunda tabla desemboca en una destrucción total: el país se convertirá en un desierto y los sobrevivientes se dispersarán.

Sin embargo, no todo estará perdido. En medio de sus padecimientos, los sobrevivientes confesarán sus faltas y se humillarán (vv. 36-41), y el Señor se acordará de su alianza con Jacob, con Isaac y con Abraham, y se acordará también de la tierra.

La palabra «alianza» (*b'rit*), que solo había aparecido dos veces en el resto del libro (2,13; 24,8), se repite ahora seis veces y adquiere significados diferentes de un extremo al otro del cap. 26. En los vv. 9.15.25, la alianza se entiende como un tratado bilateral, cuya duración depende de la conducta del pueblo: si este no observa las cláusulas de la alianza, el vínculo queda roto, y Dios, que es su garante, debe actuar en consecuencia. Pero en los vv. 42.44 se trata del juramento hecho a los antepasados en forma incondicional, por el cual el Señor se comprometió a mantener en vida a su pueblo, cualquiera que fuera su conducta (cf. Jr 31,31-34).

Este cambio se produjo cuando se empezó a comprender que el proyecto de una alianza contractual no era viable y que nunca había funcionado. Por tanto, era necesario repensar la relación entre Dios y su pueblo sobre la base de la promesa hecha a los Patriarcas. La fidelidad ya no será una realización puramente humana, sino un don de Dios.

APÉNDICE (27,1-34)

Tarifas para el rescate de las personas

27,1-34. Este capítulo se presenta como un añadido sin conexión directa con el código anterior. Se lo ha relacionado con la Ley de Santidad para fijar las «tarifas» correspondientes al rescate de personas, animales, casas y campos consagradas al Señor y que por ese motivo pasaban a ser propiedad del Templo. A este suplemento legislativo (vv. 1-25) se le suman otras disposiciones relativas a los primogénitos (vv. 26-27), a las cosas dedicadas con un voto irrevocable (vv. 28-29) y a los diezmos (vv. 30-33). El v. 34 sirve de fórmula conclusiva a todo el libro.

La antigua legislación bíblica reconocía la validez de los votos hechos al Señor y exigía su fiel cumplimiento. Lv 27 se refiere más específicamente a los votos que pueden ser «redimidos» mediante un equivalente monetario, previa evaluación de la persona u objeto consagrado a Dios. En Nm 30,3-17 también se enu-

meran distintas clases de votos, pero no dice nada acerca de un posible rescate.

27,1-8 El rescate de las personas. En la época arcaica, la consagración de una persona a Dios por medio de un voto implicaba el ofrecimiento de un sacrificio humano (cf. en Jue 11,29-40 el sacrificio de la hija de Jefté), pero esa práctica fue luego sustituida por el sacrificio de un animal (cf. Gn 22,13). La costumbre de consagrar personas al servicio del santuario aún antes de su nacimiento está documentada en 1 Sm 1,11.23-28. Sin embargo, después del exilio los laicos ya no podían cumplir ninguna función cultural y se imponía la necesidad de rescatarlos, lo mismo que a los primogénitos (cf. Éx 13,13). El valor estimado correspondía a la capacidad de trabajo de la persona consagrada, de manera que variaba de acuerdo con el sexo y la edad. Un siclo equivalía a 11,424 gr, pero su valor exacto ya no se puede determinar (según Lv 5,15, un carnero costaba dos siclos). En consideración a los pobres, la tarifa del rescate podía verse reducida (v. 8; cf. las reglas especiales de 1,14-17; 5,7-13; 12,8; 14,21-32). El «valor estimado» (vv. 3-8.13.15-19.23-27) se expresa invariablemente con la palabra hebrea *erkejá*.

27,9-13 El rescate de los animales. Los animales aptos para ser sacrificados no podían ser sustituidos ni intercambiados. Si se trataba de hacerlo, tanto el animal consagrado como el ofrecido como sustituto pertenecían al santuario. En el caso de un animal impuro, que no podía ser sacrificado, era competencia del sacerdote establecer el precio correspondiente (en 27,26; Éx 13,12s; Nm 18,15-17 pueden verse disposiciones semejantes para el rescate de los primogénitos). Un «quinto» (es decir, el 20%) es la suma requerida ordinariamente como valor agregado (cf. vv. 15.19.27).

27,14-15 Las casas. Una casa consagrada al Señor podía ser rescatada mediante el pago del importe establecido por el sacerdote, más un 20% de su valor.

27,16-24 Los campos. En los terrenos prometidos con un voto se distinguía la propiedad hereditaria (vv. 16-21) del campo adquirido de otro modo (vv. 22-24). El valor estimado de un terreno hereditario se calculaba de acuerdo con la siembra y no con la cosecha, a razón de cincuenta siclos de plata por cada *omer* (doscientos litros) de cebada. La referencia al año del Jubileo (vv. 17-18) indica que este importe abarcaba cincuenta años, a razón de un siclo por año. Si el voto era revocado, se preveía el habitual suplemento del 20%.

Si se tiene en cuenta que un carnero valía dos siclos (cf. 5,15), llama la atención lo exiguo de la suma requerida para la suspensión del voto. Pero estas disposiciones se relacionan probablemente con el pago de las deudas.

27,25 La evaluación. Si el *siclo* equivalía a 11,424 gr de plata, la *guera* pesaba 11,4 gr.

27,26-27 Algunos casos particulares: los primogénitos. Estos casos se tratan en los vv. 26-33. El primogénito de hombres y animales era una «primicia», es decir, un primer fruto que pertenecía a Yahvé (Éx 13,2; 34,19; Nm 3,13; Dt 15,19). Si el animal era puro, debía ser ofrecido en sacrificio; si era impuro, podía ser rescatado pagando el precio estimado más un quinto (el 20%). Si no se lo rescataba, el sacerdote podía venderlo.

27,28-29 El jérem o anatema. Estos dos vv. se refieren a la práctica del *jérem* (o dedicación al exterminio total), que era una forma de consagración absoluta a Yahvé. Ese término pertenecía originariamente al ritual de la guerra e implicaba la entrega a Dios de todos los beneficios resultantes de una victoria. Las personas y los objetos consagrados (o «anatema») pasaban a ser algo «sacrosanto»: se sustraían por completo al uso profano, pertenecían irrevocablemente a Dios y de ningún modo podían ser rescatados (cf. Nm 18,14; Ez 44,29). Este interdicto resultaba particularmente cruel cuando se aplicaba a los prisioneros de guerra y a los israelitas que transgredían la sanción impuesta al enemigo (por ejemplo, quedándose con una parte del botín de guerra; cf. el caso de Acán en Jos 7,1.16-26). Las personas debían ser ejecutadas y los objetos valiosos destruidos (cf. Nm 21,1-3; Jos 6,21; Jue 1,17; 1 Sm 15,3ss).

En el período postexílico, la exigencia de matar a las personas interdictas se sustituyó con una confiscación de su patrimonio (Esd 10,8).

R. de Vaux advierte que el *jérem* se practicaba en tiempos antiguos, incluso fuera de Israel. Así lo atestigua la inscripción de Mesa, rey de Moab en el s. IX a.C., el cual se gloria de haber masacrado a toda la población israelita de Nebo y de haberla exterminado (*jrm*) en homenaje a su dios Ashtar-Kemosh. Sin embargo, es difícil decidir en qué medida los relatos bíblicos que hablan del *jérem* se refieren a episodios realmente acaecidos. De hecho, las prescripciones sobre el exterminio total están formuladas en el Deuteronomio y los ejemplos concretos se encuentran principalmente en el libro de Josué; es decir, en textos de composición tardía, escritos cuando ya las guerras de Yahvé no eran más que un recuerdo lejano.

27,30-33 También era propiedad de Yahvé, y por eso no disponibles para un voto, el 10% de los frutos de la agricultura y de la cría del ganado. Así se satisfacían las necesidades de los levitas y de los pobres (Nm 18,21.24; Dt 26,12). El v. 34 sirve de conclusión a todo el libro.

NOTAS

1. El número reducido de elementos generadores de impureza ha llamado la atención de la antropóloga Mary Douglas. Ella ha notado que en el AT el ex-

tranjero y el inferior no son considerados «impuros» y que la noción de impureza no ha servido para establecer barreras entre Israel y las otras naciones ni para justificar la separación de clases sociales. De ahí concluye que el sistema elaborado por el Código Sacerdotal apuntaba, en definitiva, a combatir la opinión popular que tenía por «impuros» a los obreros agrícolas inmigrados a Israel y a los extranjeros residentes en el país (cf. Mary Douglas, *Purity and Danger*, Londres 1966; *In the Wilderness. The doctrine of defilement in the Book of Numbers*, JSOTSS 158, Sheffield 1993, pp. 24-26, 144-159).

2. Decir que la tierra pertenece a Yahvé equivale a afirmar (al menos implícitamente) que la tierra no es un mero valor económico. Por lo tanto, no podía ser comprada y vendida sobre bases puramente especulativas, para el beneficio o enriquecimiento de unos pocos. La propiedad divina pone un límite: si la tierra pertenece a Yahvé, no se puede comprar o vender indiscriminadamente lo que no es de uno. Dios puede conceder la riqueza como una bendición, pero no mediante la acumulación de un campo tras otro (Is 5,8). La posesión de la tierra tiene que ajustarse a los planes de Dios, y esos planes establecían que el pueblo del Señor viviera en paz y dispusiera de los medios necesarios para subsistir dignamente.

3. La palabra hebrea *yobel* aparece 16 veces en el AT: Lv 25 (8x), Lv 27 (4x), Nm 36,4: Jos 6,3 (3x). En el NT no se vuelve a encontrar.

BIBLIOGRAFÍA

- Berder, M. y otros, *El sacrificio de Cristo y de los cristianos*, Cuadernos Bíblicos 118, Verbo Divino, Estella 2004.
- Buis, P., *El Levítico. La Ley de Santidad*, Cuadernos Bíblicos 116, Verbo Divino, Estella 2003.
- Bulmer, R., «The unsolved problem of the birds of Leviticus», en *Working Papers in Anthropology, Archaeology, Linguistics, Maori Studies*, Departamento de Antropología de la Universidad de Auckland 1986.
- Cortese, E., «Le ricerche sulla concezione "sacerdotale" circa puroimpuro nell'ultimo decennio», *Rivista Biblica* 27 (1979) 339-57.
- Deiana, G., *Il Giorno dell'espiazione. Il kippur nella tradizione biblica* (SRrivBibIt 30), Bolonia 1994.
- Douglas, M., *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*, Gedisa, Barcelona 1998.
- , «The forbidden animals in Leviticus», *JSOT* 59 (1993) 3-23.
- Edelman, D., «Biblical Molek reassessed», en *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987) 727ss.
- García López, F., *El Decálogo*, Cuadernos Bíblicos 81, Verbo Divino, Estella 1994.
- Ibáñez Arana, A., *El Levítico. Introducción y Comentario*, Eset, Vitoria 1974.
- Knohl, I., *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Filadelfia 1995.
- Maldonado Arenas, L., *La violencia de lo sagrado. Crueldad versus oblatividad o el ritual del sacrificio*, Sígueme, Salamanca 1974.
- Marx, A., *Los sacrificios del Antiguo Testamento*, Cuadernos Bíblicos 111, Verbo Divino, Estella 2002.
- Milgrom, J., *Leviticus 1-16* (AB 3), Nueva York 1991.
- , *Leviticus 17-22* (AB 3A), Nueva York 2000.
- , *Leviticus 23-27* (AB 3B), Nueva York 2001.
- Newton, M., *The concept of purity at Qumran and in the letters of Paul*, Cambridge University Press 1985.
- Ramírez Kidd, J. E., *Alterity and Identity in Israel. The «ger» in the Old Testament*, De Gruyter, Berlín 1999.
- Schwartz, B. J., «The prohibition concerning the "eating" of blood in Leviticus 17», en Gary A. Anderson y Saul M. Olyan, *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 125.
- Vaux, R. de, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Gabalda, París 1964.
- , *Las Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1976.
- Wenham, G. J., *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979.
- , «Why does sexual intercourse defile? (Lv 15,18)», *ZAW* 95 (1983) 432ss.
- Wright, D., *The disposal of impurity: Elimination rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian literatures*, Atlanta 1987.

Números

Esteban Voth

INTRODUCCIÓN

Título

El cuarto libro de la Torá se llama *bemidbar*, que en hebreo significa «en el desierto». En castellano ha recibido el título de Números. Esta nomenclatura viene de la Septuaginta, donde encontramos el título *arithmoi*, que luego aparece en latín como *Numeri*. Es probable que estos nombres hayan sido precedidos por otro nombre en hebreo que aparece en el Talmud: *jomesh happequddim*, que puede entenderse como «el quinto de los censos». La diferencia entre los títulos se debe a concepciones distintas en cuanto al tema más importante del libro. El vocablo Números tiene en cuenta, sobre todo, los dos censos que llevó a cabo Moisés y que están registrados en este libro (Nm 1-4; 26). En cambio, la quinta palabra del texto hebreo *bemidbar* sugiere que lo importante del libro es lo que narra acerca de lo que ocurrió con el pueblo de Israel mientras estaba peregrinando por el desierto. Consideramos que el título «en el desierto» es el más apropiado para este documento.

Composición

El libro de los Números se caracteriza por la amplia variedad de formas literarias presentes en sus páginas: narraciones, leyes, listas, instrucciones, itinerarios de viajes, datos sobre guerras, oráculos poéticos, una bendición famosa y mucho más. Esto hace que sea muy difícil definir con certeza el proceso de composición del texto.

Tradicionalmente se adjudicó la autoría a Moisés. Pero los especialistas hace mucho tiempo que abandonaron esa idea, ya que se advirtieron en Nm problemas literarios comunes a todo el Pentateuco. De hecho, el estudio del proceso de composición del Pentateuco, y

por consiguiente de Nm, llevó a descubrir en el texto rupturas repentinas, cambios de vocabularios sorprendentes y giros atípicos. Todo ese estudio cristalizó de alguna manera en lo que se ha dado en llamar la «hipótesis documentaria». Esta teoría sugiere que estos textos son el resultado de la compilación de varias fuentes, entrelazadas por diversos «editores» o «redactores» que intentaron dar al documento un grado de cohesión cierto.

Durante las últimas tres décadas del s. XX, esta teoría sufrió varias modificaciones, hasta el punto de que en su expresión clásica ya casi no tiene seguidores. No obstante, ciertos criterios todavía prevalecen, y combinados con otros enfoques más literarios permiten reconstruir, aunque sea parcialmente, el proceso de composición del texto.

Es innegable que en el libro de los Nm están presentes diversas tradiciones. La variedad y diversidad del material conspira contra todo intento de referir la composición del libro a un solo autor. El libro, en efecto, se presenta como una compilación de tradiciones con diferentes características temáticas y literarias. Sin absolutizar esta afirmación, sugerimos que en el texto prevalece la preocupación por todo lo que atañe al ámbito sacerdotal, a prescripciones legislativas, ritos, fiestas religiosas, etc. Este predominio lo encontramos de manera muy marcada en los caps. 1-10 y 26-36. De ahí que la hipótesis documentaria considere esos textos como pertenecientes a la llamada «tradicción sacerdotal». El resto del libro contiene material de otras tradiciones, cuyos intereses y preocupaciones son un poco distintas.

Estos hechos indican que el material que hemos de leer e interpretar se fue desarrollando a lo largo de mucho tiempo y en diferentes contextos sociales, políticos y geográficos. La compilación y el ensamblaje final del texto probablemente se llevó a cabo luego del exilio en Babilonia (587/6-539/8 a.C.). En esta época, los sacerdotes estaban preocupados por dar al pueblo un texto que preservara las tradiciones

antiguas, pero que también fuera relevante y contextualizado de acuerdo con las necesidades contemporáneas. Así se explicaría la diversidad del material que está presente en Nm.

Estructura

La lectura y la interpretación del libro de los Nm son complejas por el simple hecho de que es difícil encontrar en este documento una estructura coherente. El libro, según hemos dicho, está compuesto por diversos tipos de textos: material de índole legal, textos rituales, relatos historiográficos, poesía. A causa de esta diversidad literaria y a su compleja historia de composición, algunos intérpretes se han resignado por completo y consideran que no hay en el libro ninguna estructura ni bosquejo interno que facilite su lectura y su comprensión. Pero, a pesar de este sentir bastante generalizado entre los especialistas, nos arriesgaremos a proponer alternativas que podrían ayudarnos a enmarcar el relato de Nm. Lo hacemos con plena conciencia de que cada una de las estructuras propuestas puede responder más a criterios modernos occidentales que a las intenciones de los autores o redactores del mundo bíblico.

Es posible organizar la lectura de Nm dividiéndola en tres secciones, sobre la base de la posición geográfica en la que encontraba Israel. La primera en el monte Sinaí (1,1-10,10), la segunda en el desierto, en los alrededores de Cades Barnea (10,11-19,22), y la tercera en las estepas de Moab (20,1-36,13). Es necesario destacar que existen dos momentos en el viaje: desde el monte Sinaí hasta Cades Barnea (10,11-12,13), y desde Cades Barnea en el desierto hasta las estepas de Moab (20,1-21,35). Según el criterio de algunos intérpretes, este tipo de estructura sitúa al libro de los Nm con más coherencia dentro del Pentateuco.

Otra manera de estructurar el libro consiste en prestar más atención a los dos momentos en que se llevan a cabo los censos en el pueblo de Israel. El criterio ya no sería geográfico, sino más bien temático y temporal. El cap. 1 registra el primer censo, donde la atención se concentra, sobre todo, en los varones que tienen más de veinte años y que son aptos para la guerra. Esto está seguido en los caps. 3-4 por el censo de los levitas. El cap. 26 registra el segundo censo y allí encontramos el mismo proceso narrado en forma muy similar: en primer lugar se cuenta a los que son mayores de veinte años y que son aptos para la guerra, y luego se enumera a los levitas. Al final del cap. 26 se aclara que este segundo censo se hizo después que murieron los de la primera generación. Sobre la base de esta información se afirma que el libro está dividido en dos partes.

La *primera parte* (caps. 1-25) da cuenta de cómo la generación del pueblo de Dios que sa-

lió de Egipto deambula por el desierto intentando llegar a la Tierra prometida. También informa acerca de la muerte de toda aquella generación a raíz de su rebelión continua contra Dios. A esta generación de israelitas se la puede denominar la generación del éxodo. La *segunda parte* (caps. 26-36), lo mismo que la primera, comienza con un censo. La descripción del mandato de Dios y el proceso que se debe seguir es casi idéntica a la que se encuentra en los primeros capítulos del libro. En esta sección, el relato nos habla de una nueva generación, que empieza a surgir. Esta es la generación que entrará y tomará posesión de la Tierra prometida. A diferencia de la primera, esta parte no está caracterizada por la rebelión del pueblo en contra de Dios, ni tampoco está presente el tema de la muerte como algo relevante. Al contrario, aquí encontramos horizontes de esperanza y de vida que son el resultado directo de una obediencia fiel a Dios.

Consideramos que la estructura que gira alrededor de los dos censos y las dos generaciones provee el mejor marco teórico e interpretativo para organizar el variado contenido que nos presenta el libro de los Nm. Esta sugerencia puede ser sustentada aún más señalando los diversos paralelos que existen entre la primera sección y la segunda. Daremos solo algunos ejemplos ilustrativos. Además de los ya mencionados, censo y enumeración de los levitas, podemos ver que los caps. 5 y 27 presentan pautas legales para las mujeres. Los caps. 6 y 30 contienen leyes acerca de los votos especiales. Los caps. 9 y 28 contienen prescripciones sobre la celebración de la Pascua. Los caps. 18 y 35 hablan de los derechos de los levitas. Estos paralelos y otros más que no hemos mencionado sugieren que es posible que el libro haya sido estructurado con cierta intencionalidad alrededor de los dos censos.

Temas teológicos

El desierto

El libro de los Nm presenta detalles de la experiencia del antiguo Israel en el desierto sin paralelos en otros textos. Como tema teológico, esto tiene poco que ver con una estadia de los israelitas en áreas inhóspitas del antiguo oriente. Se trata más bien de una realidad permanente, en la que el ser humano toma conciencia de sus carencias existenciales.

En el desierto afloran dos sentimientos típicos de la sensibilidad humana: el desarraigo y la pertenencia. La desesperación que provoca el desarraigo lleva al pueblo a tratar de paliar sus carencias sociales, tales como la urgente necesidad de enfrentar una realidad desconocida y propia a la vez, de buscar nuevos rum-

bos y de renovarse institucionalmente (el relato nos informa de que el modelo egipcio primero y el asirio más tarde habían influenciado marcadamente a Israel, por ejemplo en la disposición del campamento y de su idiosincrasia).

Por otro lado, los israelitas reciben instrucciones para vivir como comunidad perteneciente a Yahvé. El lenguaje religioso que se emplea en la descripción de este programa didáctico es variado; apela al símbolo, al mito y al rito. Pero lo cierto es que la generación del éxodo nunca abrazó totalmente este sentido de pertenencia. Un tema que recitó, promulgó, de a ratos practicó, pero nunca llegó a internalizar plenamente.

El contexto del desierto es la plataforma desde la que Dios llama a una nueva existencia; la voz en el desierto reorienta al pueblo hacia una novedad de vida, más allá del lamento por la pérdida de las raíces. La Biblia entera se podría entender como una narrativa teológica acerca del desierto, en la que el desarraigo y la pertenencia se intercambian el protagonismo. Nm no ofrece una sentencia definitiva, sino que se concentra en un análisis de este paso por el desierto. Pero al final propone una solución al problema: aceptar y acceder a la promesa cumplida (aquí la tierra); en esa nueva realidad el desarraigo y la pertenencia no son excluyentes, la esperanza está en que se interrelacionen.

El carácter de Dios

Cómo definir el carácter de Dios es un enigma que recorre transversalmente el libro de los Nm. La diversidad de estilos literarios que conforman el libro explica muy bien por qué diferentes tradiciones teológicas defienden otras tantas maneras de hacerse presente Dios. En cierto modo, predomina una idea de santidad que hace de él un Dios inaccesible. Por momentos, los mediadores de esa manifestación sagrada –Moisés, los sacerdotes, la provisión, las plagas, un vidente pagano, etc.– no cumplen satisfactoriamente en transcribir las señales del carácter de Dios. Transgresión y castigo se suceden inmediatamente, pero el pueblo no logra asimilar un concepto del Dios que los guía.

El relato nos ofrece un ejemplo extraordinario de la tendencia humana a reducir lo divino a términos manejables. Los israelitas trataban de tener a Dios en el lugar en que ellos lo necesitaban, o pretendían al menos saber dónde estaba Dios cuando las circunstancias apremiaban. Para el autor de Nm esto es trivializar el carácter de Dios; minimizar a este Dios reduciéndolo a una especie talismán es una caricatura de quien puede bendecir y proteger; mirar con agrado y extender su amor, mostrar su favor y conceder su paz (cf. 6,24-26).

Aunque la narración preserva numerosos desencuentros entre Israel y Yahvé, la imagen

de un Dios relacional es constante. Convivir con Yahvé es una posibilidad cierta. La bendición sacerdotal del cap. 6 está expresada en sentido positivo, lo cual pone de manifiesto que también es real y posible lo contrario a los frutos de esa bendición. La combinación de ambos sentidos conforma el carácter de Dios.

La presencia de Dios

La disposición del campamento de los israelitas, con la Carpa del Encuentro en el centro, es una clara expresión de la importancia de la presencia de Dios entre la comunidad. Esto mismo se representa literariamente al tener a Yahvé como protagonista en *cada* uno de los capítulos –no solo se habla acerca de él, a veces su discurso domina totalmente la escena–. Como todos los temas teológicos discernibles en Nm, la presencia de Dios se aprecia desde diferentes perspectivas.

Podemos afirmar que la presencia de Dios es la otra cara de su *jésed* («amor leal»). Su fidelidad se personifica. En toda la Biblia la idea de un Dios que habita o acampa en medio de su pueblo es reelaborada a la luz de nuevos escenarios históricos. Nm habla de esta presencia con un fuerte énfasis retórico: las virtudes de esta presencia posibilitan la vida bendecida, la tierra, la posteridad, la expresión artística, etc., y se subraya su cotidianidad. Igualmente persuasivo es el llamado del libro a reverenciar esa presencia que es contundente y real, pero a la vez elusiva. Las experiencias del éxodo, y su relectura en otros horizontes históricos, revelan que la pregunta «¿Dónde está Dios?» es válida y liberadora.

En última instancia, la presencia de Dios, lo mismo que la vida, no solo se experimenta como un don sino también como una tarea, una situación que requiere responsabilidad. La fuerza del mensaje de Nm sobre la presencia de Dios radica en que esta no es el privilegio de unos pocos sino la provisión mayor para todos. La poesía de los oráculos de Balaam canta a una presencia divina, eterna pero también oportuna, que da sentido a lo que fue, a lo que es y a lo que será.

COMENTARIO

I. La generación del éxodo (1-25)

A. El pueblo en el Sinaí (1,1-10,10)

El censo en el desierto (1,1-46)

El libro de Nm comienza con un censo ordenado por Yahvé. Este censo no debía regis-

trar a toda la población israelita sino que Yahvé había mandado contar a los israelitas varones mayores de veinte años que fueran aptos para la guerra. El propósito de este censo es entonces militar y responde a la necesidad de alistarse para marchar a través del desierto a fin de tomar posesión de la Tierra prometida. Para lograrlo es imprescindible que el pueblo se organice y se divida en regimientos, a fin de encarar la conquista militar de Canaán.

Todo esto se desarrolla unos catorce meses después de la salida de Egipto y un mes después de la erección y dedicación de la «Carpa del Encuentro». Yahvé nombra a los representantes de cada tribu que asistirán a Moisés y Aarón. Cada una de las doce tribus quedará registrada con los varones aptos para ir a la batalla. Este censo marca el comienzo de la primera parte del libro de Nm y tiene su paralelo en el censo registrado en el cap. 26. En términos literarios, cada censo sirve para diferenciar los diferentes grupos y momentos narrados en el libro. El primer censo registra a los que salieron de la esclavitud de Egipto, pero que no lograrán entrar a la Tierra prometida. El segundo censo registra a la nueva generación que sí conquistará Canaán. Cada uno de estos censos señala giros importantes en la vida de Israel.

El mandato de Dios se da en el marco de la Carpa del Encuentro, que se encuentra en el desierto del Sinaí. Este marco, diferente del constituido por el monte Sinaí, apunta hacia una nueva etapa en la experiencia del pueblo de Dios en el desierto. En esta ocasión, es muy probable que la Carpa del Encuentro sea lo mismo que la Morada. Es decir, era una tienda de campaña que posiblemente precedió como centro cívico a lo que luego se llamó la Morada, y que con el tiempo se fusionaron. En la redacción final del Pentateuco, ambos términos «Carpa del Encuentro» y «Morada» se utilizaron en forma indistinta como si fueran sinónimos. La presencia de la Carpa del Encuentro es una especie de monte Sinaí portátil. Es allí donde Moisés recibe el mandato de Yahvé. Pero también es el centro alrededor del cual se deben ubicar las diferentes tribus. Dicho centro simboliza la presencia y la protección de Yahvé en todo el peregrinaje a través del desierto.

En este primer capítulo se subraya el valor que tienen para los israelitas las listas de las tribus y la enumeración de personas. Esta costumbre quizá tiene sus raíces en la confección de las listas genealógicas que se encuentran en el Génesis. Para el israelita estas listas de tribus servían como símbolos de unidad y de relación. Al no tener un gobierno central ni una estructura aglutinante, ellas expresaban una cierta unidad teológica en el pueblo. El sentimiento de pertenecer era clave para un grupo de esclavos recién liberados que vagaban por el desierto. De alguna manera, las listas de las

doce tribus sirven para dar identidad a una masa de gente que todavía no sabe cuál es su propósito ni su destino como pueblo de Dios. El hecho de que cada tribu pertenezca a una misma lista da cierta cohesión y seguridad a los esclavos liberados.

Las cifras ofrecidas en el libro de los Nm como resultado del censo han sido objeto de mucha discusión. Los especialistas han ofrecido diversas soluciones al problema de las cifras tan elevadas. El total de varones mayores de veinte años aptos para la guerra fue de 603.550. Este total presupone una población de alrededor de dos millones de personas que deambularon y se mantuvieron en el desierto durante unos cuarenta años. Sin duda estas cifras no se pueden tomar literalmente, dado el tamaño de las ciudades que se han descubierto en el cercano oriente antiguo. Algunos han sugerido que la palabra «mil» en hebreo se puede traducir con la palabra «clan» o «familia». Así una tribu como la de Simeón, en vez de tener 59.300 personas, estaría compuesta por 59 familias con un total de 300 personas. Pero esta posible solución, al igual que otras propuestas, conlleva una serie de problemas. Por lo tanto, nos parece mejor sugerir que las cifras están revestidas de un importante valor simbólico y teológico. Las cifras no tratan de reflejar una exactitud histórica al estilo de un censo moderno. Como parte de una literatura de características épicas, sirven para proclamar la maravillosa y generosa bendición de Dios. En un lugar donde el hambre estaba a la orden del día y donde las personas desaparecían con suma frecuencia, los israelitas sobreviven y se multiplican gracias al poder y la gracia de su Dios. A su vez, el desafío de conquistar la Tierra prometida requería un ejército poderoso. Las cifras simbólicas dan cuenta también de esta necesidad.

Nombramiento de los levitas (1,47-54)

La última sección del cap. 1 informa y a la vez explica que la tribu de Leví será tratada en forma diferente. Es aquí donde se encuentra el motivo por el cual la tribu de Leví no fue incluida en la lista del censo anterior. Los levitas no participarían del servicio militar sino que serían apartados para cumplir una función religiosa. Su responsabilidad sería la de trasladar, erigir y proteger la Morada del Testimonio. Los levitas debían acampar alrededor de la Morada. De esa manera establecen una zona de protección entre la Morada y el resto de los israelitas. Así como en el monte Sinaí, los israelitas no podían acercarse demasiado a la imponente y poderosa presencia de Dios.

La Morada del Testimonio simboliza aquello que es santo, poderoso y hasta peligroso. A través de ese santuario portátil Yahvé se manifiesta y se comunica con el pueblo liberado de

Egipto. Este elemento misterioso y santo es algo que la iglesia en América Latina debe recuperar. A Dios se lo ha trivializado y se lo ha identificado con causas y proyectos ajenos a su santidad, su poder y su magnificencia. La Morada del Testimonio se colocaba en el centro del campamento y representaba aquello que unía al pueblo geográfica y espiritualmente. A la sociedad de hoy le falta ese «centro» que provee estabilidad y unidad en medio de la diversidad enriquecedora que caracteriza a la humanidad creada por el Dios de toda la creación.

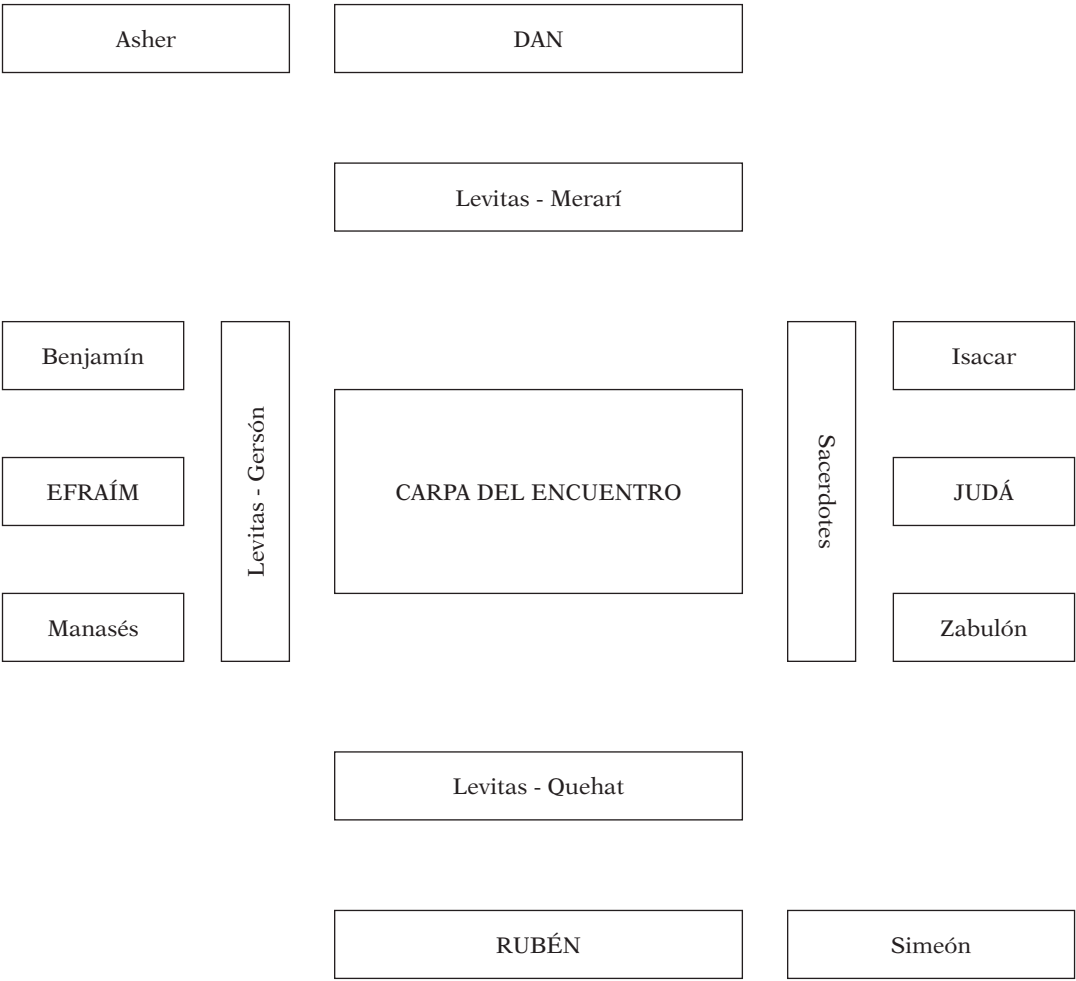
La organización de las tribus (2,1-34)

En el cap. 2 encontramos las instrucciones de Yahvé concernientes a la disposición de las tribus en el campamento y a la manera en que ellas debían marchar a través del desierto. Una comunidad de alrededor de dos millones de personas necesitaba directivas precisas y una

organización estricta para poder movilizarse y sobrevivir en un desierto inhóspito.

Las tribus debían estar dispuestas en divisiones militares alrededor de la Carpa del Encuentro. Esta disposición formaba una especie de cuadrado con la Carpa en el medio. A cada uno de los cuatro costados debían ubicarse los levitas y los sacerdotes incluyendo a Moisés y Aarón. A su vez, en un perímetro más alejado, se debían colocar tres tribus por cada lado de la Carpa del Encuentro, según los cuatro puntos cardinales. Esta estructura debía mantenerse siempre, es decir, cuando descansaban y cuando avanzaban hacia la Tierra prometida.

Es interesante notar que esta disposición en forma más bien cuadrada es similar a la que utilizó el faraón Ramsés II con su ejército. En el centro del campamento militar egipcio estaba la carpa del faraón. Esto se condice con el hecho de que el faraón era considerado un dios, y su carpa, por lo tanto, era un santuario. Dicho santuario debía ser protegido con-



tra cualquier profanación humana o demoníaca. Cabe señalar que en el futuro Israel adoptaría otra formación para sus campamentos militares. Cuando ya estaban asentados en la Tierra prometida, utilizaron una formación redonda que es similar a la que usaban los asirios durante el primer milenio a.C. Por eso cabe pensar que la disposición en forma cuadrada se debe a la influencia egipcia sobre los israelitas.

En relación con esta organización cabe destacar algunos elementos clave. Llama la atención la insistencia en que la Carpa del Encuentro esté ubicada en el centro y que los levitas también acampen y marchen en ese centro y a partir de él. Es evidente que los levitas gozan de un *status* especial dentro del pueblo. Ellos deben proteger la Carpa del Encuentro, que simboliza la presencia de Dios, de cualquier incursión de los enemigos. Por otro lado, la presencia de Dios también era peligrosa para los israelitas. La ubicación de los levitas protegía a los mismos israelitas de esa presencia santa y poderosa de Dios. Este papel central de los levitas se puede ver no solamente en la ubicación geográfica, sino también en el hecho de que está señalado en el centro literario de la lista del cap. 1. La directiva dada a los levitas se encuentra entre las instrucciones a las primeras seis tribus y a las seis tribus restantes.

La posición de la Carpa del Encuentro en el centro del campamento representa una preocupación geográfico-militar y una preocupación teológica. Todas las tribus tenían que estar apostadas alrededor de la Carpa y cada una debía mirar hacia ella. Esto indica que había un propósito religioso en esta manera de organizar a las tribus. El cuadro que tenemos es el de la presencia de Yahvé que habita en medio de su pueblo. Esto se hace realidad en la iglesia de hoy a través de la encarnación de Jesucristo. Juan declaró que *la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros* (Jn 1,14).

En este capítulo Judá adquiere una importancia mayor. A Judá se lo menciona primero y de esta manera Rubén queda relegado. Además, se sitúa a Judá al este de la Carpa, es decir, en la posición tradicionalmente más importante y más sagrada, puesto que en el lado oriental se encontraba la entrada a la Carpa y allí estaban apostados los sacerdotes junto con Moisés y Aarón. Este cambio en la lista se debe sin duda a cuestiones históricas, ya que la tribu de Judá desempeñó un papel cada vez más preponderante en la historia de Israel. David, el rey más importante en la historia de Israel, surgió de la tribu de Judá, la cual se erigió como centro del reino del Sur y fue la que sobrevivió a la derrota del reino del Norte. Por otra parte, desde el punto de vista literario, Judá ocupa un lugar de privilegio en la bendición de Jacob narrada en Gn

49,8-12. Allí Judá recibe la bendición más extensa y abundante entre los doce hijos. Esta preeminencia histórica explica por qué Judá pasó a ocupar el lugar de privilegio que en realidad le correspondía a Rubén, por ser el primogénito.

Los sacerdotes (3,1-4)

Nm 3 registra el primer censo de los levitas. Si los primeros dos capítulos se ocuparon de registrar a los varones aptos para la guerra sin tomar en cuenta a los levitas, ahora se describe la organización interna de la tribu de Leví. Se comienza con una fórmula genealógica (*'elleh toledot*) que significa «esta es la historia» o «estas son las generaciones de» y es la misma que se utiliza para establecer la estructura literaria del libro del Génesis. El uso de la misma fórmula en Nm señala que hay una clara relación entre ambos libros. Es importante notar asimismo los paralelos que existen entre las listas genealógicas de Génesis y las listas de tribus en Nm.

En el relato de la organización interna de la tribu sacerdotal se vislumbra una tensión entre los descendientes de Aarón y el resto de los levitas. Según 1 Cr 6,1-5, la familia de Aarón pertenece a la tribu de Leví. Sin embargo, como sacerdotes, los descendientes de Aarón poseen un privilegio especial y una responsabilidad mayor. Las tareas del sacerdocio más significativas se han reservado para la familia de Aarón. Las de menor responsabilidad fueron asignadas al resto de los levitas. El privilegio mayor conlleva siempre una mayor responsabilidad. El servicio a Yahvé debe ser muy esmerado y cuidadoso de los detalles. En esta sección se dice que los dos hijos mayores de Aarón no sirvieron a Dios con la responsabilidad debida. Por esta razón, los hijos llamados Nadab y Abihú murieron por voluntad de Yahvé. Habían ofrecido un fuego profano a Yahvé, lo cual era inaceptable. Esto representa una clara advertencia al pueblo –y a los sacerdotes en particular– de lo peligroso que es pretender trivializar el servicio de Yahvé. El lector de hoy también debe ser consciente de esta realidad. Estar en la presencia de Dios puede ser muy peligroso cuando se viola la santidad y la pureza del servicio a la divinidad.

Los levitas (3,5-13)

Este párrafo informa sobre el papel que deberán cumplir los levitas y sobre las responsabilidades que se les asignan. Los levitas han de estar al servicio del linaje de Aarón. Deberán atender a las necesidades del sacerdocio ejercido por Aarón. El lenguaje utilizado para

describir el papel de los levitas implica claramente una subordinación. Se señala asimismo cuáles serán las obligaciones concretas de los levitas en relación con la Carpa del Encuentro. Los levitas deberán vigilar la Carpa y si es necesario matar a quien intenta traspasar sin autorización los límites establecidos alrededor del lugar sagrado. Además, serán los encargados de dismantelar, trasladar y rearmar la Carpa del Encuentro cuando el pueblo de Yahvé se moviliza.

En los vv. 11-13 el autor nos informa acerca de la identidad de los levitas y del propósito de este primer censo de los levitas (esto se desarrolla aún más en Nm 8,16-19). Los levitas han de servir como sustitutos de los primogénitos de Israel. Toda criatura primogénita pertenece a Dios. Esto incluye a todo primogénito israelita que a su vez debía ser consagrado para el servicio a Dios. Es obvio que esta idea se remite a la historia de la primera Pascua durante el éxodo de Egipto (Éx 12-13). Los levitas, a partir del incidente con el becerro de oro, sustituyeron a los primogénitos de Israel en cuanto a su consagración al servicio de Dios (Éx 32,25-29).

La consagración del primogénito es, entre otras cosas, una declaración de que Israel pertenece a Yahvé. Invita a recordar que el pueblo fue esclavo en Egipto y que Yahvé lo rescató y lo redimió de esa situación. La iglesia cristiana, como pueblo de Dios, también debe recordar que ha sido redimida por Dios. Ejercitar la memoria en este sentido le ayudará a situarse en su justo lugar y a reconocer que la vida y la libertad que tiene provienen exclusivamente de Dios.

El primer censo de los levitas (3,14-39)

Es importante señalar que este censo de los levitas no es un mero trámite administrativo, sino que responde al mandato explícito de Yahvé. Algunos piensan que el lenguaje utilizado en el v. 16 sugiere que los dos censos de los levitas fueron hechos por Dios mismo. Moisés tan solo debía registrar los resultados del censo.

A diferencia del censo del resto del pueblo, en el caso de los levitas se toma en cuenta a todos aquellos varones mayores de un mes. Es claro que el propósito aquí no es militar como en el censo anterior. El censo registra a estos levitas por clanes, les asigna su lugar en el campamento e indica las responsabilidades de cada clan con respecto a la Carpa del Encuentro. Así queda definido que el lugar más prestigioso al este de la Carpa será ocupada por los sacerdotes (ver diagrama). El segundo lugar de importancia está al sur de la Carpa y es ocupado por el clan de Quehat, que deberá encargarse de todos los utensilios sagrados. Al

oeste de la Carpa se ubicará el clan de Gersón. Ellos son los responsables de las cortinas del atrio y del cortinado para la entrada del atrio. Finalmente, al norte acampará el clan de Merarí. Sus miembros se harán cargo de los bastidores, travesaños, postes y bases de la Carpa.

Ahora bien, el total de 22.000 levitas registrados en el v. 39 no coincide con las sumas de los tres clanes dadas en los vv. 22.28.34. Esa suma arroja un total de 22.300. Esto se debería a un problema textual. Varios manuscritos griegos dan un total de 8.300 en el v. 28 en vez de 8.600. Si se toma esa cifra, se resuelve la discrepancia. En hebreo el número 3 puede confundirse fácilmente con el 6, pues los dos se escriben con letras de forma parecida. De todas maneras, es difícil decir con certeza si la tradición griega es una tradición más original.

Finalmente, es interesante notar que, literariamente, cada designación de los clanes está enmarcada con una estructura quiástica, la que a su vez forma una especie de *inclusio*:

Gersón:	<i>gershon</i>	<i>mishpajat</i>
	<i>mishpahot</i>	<i>haggershumni</i>
Quehat:	<i>qhat</i>	<i>mishpajat</i>
	<i>mishpajot</i>	<i>qhati</i>
Merarí:	<i>mrari</i>	<i>mishpajat</i>
	<i>mishpajot</i>	<i>mrari</i>

Sustitución de los primogénitos de Israel (3,40-51)

Los primogénitos de Israel superan en 273 a los levitas registrados por el censo. Esto significa que hay 273 israelitas primogénitos que no pueden ser sustituidos por los levitas y por lo tanto no son «redimidos» (3,11-13). La solución se logra mediante el pago de cinco siclos de plata por primogénito no sustituido. El total del precio del rescate por estos primogénitos fue de 1.365 siclos. Moisés entregó este dinero a los sacerdotes. Es probable que la recaudación de este dinero de «rescate» por los primogénitos haya sido utilizada como una fuente de ingresos para el linaje de Aarón. Es también necesario señalar que la cifra de 22.273 primogénitos israelitas no se puede conciliar con el total de 603.550 varones aptos para el servicio militar registrados en el censo del pueblo de Israel (1,46).

Segundo censo de los levitas (4,1-49)

Un nuevo censo de los levitas se narra en Nm 4. A diferencia del censo anterior, este incluye solamente a los levitas que tienen entre treinta y cincuenta años de edad. El texto no explica el porqué de estas edades. Se puede suponer que tiene que ver con hombres que po-

seen la suficiente experiencia y fuerza para llevar a cabo las tareas y responsabilidades que se describen en este capítulo. A este grupo de personas se les encargará el traslado de la Carpa del Encuentro durante el peregrinaje en el desierto.

Como en el censo anterior, se subraya el puesto de mayor autoridad ocupado por Aarón y sus descendientes. Los levitas están al servicio del sacerdocio de Aarón. Esto se refleja claramente en las instrucciones que reciben los del clan de Quehat. Solamente ellos podrán cargar y transportar los utensilios sagrados. Los de Quehat no pueden mirar directamente a estos objetos ni envolverlos para transportarlos, lo que será responsabilidad exclusiva de los sacerdotes. Si los de Quehat miran o tocan estos utensilios en forma directa, se exponen a la muerte (4,15-20).

El relato de este censo insiste mucho más en el esfuerzo físico que exige el armado y desarmado de la Carpa del Encuentro. Las responsabilidades de trabajo físico de los tres clanes se describen con mucho más detalle. Los del clan de Gersón deben transportar las cortinas y los tapices y toldos que cubren la Carpa, mientras que los del clan de Merarí se hacen cargo de los bastidores, columnas, travesaños y bases. Es clara la progresión que va desde lo más sagrado hasta lo más exterior de la Carpa que no es considerado tan sagrado. Podemos sugerir que existen como círculos concéntricos que marcan niveles de santidad relativa. Está la Carpa del Encuentro en el centro del campamento. En el siguiente círculo están los sacerdotes y los levitas. En ese nivel los sacerdotes ocupan el lugar preponderante. Finalmente están las doce tribus de Israel que acampan alrededor de los círculos más sagrados.

Esta organización no tiene una relación directa con la importancia que Dios les asigna ni con una predisposición mayor de parte de Yahvé hacia los que están más cerca de la Carpa del Encuentro. Santidad, en este contexto, tiene que ver con peligro. El ser humano no puede invadir el espacio santo definido por la divinidad. Este es el espacio sagrado reservado para Yahvé, y es un espacio que no se debe profanar ni trivializar.

La purificación del campamento (5,1-4)

Los datos estadísticos que el censo había puesto de manifiesto provocaron un desplazamiento y luego un reacomodamiento de las tribus, pero siempre con la Carpa del Encuentro en el centro. La clave de redacción de estos acontecimientos, según el libro de los Nm, es religiosa. Por eso a partir del cap. 5 se pone especial énfasis en temas de pureza cultural y en la restitución, y se esboza un ritual que luego aprenderían el pueblo y en particu-

lar las mujeres. Es importante recordar que el pueblo había experimentado la santidad de Yahvé como un elemento atemorizador, pero sabía que su supervivencia en el desierto y su futuro en la Tierra prometida dependían exclusivamente de la presencia continua de lo sagrado en medio de ellos. Este sistema de purificación física y cultural demostrará su importancia cuando Miriam sea penalizada con la exclusión del campamento durante siete días (Nm 12,10ss).

Cada uno de los tres estados de impureza mencionados en estos versículos se explican más detalladamente en otras secciones del Pentateuco (especialmente en Levítico). Se llega a la resolución de la expulsión desde una apreciación de la santidad de Yahvé. Es importante notar que el texto reconoce a hombres y mujeres por igual, una aclaración bastante inusual en el material legal veterotestamentario, como posibles víctimas de la lepra (afecciones en la piel), la blenorragia y el contacto con un cadáver. Lo sucinto del relato no nos permite definir si la expulsión era total o parcial. Pero sí sabemos que la medida es inapelable por el uso del vocablo *shillah* («remover») en el modo más imperativo, que aparece tres veces en los vv. 2-3. El texto permite inferir claramente que el problema de la impureza tiene que ver más con el hecho de que el campamento está consagrado por la presencia de Yahvé en la Carpa del Encuentro. La santidad de Yahvé no puede tolerar personas impuras que estén viviendo en el mismo campamento donde reside Yahvé.

La posibilidad de la restitución (5,5-10)

La dimensión de la ofensa personal entre israelitas adquiere en esta sección una trascendencia que no puede encubrirse: el peligro de que Yahvé abandone el campamento. Perjudicar al prójimo es sinónimo de infidelidad al Señor. De hecho, el texto subraya la confesión del infractor como el primer paso hacia la restitución. Si bien el interés sacerdotal detrás de este libro hace resaltar la declaración específica del perjuicio y de la culpa asumida, articular verbalmente la ofensa posibilita la identificación explícita de las conductas que debían caracterizar a la comunidad de Israel. Dejar bien establecido qué es bueno ante los ojos del Señor y qué es transgresión a sus designios es una responsabilidad que el redactor bíblico asume cuidadosamente.

La restitución es directa y total, añadiendo una quinta parte (según la ley que encontramos en Lv 6,5). En caso de no encontrar con vida a la persona perjudicada ni tampoco a un pariente cercano, la restitución va directamente al sacerdote, como representante de Yahvé. El concepto integrador es evidente: la restitución no vuelve al aparato civil (lo que más ade-

lante será el Estado) sino a los levitas, porque en su fin último una afrenta al prójimo es equivalente a una afrenta a Dios. Por lo tanto, el ejercicio de la justicia en la comunidad va de la mano con la adoración al Dios de la comunidad.

Infidelidad de la mujer (5,11-31)

Este apartado ritual es altamente problemático a pesar de la sencillez con que está narrado. Para evitar interpretaciones que nos extravién del contexto de este pasaje, debemos tener presente el trasfondo cultural del Cercano Oriente antiguo. En los litigios matrimoniales, la parcialidad a favor del hombre era el paradigma cultural de entonces. Si bien se trata de una posible sospecha de infidelidad, la redacción presume la culpabilidad de la mujer. Esta preferencia por el hombre llegaba a veces a extremos tales como el castigo unilateral de la mujer, o la absolución total del hombre si se llegaba a demostrar que su denuncia era infundada (vv. 14,30-31). En este pasaje se entremezclan además varias labores redaccionales, que dejan entrever la asociación de distintos rituales conocidos en algunos pueblos antiguos y que aquí son presentados como un ritual único y completo –por ejemplo, se unen la declaración jurada, la poción que debía ser bebida y la ofrenda–. Si bien la forma narrativa invita a prestar atención al tratamiento legal del tema, conviene considerar también los elementos de la construcción literaria en cuanto a este nuevo ejemplo de contaminación en el campamento.

En el AT, la expresión *ma'al* («ser infiel») tiene siempre como objeto la divinidad, con la excepción de este caso en que el objeto es el marido. Si bien la polarización androcéntrica reflejada en este pasaje es llamativa, la construcción manifiesta una profunda preocupación por la cohesión entre Yahvé y su pueblo, por el asentamiento de la Carpa del Encuentro dentro de los límites del campamento, por el intento de integrar a las tribus en un proyecto común presente y futuro, y por la responsabilidad de educar al pueblo, hombres y mujeres, en un modelo cúltico propio de Israel. Por supuesto, Israel irá incorporando elementos legales, culturales, sociales y políticos en su organización como nación, pero su ideal es permanecer siendo el pueblo especial de un Dios que está presente en medio de él. Ser infiel a Yahvé sería lo mismo que avanzar hacia la extinción como pueblo, como si una esposa tuviera que convivir con la desgracia de no poder perpetuar en hijos su identidad.

Las observaciones que aparecen en Nm 5 tratan de contribuir a la protección del pueblo. La constante amenaza de la impureza y la posibilidad de resarcir una iniquidad cometi-

da contra el prójimo y contra Dios son parte de la realidad de un pueblo en busca de una convivencia segura y saludable.

El voto nazireo (6,1-21)

Esta primera sección del cap. 6 es la conclusión del segmento dedicado a las leyes de pureza en el campamento de Israel. Su función principal consiste en mostrar la esencial necesidad de la santidad como garantía de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo. La clave para entender estos relatos es rescatar su denominador común: prevenir y eliminar la contaminación entre los israelitas.

Los votos de consagración al Señor, como en el caso de los nazireos, fueron una característica frecuente en la historia de Israel. En relación directa con este caso, debemos señalar que Nm 6 no prescribe por primera vez la práctica de consagración de los nazareos, sino que intenta regularla con pautas que no son absolutas ni exhaustivas. Algunos personajes famosos, que la Biblia designa como nazireos, son José, quien es llamado *nazir* (Gn 49,26), Samuel (1 Sm 1,22-28), Sansón (Jue 13,5), mientras que Amós hace referencia a los nazireos de su tiempo (Am 2,11-12). El nazireo era una persona que se consagraba a Dios por un período limitado de tiempo, y durante ese tiempo él o ella se comprometían a observar estrictamente ciertas normas, ajustándose en caso de incumplimiento a un proceso de restitución. La palabra hebrea *nazir* denota el acto de «apartar», «consagrar». La razón aparente para esta consagración era la de servir al Señor con algún propósito específico. En este caso, el voto comportaba tres obligaciones principales: no ingerir bebidas alcohólicas (vv. 3-4), no cortarse el cabello (v. 5) y no tener contacto con un cadáver (vv. 6-8).

El pasaje que se refiere al cumplimiento de este voto consta de tres partes: la naturaleza del voto de los nazireos (vv. 1-8); las condiciones para la purificación en caso de violación del voto (vv. 9-12); el ritual de finalización del voto (vv. 13-21). Cabe aclarar que la observancia del voto podía ser permanente o temporal. Llamaban la atención el detenimiento con que se describen las posibilidades que tenían los nazireos de contaminarse por el contacto con un cadáver –aun en el caso inesperado de un deceso repentino en un lugar cercano– y las especificaciones en todo lo referente a su cabellera, símbolo externo de su santidad. No menos significativa es la severidad de la ofrenda que debe acompañar la culminación del voto. Esta sección concluye con un colofón que utiliza un recurso literario conocido como *inclusio*, destinado en este caso a subrayar lo establecido anteriormente. Dicho colofón está enmarcado por la repetición de la frase *torat*

hannazir... torat nizro («la obligación del nazi-reo... su obligación como nazireo»).

La bendición sacerdotal (6,22-27)

Esta bendición sacerdotal es una de las más famosas de todo el AT. Se trata de un texto antiguo, cuya belleza literaria y riqueza teológica determinaron su inserción en esta parte del libro. Los descubrimientos arqueológicos han sacado a luz dos cilindros de plata, que formaban parte del ornamento de un sepulcro datado alrededor del 600 a.C. En ellos se lee esta bendición con algunos pequeños cambios respecto del texto masorético. Esta versión más corta es probablemente un texto litúrgico.

Sin embargo, no deja de llamar la atención su ubicación en el relato. Sugerimos que puede deberse a dos razones. Primero, la bendición pretende afirmar el oficio del sacerdote como canal de la bendición que viene de Yahvé para todo el pueblo. Esto implica a su vez que la concesión de tal bendición es una acción continua de los sacerdotes pero que el dispensador de la bendición es únicamente Yahvé. Notemos que el nombre divino aparece tres veces en el poema. Segundo, la bendición es para todos, no solamente para los nazireos. No obstante estas dos sugerencias, debemos reconocer que no existe una explicación satisfactoria que dé cuenta de la presente ubicación de la bendición en este contexto.

La construcción poética incluye paralelismos y el uso de metáforas. En el texto hebreo se nota muy bien lo progresivo de la bendición: la primera línea consta de tres palabras (doce sílabas), la segunda de cinco palabras (catorce sílabas) y la tercera de siete palabras (dieciséis sílabas). La progresión intenta sugerir la abundancia de la bendición. Si observamos los movimientos que traza el poema, encontramos que Yahvé participa en seis acciones que van desde bendecir, proteger, hacer brillar su rostro y mostrar gracia, hasta descubrir el rostro y conceder paz. Algunos autores han observado que la cláusula de transición «y» indica consecuencia; la bendición resulta en protección: cuando Yahvé hace brillar su rostro, se manifiesta su gracia; cuando él muestra su favor, hay paz. Israel entiende el *shalôm* del Señor no en un sentido espiritual abstracto ni como un bien individual; se trata más bien de realidades concretas como la descendencia, la tierra, la seguridad, las posesiones y el bienestar en un contexto comunitario. Es iluminador el parentesco del poema con los Salmos 67 y 121.

La fuerza del poema-bendición radica en la intensidad con que proclama la providencia continua de Yahvé hacia su pueblo. Las prescripciones legislativas buscan preservar la santidad del campamento de Israel. La fórmula de bendición, en cambio, es una forma de re-

conocer su vulnerabilidad, y el texto nos invita a incluirnos también nosotros en esta situación. Por la fragilidad de nuestra existencia y la incertidumbre de nuestros caminos, la bendición sacerdotal nos invita a interceder para que la presencia de Dios se nos manifieste y nos permita generar en otros esperanzas de paz y bienestar.

Ofrendas para la Morada (7,1-11)

Una simple mirada al contenido de Nm 7 nos permite concluir que estamos ante un texto cuidadosamente elaborado con fines específicos. Es uno de los capítulos más largos de toda la Biblia. La narración que aquí nos ocupa se aleja momentáneamente del tema que viene tratando el libro. No se trata de dispersar la atención del lector, sino de ayudarlo a conectar significativamente un texto a la luz de otro, o bien de situar un evento en una determinada época.

Por medio de la fórmula introductoria: *Cuando Moisés terminó de erigir la Morada...* el narrador nos lleva a comparar este pasaje con el relato que empieza en Éx 40, continúa en algunos capítulos del Levítico e incluye a Nm 7-9. Además, esta nota cronológica del primer versículo nos sitúa un mes antes del censo registrado en Nm 1,1. Las personas llamadas jefes en el v. 2 son las mismas que aparecen en 1,16, es decir, las que ayudaron a hacer el censo.

¿Cuál es el motivo de esta digresión? Algunos investigadores han sugerido que Nm 7-10 es una adición editorial tardía, que agrega al texto más información. Otros, en cambio, han preferido leer «entre líneas» los posibles intereses del narrador. Preferimos esta última línea de trabajo y proponemos algunos elementos que enriquecen la lectura de esta sección.

En primer lugar, la incursión digresiva despierta en el lector la necesidad de detenerse en su lectura, invitándole a prestar más atención a los detalles del relato. La descripción detallada de la procesión de los jefes de tribus, respetando un orden diario y una ofrenda estipulada, refleja el temor reverente que Israel tenía por la presencia de Yahvé. En última instancia, la Morada y la presencia divina manifestada en ella eran, por definición, el centro de la existencia de Israel. La escrupulosa obediencia del pueblo a todo lo relacionado con la erección y ambientación de la Morada se explica mejor si el lector no olvida que la comunidad de Israel tenía una conciencia muy viva de la presencia de Dios: en medio de ella vivía un Dios santo y poderoso, que cumplía su voluntad sin que nadie pudiera oponerle resistencia.

Esta actitud reverencial se acentúa todavía más gracias al recurso literario conocido co-

mo «explicación anticipatoria». Mediante este recurso, el autor explica con anterioridad algunos detalles, de manera que cuando uno lee el relato de lo acontecido descubre el sentido de las acciones llevadas a cabo por cada uno de los actores. Por ejemplo, se comprende mejor lo que hacen y dicen; se ve si están presentes o ausentes en determinados acontecimientos; se trata de tener en cuenta por qué una acción se sitúa en tal o cual lugar dentro de la escena, etc. Nm 3-4 ya había anticipado que la tribu de Leví no estaba sola en estos trabajos de la ambientación de la Morada, sino que a su lado estaban los quehatitas, los gersonitas y los meraritas.

Ofrendas para el altar (7,12-89)

El momento actual del pueblo de Israel se describe en términos de una respuesta agradecida a Yahvé, el Dios que lo había liberado de la esclavitud en Egipto y que estaba dispuesto a bendecirlo todavía más con la continuidad de su presencia en medio de él. Como preparación a la marcha hacia una tierra que este mismo Dios había prometido entregarle, Israel asigna especial importancia a este momento privilegiado: enumera las ofrendas de cada tribu, repasa las disposiciones destinadas a preservar el orden, insiste en la relación entre obediencia y bendición, presencia divina y protección.

Por último, este minucioso informe sacerdotal permite rescatar la dimensión comunitaria que prevalece en la dedicación y unción del altar. El altar era el lugar por excelencia en que el pueblo ejercía su culto cotidiano. La institución del sacerdocio fue recibida como necesaria en la vida de Israel. La participación activa de cada tribu, representada por su jefe, indica que ese culto involucraba a cada tribu y que debía ser apoyado por todas ellas. La ofrenda de cereales aparecía como un complemento de las ofrendas de animales, y las ofrendas de harina de máxima pureza y el incienso, que eran las principales fuentes de ingreso para los sacerdotes, aparecen mencionadas en primer lugar. Así el narrador bíblico determina el grado de compromiso del pueblo en el sostenimiento del sacerdocio.

El capítulo se cierra con el v. 89, cuya lectura e interpretación plantea algunos problemas. Muchos han sugerido que es un fragmento independiente, que pertenece a otra tradición. Pero, al margen de estas cuestiones, es posible centrarse en su contenido teológico. Su ubicación al final de este capítulo sirve para señalar una vez más que la Carpa del Encuentro no era un lugar vacío, sino que era realmente la Morada de Yahvé. Desde allí, o mejor dicho, desde la tapa que cubría el Arca de la Alianza, el Señor le hablaba a Moisés.

La purificación de los levitas (8,1-26)

A la puntual obediencia de cada tribu a los preceptos del Señor, según lo establecido en el cap. 7, sigue aquí otro acto de fiel observancia del mandato divino por parte de todo el campamento. Mientras tanto, podemos distinguir algunos elementos que van cobrando notoriedad a medida que avanza el relato. La cláusula con la que cierra el cap. 7 (*Así hablaba el Señor a Moisés*) confirma la autoridad de Moisés en el campamento, y en el cap. 8 podemos apreciar los siguientes ejemplos: en los actos rituales, Moisés actúa como representante exclusivo de Yahvé (vv. 5ss); hay directivas para terceros que solo Moisés recibe y es compelido a transmitir (v. 2); en las acciones más importantes, Moisés mismo es el ejecutor (vv. 6ss; 12ss). Por otra parte, la obediencia se contabiliza a Moisés, a Aarón, a los levitas y a todo el campamento (v. 20). Así Moisés se convierte progresivamente en un referente para las instituciones que van surgiendo en Israel.

Otro importante desplazamiento de caracteres literarios es el que se observa entre sacerdotes y levitas. Mientras que los textos que describen las funciones de los sacerdotes y señalan su necesaria presencia en la vida institucional de Israel ocupan casi todo el libro del Levítico, en Nm proliferan los textos y las acciones que se refieren sobre todo a los levitas. Ellos eran los responsables de prestar sus servicios en el mantenimiento de la Carpa del Encuentro y de asegurar el traslado de la Carpa desarmada cuando el pueblo se movilizaba. En cambio, les estaba prohibido el acceso al altar de sacrificios (Nm 18,2-7). Además, como su trabajo consistía en manipular los objetos sagrados, debían tomar todas las precauciones para no presentarse impuros al servicio cultural y también para proteger al pueblo de caer en la fatal infracción de contaminar la Morada. El cap. 8 que nos ocupa ahora se dedica principalmente a describir el rito de purificación de los levitas.

Las lámparas del candelabro (8,1-4)

Para entender mejor estos versículos es conveniente complementar la lectura con Éx 25,37-40 y 30,7-8. Allí se describe la forma y el uso de estos utensilios y la tarea que Aarón, sumo sacerdote principal, tenía que cumplir dos veces al día en el altar de la Carpa del Encuentro. La responsabilidad del sacerdote era ofrecer los sacrificios dos veces al día, mañana y tarde, y la limpieza matinal de las lámparas, para luego encenderlas al atardecer (Éx 29,38-42; 30,7ss). El candelabro se describe en forma completa en Éx 25,31-40, donde leemos que debía ser hecho de oro puro forjado a martillo. Nuestro pasaje, en cambio, insiste con más detalle en la disposición de las lámparas en el altar y en re-

lación con el candelabro. Las lámparas debían alumbrar hacia la parte delantera del candelabro. De esta manera, la luz iluminaba los panes de la ofrenda. La forma del candelabro, semejante a un árbol de siete ramas, simbolizaba el poder que tiene Dios para impartir vida.

Consagración de los levitas (8,5-22)

Esta sección describe con detalle el acto de purificación de los levitas, repitiendo y amplificando el material que encontramos en 3,5-13. La elaboración artística de esta pieza literaria es evidente: el mandamiento de tomar a los levitas de entre los israelitas para purificarlos y consagrarlos al servicio se presenta en forma de quiasmo, a fin de resaltar importantes preceptos teológicos y cúlticos. El encuadre histórico y teológico se remonta a la liberación de Israel en Egipto, con recuerdo especial de la muerte de los primogénitos (Éx 12,29-30). El autor bíblico va preparando así al lector para el relato de la segunda Pascua, esta vez realizada no en Egipto sino en el Sinaí (Nm 9). Analicemos brevemente la estructura literaria de esta sección.

- a Introducción (5-7a)
- b Prescripción (7b-12)
- c Explicación (13-19)
- b' Descripción (20-22a)
- a' Conclusión (22b)

La estructura quiástica es muy usada en el AT, ya que se trata de un recurso literario idóneo para enmarcar un evento o una frase que de otro modo resaltarían por sí mismos, pero que no estarían enriquecidos por la forma en que es redactada y presentada en su contexto inmediato. En nuestro relato, los versículos centrales 13-19, ítem c, son clave para entender el capítulo. Allí leemos que el Señor declara a los levitas su posesión y los declara su especial pertenencia. También se dice que, a través de su servicio, los levitas funcionarán como instrumentos de la expiación de los israelitas ante la presencia tremenda de Yahvé en la Morada. Es importante también rescatar el dato de los primogénitos. Los primogénitos, es decir, aquello que abre por primera vez el vientre materno, son propiedad del Señor. Aunque la tradición podría remontarse a la época de Abraham, el pasaje hace referencia directa a la última gran plaga de Egipto, en la que son aniquilados todos los primogénitos. A partir de ahí Yahvé consagra para sí mismo a todos los primogénitos de Israel, tanto hombres como animales. La partícula *li* («a mí») inicia y cierra el v. 17, acentúa el reclamo de Yahvé a la posesión de los nacidos en primer lugar. Ahora los levitas son tomados como los primogénitos para el Señor, y él los entrega al sacerdocio aaronita.

La explicación del significado del rito de purificación es precedida por una narración

llena de símbolos. El término para designar el agua lustral, mencionada en el v. 7, aparece aquí por única vez en la Biblia hebrea. Posiblemente hay una referencia a Nm 19,9,21; 31,23. El afeitado de la barba, el aseo personal y el lavado de las ropas son todas acciones de purificación destinadas a contrarrestar la contaminación, como sucede con las enfermedades de la piel (14,8-9), el contacto con cadáveres (19) y las prescripciones a los nazireos (6,9ss). La prescripción también incluye la imposición de manos. Tal como aquí se describe, el acto de imponer las manos sigue este orden: primero, todo el campamento impone las manos sobre los levitas, y luego todos los levitas imponen las manos sobre los animales destinados al sacrificio. El simbolismo es claro y ampliamente entendible: los levitas se convertían en un sacrificio vivo para el pueblo de Israel.

La descripción y conclusión del relato confirman una vez más que la relación entre Yahvé y el pueblo está idealizada: el Señor prescribe y el pueblo obedece. Así el v. 20, formando una *inclusio* con 22b, informa de que «Moisés, Aarón y la comunidad de Israel hicieron con los levitas lo que el Señor había ordenado a Moisés,» y «...ellos hicieron con los levitas lo que el Señor había ordenado a Moisés».

Límites de edad para los levitas (8,23-26)

Estos versículos son un apéndice probablemente posterior. Su función podría ser la de corregir lo estipulado sobre la edad de los levitas en condiciones de servir en la Carpa del Encuentro (cf. 4,3.23.35). En este último pasaje, la edad es «entre treinta y cincuenta años»; en nuestro pasaje, la edad va de los veinticinco a los cincuenta. Incluso habría que comparar esto con los informes de textos postexílicos como 1 Cr 23,24.27; 2 Cr 31,17 y Esd 3,8, en los que se establece la edad de veinte años para acceder a las funciones del santuario. Como lo indica el mismo cronista, una vez edificado el Templo disminuyó el esfuerzo físico exigido a los levitas, pero se multiplicaron sus funciones (1 Cr 2,28-32). La existencia de distintas tradiciones podría explicar la discrepancia en el libro de los Nm en cuanto a la edad mínima de ingreso al servicio de los levitas.

La Pascua (9,1-14)

Una vez establecidas las reglas sobre la purificación de los levitas (8,5-12) y sobre la organización de los encargados del servicio en la Carpa del Encuentro –o sea, de los sacerdotes y levitas (8,13-26)–, el relato introduce nuevas prescripciones para la celebración de la Pascua, antes de iniciar el viaje desde Sinaí hacia la tierra de Canaán. El sujeto de la narración

vuelve a ser el pueblo de Israel, no un grupo o tribu particular.

En lo que respecta al tiempo, este pasaje presupone una mirada retrospectiva. La cronología, tomando el dato de 9,11, no está desordenada. Al censo de Nm 1,1 (el primer día del segundo mes) le sigue el cumplimiento del ritual de la Pascua (el día catorce del segundo mes), justo antes de la partida del pueblo desde el Sinaí (el día veinte del segundo mes). Por tanto, la sección de 9,1-5 sirve probablemente para distinguir la Pascua original, celebrada cuando todavía los israelitas estaban en Egipto, de esta segunda Pascua y de las siguientes.

La clave temporal y espacial es importante para dos propósitos. El primero tiene que ver con la actual generación de israelitas (en el transcurso del libro se va a hablar de dos generaciones) y con su comportamiento, en especial, con su fidelidad y obediencia a los preceptos de Yahvé. Por eso el narrador nos indica dónde y cuándo el pueblo de Israel hizo tal o cual cosa. El segundo propósito es ayudar al lector a vincular esta información temporal y espacial con la presencia de Dios en medio del campamento. Por el peligro que caracteriza al viaje por el desierto, la presencia-compañía de Yahvé es un tema teológico que vamos a encontrar frecuentemente en este libro.

El problema específico de algunas personas en estado de impureza a causa de contacto con un cadáver se presenta aquí y en los caps. 6, 19 y 31. El autor utiliza una estructura literaria que comúnmente llamamos de «problema y solución». Episodios semejantes se narran en Nm 27,1-11 y 36,1-12.

En el caso presente, algunas personas que desean celebrar la Pascua no pueden hacerlo porque se encuentran en estado de impureza por haber tocado un cadáver. Entonces consultan a Moisés y Aarón, pero Moisés no sabe qué responder. Sin embargo, él tiene el privilegio de entrar en la Carpa del Encuentro para plantear el problema al Señor; y después de un tiempo está en condiciones de comunicar el veredicto divino a quienes lo habían consultado. La respuesta del Señor en este caso particular tiene validez general y sirve de precedente para tomar decisiones en casos semejantes.

Al resolver el caso de un individuo que se hace impuro por el contacto con un cadáver, también se alude a las personas que se ven impedidas de celebrar la Pascua por estar de viaje en un sitio lejano. El pronunciamiento de Yahvé contiene también una advertencia para los que dejan de celebrarla en los tiempos establecidos: ellos se hacen culpables delante del Señor y deben ser excluidos del pueblo de Dios. Además, se establecen las condiciones para que puedan ser admitidos a la celebración pascual algunas personas que no pertenecen a Israel. El movimiento de la escena recuerda al pasaje de Lv 24,10-22, que narra la

ejecución de un hombre por haber blasfemado contra el nombre santo de Yahvé. Aquí, sin embargo, la respuesta del Señor es distinta.

La nube encendida (9,15-23)

La expresión «el día en que se erigió la Morada» (v. 15) vuelve al pasaje de Éx 40,34-38. Esta vez, el autor bíblico elabora poéticamente el tema de la guía divina, y lo trata como algo habitual y no como un evento particular. Así lo indican los verbos que usa el narrador. En el v. 15 los verbos están en tiempo perfecto, para referirse a un evento histórico específico; en cambio, el resto del pasaje se caracteriza por el uso de verbos en imperfecto, que describen una acción continua. La expresión «Carpa del testimonio» para referirse a la Morada se vuelve a encontrar en 18,2, un pasaje que se refiere a las prácticas del oficio sacerdotal, especialmente de los que estaban autorizados a entrar en la Morada.

También encontramos aquí muchos paralelismos y un uso intencional de la repetición. Por medio de estos recursos literarios, el autor pone de relieve dos temas: la obediencia puntual al mandato del Señor y la duración variable de las acampadas del pueblo de Israel. El pasaje de Éxodo menciona solo el movimiento de la nube como señal de partida o detención; en cambio, el relato de Nm introduce el elemento del mandato. Como lo ha venido subrayando en distintos pasajes del libro, el discurso directo –el v. 18 dice literalmente «la boca del Señor»– es clave para entender la relación de Dios con Israel por medio de Moisés. Es fundamental depender de la voluntad de Yahvé para detenerse o continuar la marcha, pero resulta imposible anticipar esa voluntad: la única actitud prudente es obedecer al imprevisible mandato divino.

Este pasaje retoma un tema tratado al final del libro de Éxodo, de manera que es una *inclusio* que encierra una larga exposición sacerdotal (Lv 1,1-Nm 9,14). Además, la elaboración poética de toda la sección transmite el entusiasmo de un pueblo que se apresta a movilizarse bajo la guía del Señor. Por contraposición, este optimismo suscita la pregunta retórica que se deja ver entre líneas: ¿Cómo un pueblo que es guiado por Yahvé puede equivocarse el rumbo?

Las trompetas de plata (10,1-10)

A continuación de un pasaje que por su importancia teológica y en el contexto inmediato sirve de conclusión, sorprende encontrar esta referencia a las trompetas. También llama la atención que la mayoría de los comentaristas intenten conectar estos versículos con la últi-

ma parte del cap. 9, cuando en realidad basta una lectura superficial para detectar profundas divergencias. La más clara tiene que ver con el carácter de la señal divina que se da para continuar o interrumpir el viaje: el toque de trompetas es una acción paralela al movimiento de la nube.

Veamos algunas diferencias desde el aspecto literario. No aparece aquí la cláusula característica que se refiere expresamente a la puntual obediencia de Moisés, del sacerdocio o del pueblo. Tampoco se aclara si en realidad las trompetas se fabricaron o no, ya que en el contexto inmediato no hay una referencia explícita al uso de las trompetas para movilizar al pueblo. De hecho, en 10,11 se retoma el movimiento de la nube como señal de la guía divina. Solo en Nm 31,6 se vuelven a mencionar las trompetas, pero en este caso en función militar. Mucho más se las menciona en 1 y 2 Cr, pero en función cultural. Este breve pasaje podría contener entonces material proveniente de una tradición que busca, por una parte, anticipar la actividad bélica y, por otra, trazar un programa festivo basado en las gestas guerreras libradas ocasionalmente por Israel.

En los primeros dos versículos encontramos las directivas para la fabricación de las trompetas. Estas recuerdan las indicadas para construir la *menorah* (cf. 8,4). Luego, en los vv. 3-4 se describe una función de las trompetas: el toque para convocar a la reunión. Si las dos trompetas sonaban juntas, la llamada estaba dirigida a la comunidad, aunque es probable que en este libro el término hebreo *'edah* («comunidad») se refiera a los hombres mayores de veinte años. Si sonaba una sola de las trompetas, los convocados eran solo los jefes, es decir, los capitanes de los regimientos de Israel.

El v. 8 sirve exclusivamente para asignar un carácter irrevocable a la función y el *status* del sacerdocio aaronita. A su vez, los vv. 9-10 anticipan el tiempo que esperaba a Israel en su marcha por el desierto, caracterizado por un gran esfuerzo colectivo y por la disposición para enfrentar a los enemigos y a sus agresiones continuas. Sin embargo, la presentación literaria del relato suma entusiasmo y habla de un futuro que incluirá no solo tensiones sino también ocasiones festivas. Se trata entonces de un discurso positivo, que manifiesta la existencia cierta de una liberación. Podríamos pensar que, si la nube era símbolo de la guía divina, las trompetas son guía y canal de intercesión para las gestas militares. En Nm estas dos realidades funcionan juntas.

B. Peregrinaje desde el Sinaí hasta Moab (10,11-21,35)

Uno de los logros literarios del narrador es haber involucrado al lector en un ambiente de

expectativa por este momento. Las largas secciones que describen los preparativos para el viaje ya habían anticipado que no se trataba de una empresa fácil y que se debía asegurar la integridad del campamento de todos los modos posibles. Hasta ese momento, Israel había acatado las órdenes divinas destinadas a preservar la existencia del pueblo de Dios. La santidad debía ser el fruto de la observancia de las leyes comunitarias por parte de cada uno de sus miembros. El elemento repetitivo, tan frecuente en nuestra primera sección, es contrastado ahora por la expresión de 10,13: «A la orden que el Señor dio por medio de Moisés, los israelitas emprendieron la marcha por primera vez».

Por tanto, esta sección representa una quebradura en el relato. Hay un nuevo comienzo y se producen cambios. Si por momentos el autor utiliza expresiones e imágenes que hemos visto en capítulos anteriores, lo hace para resaltar aún más los cambios que vendrán. En el momento de la salida, el espíritu del pueblo es optimista: piensa en positivo, la sincronía de los movimientos revela obediencia y buena disposición. Para indicar la marcha del campamento, el autor bíblico habla de un «avance». Esta expresión encierra una evaluación positiva, que será importante recordar al leer otros sucesos del desplazamiento de Israel por el desierto. Lo que temáticamente hasta ahora fue más bien descrito como una «salida de», se va transformando en un «ir hacia».

Desde el Sinaí hasta Parán (10,11-36)

En los vv. 11-12, el dato temporal, «el día veinte del segundo mes, del segundo año», retoma la secuencia cronológica de 1,1. Es decir, de acuerdo con la referencia de 10,11, las tribus estuvieron apostadas diecinueve días después del primer censo y once meses después de la llegada al monte Sinaí. Esta breve introducción resume las condiciones en las que se inició el viaje. Todos los elementos importantes que hasta ahora se presentaron en el relato son mencionados aquí: el tiempo indicado, la nube que se mueve desde la Morada del Testimonio, el avance de todos los israelitas, la orden de Yahvé dada a Moisés, etc.

Literariamente, la sección comprendida por los vv. 14-28 funciona como un eco del cap. 2 y también del cap. 3. Se hace notar cómo los levitas cumplían su función de transportar la Carpa del Encuentro, y todavía persiste el interés redaccional por presentar los acontecimientos en términos de estricta obediencia, lo que posibilita el orden y el equilibrio. Sorprenden sin embargo algunas omisiones. No se detalla el lugar de los sacerdotes en el campamento en marcha; tampoco se hace referencia a las mujeres y niños.

El parentesco entre Moisés y Jobab no termina de ser claro (vv. 29-32). Algunas versiones bíblicas traducen «Jobab, hijo de su suegro Reuel», mientras que otras traducen «su suegro Jobab, hijo de Reuel, el madianita». Hay quienes consideran que el término hebreo se refiere a una forma variada de relación familiar, y otros apelan a la probabilidad de tener presente en este texto más de una tradición. Esta segunda posición parece ser la más aceptable: las inconsistencias en calificar la relación familiar y el hecho de adjudicar distintos nombres al suegro de Moisés son el reflejo de tradiciones diferentes y más antiguas que el texto, con sus intentos parciales de armonización. Lo cierto es que los editores finales del Pentateuco no se sintieron en libertad para introducir cambios o eliminar estas divergencias.

Siempre fue difícil para Israel vivir centrado en Dios y gozar de la libertad que traía consigo la presencia divina en medio de él. La necesidad de contar con alguien que conociera el desierto y pudiera asesorarlo sobre dónde acampar contrasta con lo que le había enseñado Moisés sobre el modo de llegar al conocimiento de los propósitos de Yahvé. Nuestro narrador preserva además deliberadamente la forma abrupta en que se interrumpe la conversación entre Moisés y Jobab, sin registrar la respuesta definitiva de este último. Algunos autores modernos, de acuerdo con Jueces 1,16, deducen que Jobab aceptó el ofrecimiento. Pero es interesante notar la actitud de Jobab, que en cierto sentido es prefigurado como un anti-Abraham (Gn 12,1) y un anti-Rut (Rut 2,11). Sus palabras se encuadran a partir del verbo hebreo *hlk* («ir»), y forma un quiasmo:

No iré
a mi país natal
a mi familia (tierra)
iré

Parecería que esta anécdota queda inserta aquí como un símbolo de la incipiente irrupción extranjera en el orden que hasta ahora había caracterizado al pueblo de Israel. La presencia de una guía humana junto con la guía divina no inspira la confianza en Yahvé, que era otro de los elementos constitutivos de Israel en este período de su historia. La intromisión de un extranjero, ajeno a las tribus de Israel, deconstruye la visión de armonía y pertenencia en la que el narrador bíblico había insistido tanto.

El resumen de los vv. 33-36 recupera el tenor del discurso que prevalecía en los primeros diez capítulos. Es como si estos versículos obviarán completamente lo que acaba de narrarse. Moisés es nuevamente protagonista de una acción de liderazgo indiscutido, en la que se percibe un clima triunfal. Esta conclusión del cap. 10 es una construcción poética que,

por un lado, anticipa una adversidad y, por otro, aseguraba la estadía de Yahvé en medio de Israel.

Las quejas del pueblo (11,1-9)

Lo que se dejaba ver entre líneas en el capítulo anterior se hace evidente en el cap. 11 y se extenderá hasta el cap. 20. Por algunas circunstancias terribles, Israel experimenta la ira de Yahvé, que no admite que se ofenda su nombre y, menos aún, su sabiduría. Moisés no pierde protagonismo en este nuevo escenario, sino que toma partido decididamente a favor del pueblo. Por medio de Moisés, el narrador confirma la ineptitud de Israel para apreciar la presencia trascendente de Yahvé en medio de él. Cuando se enfrenta con Dios, Moisés no pasa por alto las ofensas de los israelitas, sino que trata de sensibilizar a Yahvé a fin de evitar la extrema dureza de sus exigencias, teniendo en cuenta que Israel es un pueblo difícil de gobernar y que, en última instancia, es una creación del propio Yahvé (vv. 10-15). En este capítulo encontramos varias tradiciones independientes, que el redactor bíblico decidió mantener agrupadas. Hay incluso narraciones que hablan de un grupo social no totalmente identificado como israelita y que aparecen entrelazadas en un solo lugar: el maná, las codornices, los setenta ancianos, el apéndice de Eldad y Medad.

Varios comentaristas han observado que los vv. 1-3 adelantan un modelo paradigmático de las narraciones siguientes, que describen la rebeldía de Israel. Los elementos clave son: queja (11,4-5; 12,1-2; 14,1-4; 17,6-7; 20,3-5; 21,5), castigo divino (11,33; 12,9-10; 14,20-37; 16,32; 17,11; 21,7) y la toponimia, es decir, el hecho de dar un nombre al lugar como recordatorio del incidente (11,34; 20,13; 21,3; Éx 15,23; 17,7). La causa de la queja no se declara en este episodio. Es probable que las condiciones de supervivencia en el desierto fueran más extenuantes y desalentadoras de lo que Israel esperaba. La escasez de agua ha sido el detonante de una situación difícil (11,6). Literariamente, el narrador refleja el contraste de la situación con su contexto inmediatamente anterior, utilizando la raíz *ra'* («malo», 11,1), siendo así que en 10,29-32 la raíz *tov* («bueno») aparece cinco veces.

De todas maneras, la situación provoca la ira de Yahvé, quien por medio del fuego —un símbolo de lo trascendente que puede presentarse como bendición o juicio condenatorio— incendia un extremo del campamento. Lo importante aquí es rescatar la sensación de temor que se arraigó en el imaginario del campamento al pensar su relación con Yahvé. El elemento topónimo es presentado en un segundo plano, ya que la tradición presente en el

cap. 33, que enumera las etapas de la marcha, no incluye a Taberá.

En el párrafo siguiente (vv. 4-9) se menciona a un sector como responsable por las quejas. La multitud que había salido de Egipto no era étnicamente homogénea. De manera que el éxodo es un hecho fundante de más de una realidad social posterior; y en el v. 4 se distingue a un gran sector identificado de diversas maneras según las versiones. Algunos traducen «masa», otros «populacho» o «advenedizos». Aparentemente este grupo del campamento actúa como agitador social para sublevar a todo el pueblo y demostrar que las condiciones de vida bajo la esclavitud egipcia eran mejores que las de ahora. En el v. 5 el verbo *no'jal* denota que la provisión de comida en Egipto era incesante. Es notable el descontento creciente del pueblo. La sucesión de protestas populares irá girando sobre la misma temática: fastidio y rechazo de la provisión de Yahvé en el desierto.

*Moisés intercede a favor del pueblo
(11,10-15)*

Por su reacción, sabemos que Moisés está dispuesto a pelear hasta las últimas consecuencias. Hablar así a Yahvé es incursionar en terreno peligroso. La escena es emocionante. Para describirla, el autor emplea la misma expresión que acuñó para representar la unánime obediencia del pueblo cuando se llevó a cabo el censo y se fijó la disposición de las tribus en el campamento: *le'mishpejotav* («por familias»). Moisés no puede hacer lo que Yahvé sí puede, es decir, obrar milagrosamente para satisfacer las necesidades materiales de Israel. Esta impotencia lo deprime, lo deja agotado y hasta le quita el deseo de seguir viviendo. El texto hebreo dice literalmente al final del v. 10: «a los ojos de Moisés eso estaba mal (*ra'*)», pero el texto, muy sugestivamente, no nos aclara qué estaba mal a los ojos de Moisés: ¿la actitud del pueblo o la de Yahvé? En el v. 1, Yahvé oye la amarga queja del pueblo y se desata su ira; ahora es Moisés quien oye el lamento del pueblo, que lo desmoraliza y hace que se defina como un sirviente totalmente desvalido. Expresiones de Moisés como el *heanojî* («¿acaso yo?») del v. 12 refuerzan el uso de la primera persona del singular, como si quisiera decir: «yo no soy el padre de este pueblo, tú lo eres». En cambio, él habla en tercera persona de «este» pueblo y de lo que Yahvé le prometió a «sus» padres, como dando a entender que está decidido a tomar distancia de los israelitas. Las imágenes femeninas que ilustran el diálogo son otro ingrediente de este sugestivo pasaje, que abre el panorama a una reflexión acerca de Dios más allá de las categorías de género masculino y femenino.

Yahvé responde (11,16-23)

Ante el reclamo de Moisés y la declaración de su impotencia, Yahvé ordena que se forme un equipo de setenta jefes del pueblo. El número setenta tiene una historia significativa en la Biblia hebrea (Éx 24,1), pero en este caso podemos conformarnos con aceptar que el narrador se refiere a una cantidad importante de personas. También es digno de nota el simbolismo espacial que aparece en la frase del v. 17: «yo bajaré hasta ellos...». Así se pone de manifiesto que Yahvé, aunque conversa con Moisés, tiene que bajar del cielo a la tierra. Es decir, la teofanía tiene su origen en una esfera trascendente. La acción de Dios consiste en repartir la *ruaj* («espíritu», «soplo» o «viento») que está en Moisés con los setenta jefes que le ayudarán a sobrellevar el peso de la tarea de gobernar al pueblo.

Esta sección termina en una especie de clima desafiante que tiene ribetes de gesta. Yahvé está decidido a escarmentar al pueblo que ha llegado hasta el extremo límite de calificar su estadía en Egipto como una experiencia grata (v. 18). Pero también promete desatar la fuerza de su brazo para dar al pueblo comida abundante. Sin embargo, el v. 18 introduce un lenguaje que aterra por su desconcertante ironía: «Purifíquense para mañana, y comerán carne». La purificación era un acto preparatorio para el ofrecimiento de un sacrificio. Pero ¿quién sería la víctima sacrificada? ¿Israel mismo?

Los ancianos reciben el espíritu (11,24-30)

A pesar de la tensión del diálogo entre Moisés y Yahvé, el profeta sale a comunicar la directiva divina al pueblo. Todo sucede como el Señor le había dicho: los jefes, en estado de éxtasis, empezaron a profetizar. Este informe repite la directiva divina, pero no es ocioso. Queda claro, en efecto, que por medio de aquella manifestación profético-extática Yahvé corrobora la elección de los jefes.

No se sabe bien por qué Eldad y Medad no concurren junto con los otros jefes, aunque también ellos estaban inscritos. Pero Moisés reprende a Josué por su pedido de hacer callar a estos hombres, y todo da a entender que él describe el ejercicio de carisma profético como un ideal para todo el pueblo: ¡Ojalá todos fueran profetas en el pueblo de Yahvé, porque él les infunde su espíritu! (v. 29).

Las codornices (11,31-35)

Dios usa el mismo agente divino para responder a Moisés y al pueblo. En el primer caso, el espíritu es compartido por todos los que

ejercerán el liderazgo junto con Moisés; en el segundo, el espíritu trae la carne prometida (las codornices). La desgracia es representada literariamente en el v. 31b por la distinción topográfica: «los alrededores del campamento», delimitando la zona santificada por la presencia de Yahvé (dentro), y la zona profana (fuera). La conclusión es que no se trata de una bendición sino de una maldición.

No se menciona la instancia fáctica del castigo, pero adquiere forma de plaga. Cuando todavía estaban con la comida en la boca, el Señor los aflige con una enorme mortandad. Irónicamente, los recuerdos que formaban parte de la experiencia del pueblo en Egipto se hacen realidad para ellos en el desierto. Pareciera que el narrador juega con el sentido de las expresiones: ellos querían más de lo que tenían en Egipto, y ahora terminan saboreando la tragedia de la aflicción que Yahvé es capaz de provocar. *Quibrot Hataavá* permanece en la memoria colectiva, no tanto como una estancia en la marcha hacia la Tierra prometida, sino como un lugar de diezmación y entierro de una gran parte del pueblo.

Miriam y Aarón se quejan (12,1-3)

Aquí se suscita una murmuración en contra de Moisés, que nos invita a leer en este capítulo la continuación de un malestar que se inicia en lo popular y que se desplaza desde la periferia hacia el centro. Moisés representa la presencia divina y en él se sintetizan la sumisión y la obediencia de la criatura a su Dios. Criticar a Moisés es atentar directamente contra Yahvé y contra su proyecto liberador. Tanto el narrador como Yahvé reaccionan inmediatamente a favor de Moisés. Aarón y Miriam son puestos en ridículo, aunque inexplicablemente el castigo recae solo sobre la mujer. En este incidente no hay ninguna muerte, pero el pueblo no puede reanudar la marcha hasta tanto Miriam, una de sus jefes, pueda reintegrarse al campamento.

Aunque la tarea de Aarón en el liderazgo del pueblo es más reconocida que la de Miriam, ella es también un personaje relevante en tiempos del éxodo y de la marcha por el desierto. Además de ser hermana de Moisés y Aarón, ella es presentada como una líder del pueblo (Miq 6,4), profetisa (Éx 15,20-23), cantora y guía de la acción litúrgica (Éx 15,20-21), a la vez que fue la que le salvó la vida a su hermano Moisés cuando era un recién nacido (Éx 2,1-10).

Los textos bíblicos no aportan muchos datos sobre la vida conyugal de Moisés. Se narra, por ejemplo, que él se casó con Sipora, una madianita (Éx 2,15-22). Por otra parte, *Cus* es el nombre que la Biblia hebrea da a Etiopía. Pero también puede referirse a Cushán, una

región situada al norte de Arabia, es decir, en las cercanías de Madián (Hab 3,7). Si este es el caso, la mujer cusita no sería otra que Sipora. De todas maneras, el relato hace que el lector se pregunte si era ella el verdadero motivo de las murmuraciones de Miriam y Aarón.

Moisés, hombre de confianza de Yahvé (12,4-9)

Hay cierta ironía en las palabras del Señor a Aarón y Miriam: «Escuchen bien mis palabras». Ellos habían planteado la pregunta retórica: «¿No ha hablado también el Señor por medio de nosotros?» Lo que sigue ahora es una composición poética de cierta complejidad. Algunos comentaristas introducen un cambio en el texto masorético y descubren en la estructura del poema una *inclusio* que destaca en el centro la confianza obtenida por Moisés a los ojos de Yahvé. La estructura quíastica sería la siguiente:

- a cuando aparece entre ustedes un profeta
- b yo me revelo a él en una visión
- c le hablo en un sueño
- d no sucede así con mi servidor Moisés
- d' él es mi hombre de confianza en toda mi casa
- c' yo hablo con él cara a cara
- b' claramente, no con enigmas
- a' y él contempla la figura del Señor

La escena final de este encuentro deja resonando en oídos de los presentes la respuesta de Yahvé. Para responder a la pregunta retórica de Aarón y Miriam, el Señor también se vale de una pregunta retórica: «¿Por qué ustedes se han atrevido entonces a hablar contra mi servidor Moisés?» Si en el v. 2 la expresión «el Señor oyó» implica enojo, en el v. 9 «el Señor se alejó» implica un castigo.

Miriam es castigada (12,10-16)

La primera pregunta que se plantea es por qué el castigo recae sobre la mujer y el varón queda impune. Para explicar este hecho, algunos autores modernos han apelado a razones literarias, de género y teológicas. En el v. 1, la expresión hebrea *wa-tedabber* («y ella dijo», en femenino singular) parece indicar que Miriam fue la instigadora de la murmuración. Además, su nombre es mencionado antes que el de Aarón, lo cual podría ser un signo de su papel prominente. Otros comentaristas ven en la queja una muestra de racismo, debido a que la mujer cusita era de piel oscura. Según otros, en cambio, la tradición que ha preservado estos textos no habría podido soportar la total descalificación del sumo sacerdote Aarón, presentándolo como castigado con la lepra. De hecho, aun en el episodio del becerro de oro (Éx 32) se descubre la intención de proteger la

integridad de Aarón, no ocultando sus debilidades sino declarándolo libre del ejemplar castigo divino. De todas maneras, la cuestión del castigo unipersonal no ha encontrado una respuesta concluyente.

Esta reacción divina provoca profundos cambios en el estado y la función de Aarón y Miriam. El relato muestra cómo Aarón, en su condición de sacerdote, verifica con un examen visual la lepra de Miriam, mientras que en su condición de profeta apela desesperadamente a Moisés para que interceda ante Yahvé. Obviamente, Miriam queda confinada fuera de la comunidad, y esta decide no proseguir el camino de la liberación a causa de las rebeliones.

Exploración de Canaán (13,1-24)

Los caps. 13 y 14 relatan el primer contacto de los israelitas con la tierra de Canaán. El narrador ha preparado cuidadosamente al lector para este momento; ha logrado crear una esperanza de cambio, o al menos una variantes en el modo como los israelitas sobrellevan las consecuencias del éxodo. La importancia del evento se explicita en una lista que identifica, a modo de genealogía, a cada tribu y su jefe. Esta lista se conecta con los caps. 1 y 26, que contienen los dos censos de Israel, los cuales, a su vez, dividen literaria y teológicamente el libro de los Nm (ver Introducción a este comentario).

Estamos ante un momento definitorio para la historia del pueblo de Israel. Las opciones parecen ser dos: avanzar hacia la nueva vida en la nueva tierra o volverse a Egipto, con el riesgo de perecer en la marcha. Según como se desarrollan los hechos, se percibe una tensión entre las exigencias de la alianza sinaítica y las promesas de Yahvé a Israel, que remiten al *jé-sed* o «amor leal» de Dios). Las exigencias de la alianza aseguran que Israel poseerá la tierra solamente cuando reconozca y experimente que es una posesión del Señor. No menos significativo es el movimiento subyacente en el relato, que evoca las promesas hechas a los Patriarcas (cf. Gn 13,17): el narrador deja entrever que «la Tierra prometida a tus padres» es una especie de *leit motiv* que permite a Yahvé condescender con los israelitas. Ahora sí, la dinámica en la relación Yahvé/Israel se enfrenta a instancias decisivas y permanentes.

Desde el desierto de Parán, Moisés envía a doce jefes de tribu para explorar el territorio de Canaán y sus adyacencias. La empresa es corporativa: se moviliza a todo el liderazgo, siempre desde un excluyente protagonismo de Moisés. Aunque todo hace suponer que el respaldo dado a Moisés por Yahvé se convertirá en un tema permanente, algunas notas incidentales del redactor despiertan nuestra curiosidad. El episodio de los doce espías, que

más que a recorrer fueron a proclamar simbólicamente la posesión de la tierra, es uno de los más elaborados del libro de los Nm. Ningún detalle queda librado al azar. Hay mucho diálogo, suspenso, ironía y dramatismo.

Ante todo debemos notar que en esta sección se han conjugado por lo menos dos tradiciones literarias distintas. Al redactor no le interesa demasiado explicar estas voces disímiles; su interés más evidente es el intento de compatibilizar las fuentes. Otros cuerpos literarios, como el Éxodo y Josué, hacen distintos esfuerzos para señalar las diferencias además de armonizarlas. Nuestro narrador, en cambio, se conforma con reunir materiales que representan temas teológicos importantes para su obra. Es útil, por ejemplo, seguir aquí dos ejes de lectura: el generacional y el geográfico. En lo que respecta al primero, si comparamos los nombres de los representantes de las doce tribus que aparecen en esta lista, vemos que no son los mismos que en 1,5-16. La razón puede tener que ver exclusivamente con lo físico: la exigencia de una aventura de reconocimiento tipo «asalto» era algo reservado a personas jóvenes. O podría ser también que el relato reproduce resúmenes de una tradición en la que Caleb (un jefe de la tribu de Judá) cobra cierta relevancia protagónica (Nm 13,30 y 14,24), de acuerdo con un material que pareciera estar ligado a fuentes históricas que aparecen en los libros de Josué y Jueces (Jos 14,6-15; 15,13-19; Jue 1,10-15). Una tradición diferente, y posterior, habría añadido la figura de Josué, un jefe de la tribu de Efraín, cuyo nombre original era Oseas. Este no solo acompañará a Caleb en la lista de aquellos que permanecieron fieles al Señor, sino que se convertirá en el sucesor de Moisés. En lo referente al aspecto geográfico, también las divergencias han sido armonizadas por nuestro autor sin mayor detenimiento. Si la primera tradición habla de una exitosa incursión de los israelitas en cierta región del sur de Canaán, bajo el liderazgo carismático de Caleb, en el texto que leemos hoy el evento ha sido enmarcado en una historia que habla de un considerable fracaso.

El informe de los espías (13,25-33)

El temor por la integridad física de los jefes de las tribus se disipa cuando todos regresan sanos y salvos. El informe de los espías representa la disyuntiva que se plantea en el campamento de manera permanente. Unos dicen que «sí se puede»; otros, en realidad la mayoría, dicen «no se puede». Es interesante notar que los espías que se niegan a incursionar en la tierra desvirtúan el valor de la empresa, aduciendo una imposibilidad en lo humano y en lo transhumano. El enemigo humano son los «anaquitas»; el uso de *we-gam* («y también»), además del orden de las palabras en la

oración señalan a este pueblo de gigantes como un objeto de horror, a fin de sembrar el temor entre los isaelitas. El enemigo transhumano es la misma tierra o hábitat en el ámbito subterráneo. La tierra que Yahvé ha prometido e intenta entregar a los israelitas «se traga a sus propios habitantes». Estas palabras, dichas por los espías, son complementadas por una nota parentética del narrador, que los presenta como calumniadores.

Los espías se atreven incluso a presumir la reacción de los propios anaquitas: «nos deben ver como langostas». Esta expresión no es caprichosa: remite al evento del éxodo de Egipto y puede ser asociado a la tradición profética que atribuye a Yahvé, el supremo Creador, el poder de ver a la humanidad como langostas (Is 40,22). Por otro lado, la riqueza de la metáfora se nutre con los recuerdos que podría traer aparejados la palabra *nefilim* («gigantes»), que aparece ya en Gn 6,4 como preludio de destrucción. El capítulo se cierra con un vehemente debate entre el pueblo y sus jefes.

Israel se rebela (14,1-9)

En esta segunda parte del relato de la incursión de Israel en la tierra de Canaán, la declaración del v. 4: *¡Elijamos un jefe y volvamos a Egipto!* parece disipar toda esperanza. La queja se convierte en protesta y el pueblo hace explícita su elección. Aquí son reelaborados algunos temas teológicos importantes, por ejemplo, el desequilibrio entre obediencia y desobediencia (es decir, algo que el narrador impuso como un *leit motiv* en varios de los primeros capítulos y que pone a prueba el carácter de Dios). De hecho, la indignación de Yahvé es muy grande: él se muestra dispuesto a obrar en consecuencia, pero su determinación cede a la petición de Moisés. Después de la liberación, Egipto debería quedar fuera de los límites de la realidad en la que conviven Israel y Yahvé. Pero el pueblo insiste en transgredir esos límites geográficos y culturales (querer permanecer en la alianza sin la dirección de Yahvé es un contrasentido).

La mano del redactor es perceptible al introducir alguna preocupación expresada en imágenes de conquista y exilio (v. 3). Pero en otro nivel de lectura la actitud del pueblo parecería vislumbrar solo dos opciones: o permanecer en el desierto o volver a la esclavitud. Es como si el mensaje de la tierra nueva no hubiera despertado en los israelitas ningún tipo de incentivo.

Con evidente maestría, el compilador entrelaza, en la sección que va del cap. 11 al 14, elementos historiográficos con hechos y palabras constitutivos de la vida de Israel en la Tierra prometida. Porque, en definitiva, la posibilidad de un final anunciado debe llevar aparejado un

mensaje de nuevo comienzo: el desierto no es el último lugar de permanencia de Israel, ni le corresponde al pueblo pronunciar la última palabra. En otros términos, el relato tiene un sesgo revisionista: mira los hechos desde algún sitio en que los hechos, o gran parte de ellos, ya han sido consumados. Podemos decir, entonces, que estos capítulos narran los preparativos para la entrada de Israel en la tierra que Yahvé prometió a los Patriarcas.

El dramatismo de los primeros cuatro versículos es suficientemente estremecedor como para hacernos dar cuenta de la magnitud del rechazo. A la manera de un flash fílmico, Israel echa por tierra toda la historia reciente de su liberación y su aventura de convivir con Yahvé. La imagen es la de un pueblo desolado por la guerra: fuertes gritos, llanto comunitario, protestas, deseos de muerte, terror a la espada, al exilio. Todo esto unido a un intento inútil de volver la historia atrás y el rechazo de su Dios. Completando el cuadro están Moisés y Aarón, postrados con el rostro en tierra delante de toda la comunidad. Caer con el rostro en tierra –en el AT– es señal de alabanza y estupor (Gn 17,3; Lv 9,24). En cambio, en Nm anticipa generalmente un acto de juicio seguido de calamidad (16,4, 22,45; 20,6; etc.).

La ira de Yahvé (14,10-38)

Esta sección exhibe un cuidadoso trabajo de amalgamamiento de distintas tradiciones, especialmente las vinculadas a Caleb y Josué. En la estructura del relato se distinguen claramente tres secciones. En la primera, Yahvé responde lleno de indignación (vv. 10-12). En la segunda, habla solamente Moisés y su discurso es una oración intercesora a favor del pueblo (vv. 13-19). La tercera parte reproduce la sentencia, que incluye el perdón (vv. 20-38). Veamos con más detalle cada una de ellas.

En el v. 12 Yahvé enuncia su propósito de desheredar a Israel. Por una cuestión de proximidad en la línea histórica narrativa, esto evoca directamente el incidente del becerro de oro en Éx 32,10. También allí Yahvé está decidido a exterminar a esta generación de israelitas y a comenzar un proyecto nuevo con y a partir de Moisés. Indirectamente, aunque no menos importante, hay también una alusión a las promesas hechas a los Patriarcas (Gn 12,2; 18,18; 46,3). En la oración intercesora de Moisés se percibe la capacidad del autor para encuadrar estos elementos teológicos en el marco de una tensión casi mayor que todo lo leído hasta aquí. ¿Qué hará Yahvé en esta segunda oportunidad? ¿Acaso tiene derecho a aniquilar a este Israel? La oración de Moisés es contenida por una *inclusio* formada por la palabra «Egipto», que aparece en los vv. 13 y 19. La correspondencia con el episodio del becerro de oro continúa. ¡Es

imposible soslayar el impacto que produce el hecho de devolver a Yahvé sus propias palabras, esta vez usadas para persuadirlo a reconsiderar sus intenciones! (vv. 17-18) Los temas aludidos en pocas líneas son muy importantes desde el punto de vista narrativo: el carácter de Yahvé, la rehabilitación que provoca su *jésed* (término que aparece en los vv. 18 y 19), la infidelidad, la presente generación y su descendencia, los límites, etc. En la tercera sección, se vuelven a notar claramente las distintas tradiciones puestas casi a la par. En los vv. 20-25, Yahvé habla a Moisés de aniquilar a quienes lo han puesto a prueba desde la liberación de Egipto. Solo Caleb es reconocido como siervo fiel. De todas maneras, Dios propone que el pueblo se mueva hacia el desierto por el camino del mar Rojo. En los vv. 26-38 Yahvé retoma la palabra y el modelo de discurso es el profético. El oráculo es específico: todos los inscritos en el primer censo –que eran los de edad para la guerra– yacerán sin vida en el desierto. Como salvedad se indica que Caleb y Josué son eximidos del castigo debido a su fidelidad. Irónicamente, Yahvé ejecutará lo que el pueblo injustamente lo culpó de querer provocarles: «traernos al desierto a morir».

Revés militar (14,39-45)

Israel no entiende la dinámica de la disciplina de Yahvé. Ni siquiera percibe su propia condición. Es una comunidad quebrada, desorientada y totalmente en crisis. Todavía no puede asociar la posesión de la tierra con la fidelidad a la alianza, minimiza el error y piensa que la conquista de Canaán es una cuestión que está al alcance de la mano. El juego visual que propone el relato lo ilustra bien: los israelitas subieron sin la bendición de la presencia divina; los amalecitas bajaron y los fueron exterminando hasta Jormá (que probablemente significa «destrucción»).

El cuadro de Israel presentado por Nm desde el comienzo se ha ido desdibujando hasta llegar a este punto: una presencia divina elusiva y un pueblo presumido que se encamina hacia el exterminio. Pero, retomando las expresiones introductorias a este capítulo, la última palabra no será la destrucción: el proyecto de vida en la Tierra prometida todavía está en pie, y el libro continúa en el capítulo siguiente evocando la ordenanza de Yahvé: «cuando entren en la tierra que yo les daré...» (15,2).

Acercas de los sacrificios (15,1-16)

Nm 15 es una clara interrupción del relato anterior. Las opiniones de los intérpretes contemporáneos varían cuando se trata de establecer la conexión de esta miscelánea de leyes

y ordenanzas con el material anterior y el inmediatamente posterior. Los extremos van desde una ausencia total de relación entre los textos hasta una identificación exagerada de cada elemento con el resto del libro. Preferimos optar por un camino intermedio: hay ciertos paralelos con la historia ya narrada y el anticipo de una relación en la Tierra prometida, pero teniendo bien presente que el redactor final ha decidido incluir en un mismo texto diferentes tradiciones.

En esta primera sección merecen ser comentados tres elementos. El primero y más obvio es la anticipación de la entrada y la estadía en la tierra que Yahvé dará a Israel. El hecho de retomar el código legal y ritual destinado a ser cumplido por las generaciones presentes y futuras habla por sí mismo de futuro. Algunos elementos del sacrificio, como las oblaciones de harina o las libaciones con vino, ponen de manifiesto condiciones propias de una vida sedentaria.

El segundo elemento que llama la atención es la mención del sacrificio para «cumplir un voto o como sacrificio de comunión». Esta disposición pone al pueblo dentro de cierta estructura social, con asignaciones cultuales de por medio. Además, se toma en cuenta la ubicación de las tribus en el campamento, tal como la como hemos visto anteriormente en los gráficos, pero vista ahora desde las relaciones interpersonales.

El tercer elemento es el énfasis que recae sobre el *ger* («extranjero»). La presencia del extranjero se incluye en estas disposiciones sobre los sacrificios en la Tierra prometida. Es importante el contraste entre el relato de los espías y la inclusión del extranjero sin la connotación de enemigo o de alguien destinado a ser aniquilado. Por lo tanto, la disposición es niveladora: «un mismo ritual y una misma ordenanza estarán en vigencia para ustedes y para los extranjeros que residan entre ustedes» (v. 16).

El pan de Canaán (15,17-21)

Esta breve mención «del pan de la tierra en la que yo los haré entrar» implica un estilo de vida sedentaria y agrícola. Los primeros frutos de esa tierra serán para el Señor; las primicias de la harina, que representan la bendición de la tierra, serán dedicadas a Yahvé a través de las generaciones. La evocación puede ser útil; este no es el pan del éxodo, es la torta festiva de Canaán.

Pecados cometidos inadvertidamente (15,22-31)

Las ordenanzas funcionan aquí como un paliativo del descuido propio de la rutina o del

cambio generacional en el cumplimiento o no de algún mandamiento. La ordenanza abarca desde la falta individual hasta la comunitaria, y desde el israelita hasta el extranjero que vive entre ellos. Se puede decir que es una regulación muy «humana». Pero la advertencia también tiene en cuenta a quien o quienes cometen una transgresión deliberadamente. Cuando se comete una acción deliberada, no hay remisión de culpa posible y se ordena la expulsión del campamento. En el texto hebreo del v. 30 el nombre divino *yhwh* ocupa una posición enfática. Es decir, el Señor mismo es el sujeto de la afrenta.

Violación del sábado (15,32-36)

El análisis de este incidente obliga a compararlo con textos del Éxodo y el Levítico. En Lv 24,10-14,23 se narra la historia de dos hombres que se pelean y uno de ellos pronuncia una blasfemia. Por este motivo, se pone al blasfemo bajo custodia hasta que Dios decida la forma y la ejecución del castigo. Como en nuestra historia, la respuesta manda que la orden de apedrear al ofensor sea aplicada por toda la comunidad. Por tanto, la historia y su estructura corresponden a una estrategia legal conocida en Israel.

Por otra parte, algunas preguntas quedan en suspenso. Es un hecho, en efecto, que trabajar en día sábado estaba prohibido en el Decálogo (Éx 20,10), y que Éx 31,14 prescribe la pena de muerte para los que no observan el sábado. En Éx 35,2-3 se especifica incluso que encender fuego se considera un trabajo, y por lo tanto una violación del día de reposo. ¿Por qué entonces los jefes no sabían qué hacer ante esta situación? ¿No sabían si había violación del sábado o no? ¿Desconocían la forma y el tiempo del castigo? Además, Yahvé no explica la Ley, sino que solamente dicta la sentencia. Aparentemente la falta existió y era condenable, pero la penalización era en parte desconocida. De esto se puede concluir la importancia que se atribuía a la observancia del sábado en la Tierra prometida, clave de la vida religiosa y civil.

La vestimenta tradicional judía (15,37-41)

La instrucción ordena ahora poner en los flecos un cordón púrpura. Esta señal les serviría como recordatorio de los mandamientos del Señor. Es una ayuda visual, muy útil para la oración, que llevan aún hoy los judíos ortodoxos. El capítulo concluye con una fórmula solemne, apropiada para esta sección. Es la fórmula preferida para confirmar las condiciones de la alianza: «Yo soy el Señor que los hice salir de Egipto para ser su Dios. Yo soy el

Señor, su Dios.» Este final es pertinente, porque todo el capítulo es un intento de recrear una atmósfera de orden, obediencia y solemnidad. Todos los actores –Yahvé, Moisés, el sacerdocio, el pueblo, los extranjeros– intentan retomar sus funciones y sus relaciones en la comunidad.

La rebelión de Coré (16,1-35)

Al leer Nm 16 entendemos mejor el porqué del cap. 15 y su aparente falta de conexión con el relato precedente y el posterior. Como ya hemos indicado, esa miscelánea de leyes apunta hacia el futuro. A ningún pueblo que esté a punto de perecer le interesaría preservar sus leyes. Pero Israel tiene un futuro y Yahvé ha hecho prevalecer su palabra: a pesar de las infidelidades del pueblo, algunos llegarán a ver la Tierra prometida.

Lamentablemente, en este capítulo nos encontramos con un nuevo caso de rebelión. El relato nos ayuda a comprender el alcance del levantamiento contra Moisés y en última instancia contra los designios de Yahvé para gobernar al pueblo. En esta sección se relatan dos revueltas. Una ocupa 16,1-35 y es la rebelión encabezada por el levita Coré y sus tres amigos de la tribu de Rubén. La segunda se narra en 17,1-15 y es lo que llamaríamos un levantamiento popular.

Cuando Coré, Datán, Abirón y On con los doscientos cincuenta israelitas deciden amotinarse contra Moisés y Aarón, repiten las mismas palabras dichas por Yahvé y registradas unas líneas más arriba en el texto. Ellos protestan contra el liderazgo de Moisés y el de Aarón como jefe de los levitas, diciendo: «Toda la comunidad (*qahal*) es sagrada, y el Señor está en medio de ella. ¡Ustedes se han excedido en sus atribuciones!» (v. 3). Es decir, apelan a la sacralidad de la comunidad para pretender que a Moisés y Aarón no les corresponden las funciones que se atribuyen. El lenguaje usado por el narrador es clave para comprender sus pretensiones. Hay cierta ironía en el uso de *qahal* («asamblea») en el v. 3 y de *edah* («la asamblea cúllica de Israel») en el v. 5. El narrador trata de persuadir al lector para que lea en la actitud de Coré y de sus compañeros el deseo de crear un Israel alternativo. Si bien Coré y sus tres amigos, más los doscientos cincuenta líderes, no son toda la asamblea, el relato muestra que efectivamente la revuelta fue multitudinaria.

La respuesta de Moisés es igualmente interesante. Al oír las quejas de este grupo, y luego de mostrar señales de congoja, Moisés desafia a Coré a delegar en Yahvé la elección de su siervo. La señal será el incensario de quien sea elegido y consagrado. Pero les advierte, devolviéndoles sus propias palabras: «¡Ustedes,

hijos de Leví, se han excedido en sus atribuciones!» (v. 7). «¿No les basta que el Señor los haya separado de toda la comunidad de Israel y los haya acercado a él para prestar servicio en la Morada del Señor y para estar como ministros al frente de la comunidad?» (v. 9)

La negativa de Datán y Abirón a la convocatoria de Moisés se expresa con un «¡No subiremos!» (vv. 12,14). Esta negativa anticipa en alguna medida el desenlace de la historia. El autor especula con la ambigüedad de la doble significación: no subirán a la presencia de Moisés o quizás no subirán a la Tierra prometida. La ironía roza la blasfemia cuando estos levitas pretenden que Moisés los ha sacado de una tierra que mana leche y miel (Egipto) para llevarlos a un lugar de muerte y sequedad (v. 12). En el v. 13 parecen retrucar fanfarronamente a Moisés con su misma expresión en el v. 9: «¿No te basta...?» Después de desprestigiar las cualidades de la tierra, reiteran su negativa: «¡No subiremos!» (v. 15).

Moisés convoca a Coré y a los suyos para ir a la Morada a recibir el oráculo de Yahvé, pero Coré, por su parte, convoca a toda la asamblea de los israelitas (v. 19). En el punto más alto de tensión aparece Yahvé desplegando su gloria. Yahvé deja entrever su deseo de aniquilar a toda la comunidad, pero es interceptado por el clamor intercesor de Moisés y Aarón, y el relato gana en emotividad cuando tanto Yahvé como la comunidad de Israel insisten en sus respectivas posturas. El veredicto sobre Coré y sus partidarios y familias es concluyente. La raíz *sph* («exterminar») es usada para describir la destrucción de Sodoma (Gn 18,23-24; 19,15 y 19). Como en otros momentos de la tormentosa relación de Yahvé con Israel, lo importante es rescatar la fuente y no la forma del castigo, especialmente en castigos ejemplares. Más que determinar la forma de la pena es preciso reconocer que el castigo viene de Dios como señal de aprobación de Moisés y Aarón. Los acontecimientos resultan conformes a la predicción de Moisés, y esto añade autoridad a su liderazgo.

Hay una segunda rebelión, esta vez popular, en reacción a los acontecimientos que pusieron fin a la revuelta de Coré. El relato está construido para exaltar la figura y la virtud de Aarón como sumo sacerdote. La aprobación de su oficio queda demostrada por la eficacia del rito de expiación, por la celeridad con que actuó Aarón siguiendo las directivas de Moisés, y por su seguridad al permanecer de pie, dividiendo los vivos de los muertos hasta que la plaga terminó. Catorce mil setecientos muertos se cobró esta rebelión. Definitivamente, tanto el pueblo como Yahvé habían llegado a una decisión que toleraba muy pocas mediaciones.

La serie de fracasos en la relación de Yahvé con su pueblo Israel cobra otra dimensión cuando prestamos atención a lo establecido en

el cap. 15. La exhortación era clara: se tiene consideración con la persona que peca inadvertidamente, «pero quien lo hace deliberadamente ultraja al Señor y será excluido de su pueblo» (15,30-31). En una sociedad donde el honor y la desgracia eran valores culturales paradigmáticos, la acción de restarle honor a Yahvé no quedaría impune. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el uso de flecos en las puntas de los mantos, atados con un cordón púrpura, ponía de manifiesto el llamamiento a ser un pueblo apartado para Dios.

La prueba de las doce varas (17,1-5)

Una demostración tan aleccionadora como lo ocurrido en el cap. 16, a pesar del estupor provocado por la indignación de Yahvé, necesita ahora de una nueva advertencia. En el capítulo anterior sufrieron las consecuencias personas de las tribus de Leví y Rubén, pero también las tribus en general, debido a la magnitud de la plaga. Aquí, la narrativa plantea la exclusividad de Aarón y su familia como cabeza de la tribu de Leví y en carácter de oficiales del sumo sacerdocio.

Para explicar la preeminencia de la familia de Aarón, el autor juega en esta leyenda con la doble significación del término hebreo *matteh*, que puede significar tanto «vara» como «tribu». La sucesión de las escenas intenta reproducir un ambiente más armonioso, que recuerda al ideal de los primeros tiempos en el campamento. Mencionemos algunos detalles del cuadro: el mandato de Yahvé es explícito pero sin apremios; Moisés es el receptor del mismo y lo transmite con un tono de seguridad; Aarón y los demás jefes patriarcales acatan el precepto y lo cumplen al pie de la letra; Yahvé preside, se manifiesta desde su Morada y convoca a la Carpa del Testimonio. Aunque su presencia es temible, accede a corresponder a la situación del pueblo.

A pesar de todo, se mantiene la amenaza que pesa sobre el pueblo terco y descontento. Es llamativo el término que usa el autor para describir la intención aleccionadora de esta prueba. La raíz hebrea *skk* («abatir, acallar, desvanecer») aparece solo tres veces en la Biblia hebrea. La primera de ellas en Gn 8,1, cuando Dios por medio de un fuerte viento hace que disminuyan las aguas del diluvio. El modo verbal utilizado parece indicar que Yahvé, de una vez por todas, va a tomar cartas en el asunto, evocando al mismo tiempo el caos postdiluviano para vincularlo a esta nueva situación.

La vara de Aarón (17,6-9)

En el lapso de un día, la vara de Aarón floreció y dio fruto. Esta señal fue vista por todo

el pueblo, de manera que cada uno tuvo la posibilidad de comprobar que esa era efectivamente la vara elegida por Yahvé. El suspenso aumenta cuando Moisés pone todas las varas delante del Arca del Testimonio, en el lugar santísimo. El simbolismo de las varas dentro de Carpa del Testimonio representa una realidad nueva: era imposible que las tribus entraran allí, pero ahora cada tribu descansaba simbólicamente en ese lugar santo. Al final, cada jefe de tribu identifica su vara y la recoge.

La vara como signo (17,10-13)

Cuando el Señor ordena a Moisés que vuelva a colocar la vara de Aarón delante del Arca del Testimonio, como señal para los israelitas, el pueblo estalla en un triple lamento (vv. 12-13). Así manifiestan abiertamente su temor y su pesimismo en cuanto a las posibilidades de convivencia con Yahvé. La prueba ha dejado en claro que solo la tribu de Leví y la familia de Aarón pueden estar en la presencia de Yahvé y no perecer. ¿Qué será de las demás tribus que estuvieron en la Carpa del Testimonio y no pudieron permanecer? ¿Morirán? Después de todo, la única vara que dio señales de vida fue la que floreció y dio fruto, las otras no. Es interesante notar en el v. 10 la expresión de Yahvé «hijos de rebelión» para caracterizar a los murmuradores, que aparece solo aquí en toda la Biblia hebrea.

Los discursos son contrastantes. Yahvé prescribe su Ley para que la muerte no prevalezca, mientras que los israelitas anticipan que no podrán sobrellevar sus propias prerrogativas. En otro nivel de lectura, este breve pasaje revela que la prueba de las varas quiere permanecer como una lección para la posteridad y no para la actual generación. Ante lo que debería considerarse el milagro del florecimiento de la vara de Aarón, el pueblo concluye en que no será posible conservar la vida y que la muerte de casi todos es inevitable. Se trata sin duda de un hábil recurso literario del autor, que pone en boca del pueblo su propio desenlace.

Deberes de los sacerdotes y levitas (18,1-7)

En esta sección se presentan ejemplos y especificaciones de las responsabilidades de los sacerdotes y levitas. En cierto modo, aquí se recuperan materiales ya trabajados en capítulos anteriores, especialmente en Nm 8. La cuestión fundamental gira en torno a distinguir entre la exclusividad de los sacerdotes para tener contacto con el altar o los utensilios del Santuario y la función propia de los levitas, es decir, asistir a los sacerdotes evitando todo tipo de contacto con los objetos sagrados. Ambos grupos, sacerdotes y levitas, son pre-

sentados a Israel como provisión de Yahvé, a fin de que la muerte súbita no se convierta otra vez en un flagelo para la comunidad.

Este capítulo sirve como una nueva bisagra que divide una sección narrativa de una prescriptiva antes de retomar la línea temporal de la historia. Lo que en el cap. 16 se vivió como una experiencia terrible (la usurpación del altar de las ofrendas) conmocionó al pueblo y puso entre paréntesis la comprensión del sistema de los sacrificios y ofrendas que demanda Yahvé. El cap. 17, con la prueba de las varas, concluye con la aceptación y el establecimiento de la familia de Aarón como linaje sacerdotal, y no con un rechazo o ajusticiamiento. Ahora, en el cap. 18, se subrayan didácticamente las responsabilidades y obligaciones mutuas entre Yahvé, los sacerdotes, los levitas y la comunidad de los israelitas.

«El Señor dijo a Aarón» es una frase inusual, que prolonga la línea iniciada en la leyenda de las varas: Aarón ocupa un lugar de preeminencia en la comunidad. En total son tres los discursos dirigidos a Aarón en este capítulo (vv. 1.8.20). Salvo en una ocasión (Lv 10,8), Yahvé siempre le habla a Aarón a través de Moisés. En este primer discurso, Yahvé confirma el llamamiento a la familia aaronita en particular, y a la tribu de los levitas en general, para el servicio de la Carpa del Encuentro. Ellos serán una especie de escudo protector para el pueblo, un instrumento de preservación pero también de disciplina. Los sacerdotes y los levitas son convocados por Yahvé a una misión llena de privilegios, pero también de riesgos.

Uno de los riesgos sería la incapacidad para impedir a los extraños (*zar*) violar el espacio sagrado de la Morada (vv. 4-5). Al extraño no se le prohíbe acercarse a la Morada u ofrecer sacrificios, sino aproximarse a los sacerdotes mientras están realizando el oficio religioso. La seriedad de la convocatoria es reforzada literariamente por el discurso directo de Yahvé: «Yo elijo...» (v. 6). La inclusión y posición inicial del pronombre personal *'ani* («yo») acentúa la procedencia divina de este mandato.

Las ofrendas del pueblo (18,8-19)

El segundo discurso dirigido a Aarón se refiere al cuidado de las ofrendas. Estos versos enumeran brevemente los diferentes tipos de sacrificios e indican las partes de las víctimas reservadas a la divinidad y las destinadas a ser comidas por los sacerdotes.

El énfasis recae sobre el carácter sagrado del ritual. No solo los sacrificios en sí mismos son santos, sino también aquellos que están en condiciones de comerlos por encontrarse ritualmente limpios (vv. 10-11.19). Las prescripciones para no incurrir en desgracia por el

manejo indebido de estas ofrendas tratan de preservar la integridad del sacerdote. Lo que cuenta realmente no es el valor económico de las ofrendas, sino su carácter de dones sagrados ofrecidos por los israelitas. El v. 9 presenta una estructura quíastica en la que la idea central *kodesh hakkodashim* («las cosas santísimas») queda enmarcada por la referencia a las personas involucradas: Aarón y sus hijos.

Esto último se desprende también de la expresión que aparece al final del resumen: «Esta será una alianza de sal», dice Yahvé. La misma expresión aparece también en Lv 2,13 y en 2 Cr 13,15. La sal era el elemento más común en la antigüedad para preservar los alimentos. En razón de esta característica, la expresión «pacto de sal» designa metafóricamente una alianza inquebrantable.

Los derechos de los levitas (18,20-32)

Desde aquí hasta el final del capítulo, la atención pasa del sacerdocio a los levitas. Probablemente, en estos textos se intenta rehabilitar a ciertos personajes clave en la historia de la marcha por el desierto. Aarón, a causa de la murmuración contra Moisés (cap. 12), y los levitas, tan identificados con la revuelta de Coré (cap. 16). Que estos actores recibían nuevas asignaciones es sinónimo de verdadero perdón y de renovada confianza. Por otro lado, el estilo del texto nos permite sospechar que están escritas para audiencias y lectores futuros. Por ejemplo, la expresión: «este es un decreto válido para siempre, a lo largo de las generaciones».

La economía de palabras de esta sección también nos permite resumir los derechos de los levitas. Su paga son los diezmos (v. 21); ellos servirán en el santuario en lugar de los israelitas devotos (vv. 22.23a) y no tendrán una herencia en el territorio prometido para el pueblo de Israel (vv. 23b.24). Su herencia es Yahvé.

En el aspecto literario, esta sección contiene detalles que conviene subrayar. A partir del v. 25, Moisés es nuevamente el portavoz de Yahvé, lo cual indica que se vuelve al orden habitual en la comunicación entre el pueblo y el Señor. Esta última sección, vv. 25-32, no es una adaptación de disposiciones presentadas antes, sino que se trata de material nuevo. La entrega de los diezmos y el deber de los levitas de dar al Señor el diezmo de los diezmos no está sujeto a discusión. En realidad, ellos deben elegir no lo primero que reciben (o las primicias), sino lo mejor de lo mejor.

La conclusión del capítulo muestra que estas regulaciones responden a un orden establecido. Cumplirlo es hacer que ese orden se aplique en las distintas dimensiones de la vida, no solo en el ámbito cultural. No hacerlo o pervertir su práctica y aplicación es un pecado que lleva a la muerte.

La purificación por tocar un cadáver (19,1-22)

Resulta asombrosa la habilidad literaria de quienes recopilaron y redactaron el material incluido en el libro de los Nm. No solo debían construir un argumento capaz de mantener el interés y el suspenso en una lectura de corrido, sino que el texto debía permitir a los lectores, mediante llamadas internas y referencias textuales, descubrir nuevos sentidos en porciones menores del texto. Por eso, cuando se trata de narrar acontecimientos fuertes, los autores anticipan con frecuencia alguna información que ayuda al lector a apreciar las múltiples dimensiones de tal o cual evento. Aquí nos debe llamar la atención que se vuelva sobre el tema de la purificación a causa de la muerte. Más de una vez los israelitas dejaron entrever que la muerte, indefectiblemente, los alcanzaría a todos. ¿Hasta dónde será verdad esto? ¿De qué depende que ocurra o no? ¿De la observancia escrupulosa del pueblo o de una decisión de Yahvé?

Además de introducirnos sutilmente en los temas fuertes, el texto nos orienta contra sospechas infundadas. La expresión *juqqat hattorah* («instrucción» o «ley ritual»), que aparece en 19,2, sugiere que existen disposiciones y regulaciones establecidas para la vida en su integridad. A veces es necesaria una relectura de las mismas, otras veces se trata de nuevas ordenanzas; pero es según ellas –no según el comportamiento inestable de Israel o lo impredecible del carácter de Yahvé– que debemos evaluar las causas y los efectos, los actos y sus consecuencias. Por ejemplo, en el v. 12: «en el tercero y el séptimo día se purificará con el agua lustral y será puro; y si no se purifica el tercero y el séptimo día, no será puro».

El agua lustral (19,1-10)

Este pasaje tiene un sesgo evidentemente sacerdotal. La apreciación de los elementos y la disposición geográfica responde a la evaluación del sacerdote. Con respecto a los elementos, la denominación «vaca roja» podría estar relacionada con el tema de la sangre más que con el color del animal. La necesidad de que esté libre de defecto o imperfección es excluyente (v. 2). Eleazar, el hijo de Aarón, es el encargado de officiar el rito. Llama la atención que no se explique por qué es él y no el sumo sacerdote. Quizá se deba a una cuestión puramente generacional. Otra explicación es que los participantes en el rito de preparación de las cenizas quedan impuros por un tiempo (debido al contacto con un cadáver) y debía evitarse este contacto cuando se trataba del sumo sacerdote. En lo que respecta a la posición geográfica, el rito se practica en las afueras del campamento (v. 3). Desde allí el sacer-

dote hará siete aspersiones hacia la Carpa del Encuentro, presumiblemente en el centro del campamento, y luego la vaca será quemada completamente, hasta que solo queden las cenizas. Al fuego se le agregará un trozo de cedro, un ramillete de hisopo y una cinta púrpura roja, que se mezclarán con la ceniza. Quienes participan de esta preparación son sometidos a un período de impureza antes de volver a cumplir sus funciones.

El uso del agua lustral (19,11-22)

En esta sección el concepto de contaminación se describe como algo dinámico. Los seres cercanos y hasta el espacio físico se ven amenazados por el dinamismo de la impureza. La ordenanza se anticipa probablemente a la gran demanda de ritos de purificación en tiempos de guerra, debido al contacto de los soldados con los cadáveres (Nm 31,19-24). También revive el tema de la muerte en serie, que el pueblo experimentó en más de una ocasión. En tales circunstancias se sentía la urgente necesidad de mantener la Carpa del Encuentro pura de toda contaminación.

El rito de purificación en sí mismo no es complejo. Una persona ritualmente limpia mezcla en un recipiente, con agua no estancada, una porción de las cenizas. Luego, con un hisopo, rocía a las personas u objetos impuros. Esto mismo deberá repetirse el tercero y al séptimo días; luego tendrán que bañarse y lavar sus ropas, y así serán declarados limpios al anochecer del séptimo día. La exclusión del campamento es la pena que deberá soportar quien no se preste a pasar por el ritual de la purificación.

Insistir en la purificación de los cuerpos y los espacios contaminados por el contacto o la cercanía a un cadáver es importante para reconocer la coherencia interna del libro de los Nm. Especialmente este rito, que es simple en su ejecución, con cierta libertad porque lo pueden recibir israelitas y extranjeros, no necesariamente debe participar el sumo sacerdote, etc. Por tanto, este capítulo enseña que preservar la vida y la pureza del campamento, en vista de la contaminación por contacto con un cadáver, es una responsabilidad comunitaria. Así lo había determinado Yahvé en su instrucción, y aún hoy podemos afirmar que la preservación de la vida es una responsabilidad de la comunidad que cree en el Dios de la Biblia.

Muerte de Miriam y Aarón (20,1-29)

En 20,1 se retoma la línea narrativa iniciada en 12,16. Allí el campamento había seguido su marcha hasta el desierto de Parán, mientras que ahora arriban a Sin. Ya hemos notado

las diferencias geográficas y cronológicas que surgen cuando se comparan distintas tradiciones, especialmente si tomamos datos de Éx, Nm y Jos. Algunos autores han forzado demasiado estas diferencias, desacreditando así pasajes con valioso testimonio teológico, y por supuesto importantes para apreciar el mensaje de Nm. Sugerimos tener presente el recurso editorial de los compiladores bíblicos, quienes respetan, complementan y hasta permiten la convivencia entre dos o más tradiciones dentro de un mismo evento. Lo importante en este capítulo es que Israel se establece en el área noreste de la península del Sinaí, muy cerca de la tierra de Canaán.

En el desierto de Sin, Israel experimenta hechos trascendentes para su historia. A saber: la muerte de Miriam (v. 1), nuevas murmuraciones a causa de la escasez de agua (vv. 2-8), otra vez brota agua de una roca (vv. 9-13), el conflicto con Edom (vv. 14-21) y la muerte de Aarón (vv. 22-29). Este capítulo arroja un balance negativo para la comunidad en su marcha por el desierto. Cada episodio tiene un costo que causa un retroceso en la marcha. Las escenas, tal como se describen, retoman el ambiente de inestabilidad que ha prevalecido en este viaje. El informe evaluativo del autor bíblico lo explica bien: «estas son las aguas de Meribá –que significa “querella”– donde los israelitas promovieron una querella contra el Señor y con las que él manifestó (*afirmó*) su santidad» (v. 13). Es esta santidad muy particular de Yahvé lo que Israel no termina de integrar a su modelo social, y por eso padece.

Muerte de Miriam (20,1)

El informe sobre la muerte de Miriam es escueto, pero en tal economía de palabras están encerradas algunas claves de lectura importantes. La primera es la referencia a la comunidad, donde el autor usa la expresión *kol ha'edah*, literalmente «en un cuerpo». Esta expresión se repite en el v. 22, y aunque su significado no es del todo claro, podemos concluir que, a los ojos del narrador, Israel arriba a Cades con un sentimiento de unanimidad. Este detalle es importante para medir el alcance del accionar del pueblo. La mención del primer mes es equívoca, pues no es coherente con otros pasajes. La mayoría de los comentaristas modernos sugieren que se trataría del primer mes del año 41 luego de la salida de Egipto. En Nm 13,26 Cades es ubicado más al sur en el desierto de Parán.

Por último, en una sola sentencia se informa de la muerte de Miriam y de su entierro en Cades. A pesar de que el fallecimiento de Miriam no reciba ningún tipo de comentario, es significativo que esta sección narrativa comience con su deceso y continúe con el relato

de la muerte de Aarón y la sentencia de que Moisés tampoco llevará a Israel a la Tierra prometida. De Miriam no se dice que haya muerto fuera de la Tierra prometida a causa de su pecado y en su final permanece unida a sus hermanos con quienes comparte el destino de no acceder a la tierra.

El agua que brota de la roca (20,2-13)

Aparentemente, se trata de una reiteración de actos de insurrección por parte de los israelitas. Si leemos con más atención veremos detalles que el narrador pone de relieve sugiriendo que esta no es una rebelión más.

La expresión «¡Ojalá hubiéramos muerto cuando murieron nuestros hermanos delante del Señor!» (v. 3) es un eco del clamor de 17,27: «¡Vamos a morir! ¡Todos estamos perdidos!» Es probable que el autor quiera hilvanar estos dos acontecimientos. En ambos relatos el clamor parece tener su lógica. En el cap. 17, los israelitas interpretaron que, según la prueba de las varas, todos menos la tribu de Leví (lo que quedaba de ella luego de la rebelión de Coré), representada por Aarón, iban a desaparecer al no ser elegidos para estar en la Morada. En el contexto de la teofanía del Sinaí, haber estado delante del Señor sin ser aprobado se pagaba con la muerte. Aquí, el autor explícitamente observa que el pueblo no tenía agua. En el desierto agua es sinónimo de vida.

La queja intensifica su tenor reflexivo. En un sentido adopta un orden cronológico a la inversa: Coré (v. 3), desierto (v. 4), éxodo (v. 5). La escasez de agua afecta a la gente (v. 2), el ganado (v. 4), los sembrados (v. 5), y ¡ni siquiera hay agua para beber! (v. 5). Algunos autores modernos señalan que el uso de *qhl* («consejo», «asamblea») en el v. 2 puede ser irónico; el episodio, no obstante, realza la extremidad de la necesidad de todos.

Lo que sigue en la historia es misterioso. Moisés y Aarón reciben instrucciones de Yahvé de llevar a la comunidad ante una roca y mandarle a esta que entregue sus aguas. Leído así, se trata de una correspondencia de Yahvé a la necesidad del pueblo, y también del ganado. Si bien el v. 9 indica que Moisés obedecerá puntualmente las directivas divinas, este aprovecha la oportunidad para recriminar al pueblo. La ambigüedad de su pregunta: «¿podemos hacer que brote agua de esta roca para ustedes?» (v. 10), ha sido abordada desde distintas posturas por los comentaristas. Inmediatamente, Moisés no le habla a la roca sino que la golpea dos veces. Aunque es preferible que lo hiciera a la inversa, Moisés le habla a la comunidad y golpea la roca. Ninguna de las dos acciones era lo que Yahvé le había encomendado. Una vez más la descripción del narrador encierra una evaluación: «El agua bro-

tó abundantemente» (v. 11b). La expresión hebrea *mayim rabbim* («muchas aguas») puede indicar simplemente abundancia de agua, como en Nm 24,7; pero también puede referirse a la imagen de las aguas del caos, el abismo hostil para con Yahvé, como en 2 Sm 22,17; Sal 18,16; Is 17,13 y otros.

En los vv. 12-13 leemos palabras extremadamente conflictivas sin explicación ni conexión alguna con el resto. El Señor determina que ni Aarón ni Moisés entrarán a la Tierra prometida. ¿Por qué? El texto no lo responde. Es probable que el narrador omita un dato de la vida de Moisés que por alguna razón quiso preservar en el silencio. Se señala que ellos no tuvieron demasiada fe en Yahvé para permitir que el milagro ocurriera simplemente y tal como él lo había encomendado. Pero aún más llama la atención la reacción nula de Moisés ante esta prohibición, y leemos que siguió cumpliendo su función hasta el final. Asimismo Aarón, quien casi no tuvo participación en este evento, es castigado. Algunos autores señalan que su castigo, desproporcionado con su responsabilidad, recuerda el recibido por Miriam cuando murmuraron contra Moisés.

Conflicto con Edom (20,14-21)

La narrativa no descansa, ni tampoco Moisés. Envía mensajeros a Edom pidiendo se les conceda pasar por el país, situado al sur del mar Muerto. Es interesante que Moisés se presente como «hermano», probablemente apelando a la tradición que señala a Esaú, hermano de Jacob, como el ancestro de los edomitas (Gn 36,9). Las tratativas son diplomáticas. Ante la negativa y amenaza de Edom el pueblo debe hacer un rodeo.

Un elemento decisivo para el trabajo interpretativo del lector debe considerarse aquí. Israel, liderado por Moisés, se mueve sin confirmación de la palabra de Yahvé. Las artimañas son detectables, pero extrañamos la directiva divina. Algunos autores consideran que Moisés estaba firmemente decidido a terminar, con o sin Yahvé, la obra que había empezado muchos años antes. Lo cierto es que, al igual que la fallida experiencia de invadir Canaán sin consultar con Yahvé (Nm 14,38-45), la cual terminó en fracaso y castigo, ahora la comunidad se mueve hacia la tierra sin concordancia con la palabra revelada de Yahvé.

Muerte de Aarón (20,22-29)

Nuevamente la comunidad se mueve unánime hacia el monte Hor. El detalle ceremonial se enriquece con referencias geográficas, tan importantes porque se trata del lugar de entierro de personas principales de la comunidad.

La palabra de Yahvé es cumplida al pie de la letra, y se revoca la causa de su muerte anterior a la posesión de la tierra. Irónicamente Yahvé pone a la inversa las palabras de Moisés cuando los llamó rebeldes: «no entrará, ya que ustedes se rebelaron (*morim*) contra mis órdenes» (v. 24). A los ojos de Yahvé, los rebeldes fueron Moisés y Aarón, no el pueblo. Moisés desviste a su hermano de su ropaje sacerdotal y viste a Eleazar, hijo de Aarón. La escena ocurre sobre la cima del monte y lejos del alcance de la vista del pueblo. El pueblo llora la desaparición física de Aarón por treinta días.

Los paralelos con la muerte de Moisés son varios. Los dos mueren en la cima de una montaña y lejos del alcance visual de la gente; en ambos casos el lugar del sepulcro es anónimo y se los recuerda con treinta días de llanto. Pareciera que el autor propone un equilibrio entre la tarea sacerdotal y la profética.

Los líderes de la comunidad creyente de hoy tienen en este relato una fuerte advertencia. El privilegio de ser líder conlleva una tremenda responsabilidad delante de Yahvé. Las directivas de Yahvé no deben ser burladas ni trivializadas. Es por esto que dicha responsabilidad deberá ser ejercida con sumo respeto, reverencia y conciencia. El santo nombre de Yahvé no será manoseado.

La conquista de Jormá (21,1-3)

Nm 21 inaugura una serie de informes, siempre a los ojos de nuestro narrador, sobre la positiva campaña militar de Israel en tierra de Canaán. Es significativo que sea Jormá el lugar elegido para empezar la campaña militar: se trata del mismo lugar en que Israel sufrió su primera derrota importante (Nm 14,45). Asimismo, llama la atención que en esa ocasión el pueblo actuó sin apelar al liderazgo de Moisés y fue derrotado; esta vez, el pueblo tampoco consulta a su líder Moisés pero sí acude a Yahvé y sale airoso.

Aunque el capítulo informa sobre otras victorias de Israel, y quizá el número de ellas intenta subrayar el efecto positivo que debería producir en la comunidad, la tensión no se resuelve. El lector se entusiasma por encontrar en el texto una marcada confianza de Israel en Dios; lo cierto es que el pueblo persiste en su sospecha: ¿es para bien que Yahvé nos trajo a esta tierra y llegar a ser un pueblo? Una cosa es comprensible: desvíos y retrasos atentan contra el reinado de la paciencia. Para nuestra lectura es importante remarcar estos traspiés, porque Israel en última instancia advierte que sus líderes están en un mismo plano que ellos: en el desierto es muy difícil imaginar un camino. El problema entonces se dirige a la habilidad de Yahvé para moverse en prospectiva, los israelitas califican su provisión como «miserable».

La serpiente de bronce (21,4-9)

En un solo relato la tradición bíblica preserva múltiples imágenes y símbolos para elaborar un mensaje teológico. En primer lugar, este relato plantea que dejar atrás la etapa errante en el desierto para ingresar propiamente en la Tierra prometida no significa dejar atrás la rebelión constante. Esta falta de transformación en la comunidad es un detalle explicatorio del desenlace final de la generación del éxodo. Como si existiera una realidad teológica entre el pueblo y el entendimiento de la voluntad de Yahvé que es adversa, no importa lo que suceda.

En segundo lugar, el simbolismo de la serpiente es inagotable, y transcribe varios mensajes para este Israel. El juego de palabras que propone el autor en el v. 9 intensifica la percepción del objeto: *nejash nejoshet* (serpiente de bronce). La serpiente es símbolo de muerte pero también de vida. Esa vida que se immortaliza en el cambio de aspecto, de piel, que la serpiente experimenta cada año, e invoca al permanente proceso de fertilidad. El brillo deslumbrante de su mirada tiene un poder casi hipnotizador; ella puede sanar pero también puede crear un caos. Tal fue el poder que dejó este episodio en el imaginario israelita que la serpiente de bronce permaneció entre el pueblo hasta los días del templo de Jerusalén (en tiempos del reinado de Ezequías), y llegó a constituirse en objeto de culto.

En esta última queja de Israel en el desierto hay un elemento distinto con respecto a las otras rebeliones. El uso de la palabra «Dios» (*elohim*) en el v. 5, en vez de Yahvé como en el resto del capítulo, subraya la gravedad de la ofensa. Israel habla contra la divinidad en su máxima expresión y realidad. La salvación, en este caso la curación de las mordeduras de las serpientes, ocurre individualmente, en respuesta a la fe en acción de cada individuo, pero esto no afecta a la comunidad como un todo. Aun cuando la asamblea se llegó hasta Moisés y exclamó: «hemos pecado hablando contra el Señor y contra ti» (v. 7), el relato nos invita a pensar más en una confesión ligera apremiada por el espanto del castigo que en un reconocimiento profundo de la lección que tantas veces tuvo por delante pero que nunca aprendió. El perdón o rehabilitación de los israelitas nunca había funcionado así hasta ahora.

Etapas hacia Transjordania (21,10-35)

En este resumen del paso del pueblo por distintos parajes desérticos y lugares habitados el autor bíblico intenta recrear un momento ideal. Evidentemente, se busca integrar una tradición distinta del material anterior. La sección de los vv. 10-20, especialmente, re-

cuerda el estilo literario del Deuteronomio. En esta mirada evaluativa, al autor también le interesa preservar información histórico-política y material litúrgico. El «Libro de las guerras del Señor» era una antología de crónicas y cánticos épicos, que recordaban las victorias y hazañas militares de las tribus israelitas. Es una colección que no se ha preservado. El «Cántico del pozo» sin duda es una composición muy antigua que se usaba como exclamación de alegría por los itinerantes cuando hallaban una vertiente de agua fresca en el desierto.

C. *Los israelitas en las estepas de Moab*
(22,1-36,13)

Israel en las estepas de Moab (22,1)

Las palabras «en las estepas de Moab, al otro lado del Jordán, a la altura de Jericó», que leemos en 22,1 se repiten en 36,13 –las últimas palabras de nuestro libro–, formando así un *inclusio*, e indicándonos que aquí nos adentramos en la última gran sección de Nm. Tal es la importancia de esta etapa en la marcha por el desierto. Desde aquí saldrá, literalmente, otro Israel. La generación del éxodo sufrirá las consecuencias de su obrar y el destino fijado por el juicio de Dios. La nueva generación solo podrá hablar de un futuro cierto en la Tierra prometida si atiende a la memoria histórica, valora sus raíces y considera sus antecedentes en la relación con Yahvé, el Dios de Israel.

El ciclo de Balaam (22,2-24,25)

Las historias contenidas en los caps. 22-24 son composiciones literarias altamente trabajadas –un excelente ejemplo de la tradición folclórica israelita– que persiguen un propósito muy definido y cuyo lugar en el libro se explica por una estrategia editorial. La constante repetición de que «Balaam solo hablará las palabras que Yahvé ponga en su boca» orienta nuestra atención hacia los oráculos. Podemos resumir el mensaje de estas historias de la siguiente manera: Israel es un pueblo bendecido por Yahvé, y el afianzamiento del pueblo se debe a las promesas que ha recibido del Señor.

Balaam maldice a Israel (22,2-21)

La tradición rabínica afirma que las historias de Balaam conforman un material independiente, agregado en una época posterior al propio de Nm. El lenguaje es diferente, así como su cosmovisión teológica. Los detalles de la leyenda se han conjugado con las referen-

cias históricas para que la inserción en la narrativa sea posible. La presentación idealizada de Israel como pueblo numeroso y avasallador sorprende. Pero el autor corrige nuestra mirada cuando describe a un Yahvé en absoluto control de la trama. Israel es un actor pasivo en estas historias. No sabe del plan de Balac (su nombre significa «devastador») y de la acción de Balaam. No tenemos aquí el espacio para comentar la riqueza de estas composiciones, atestadas de simbolismos, humor, juego de palabras, asonancias, etc. El uso de asonancias en nombres y lugares, diálogos y roles de los distintos personajes, no responden a una habilidad de manejar el lenguaje en tono divertido sino que el autor se sirve de ellas para evocar realidades presentes y lejanas, para ilustrar el porqué de lo que Israel es y llegará a ser.

La descripción idílica de Israel en el v. 5, «un pueblo que salió de Egipto y *cubrió toda la tierra...*», recuerda al mandato divino del Génesis. Esta evocación del texto primigenio es poderosa. Ante tal realidad, el temor de los moabitas, que también puede compararse con la preocupación temerosa del faraón egipcio, necesita corresponderse con la autoridad de un vidente de reconocida reputación que maldiga a Israel y debilite su poder. Balaam es esa persona y a él se intenta contratar en dos ocasiones. Al estar él, una nota humorística típica de la literatura israelita, al servicio de Yahvé (v. 18), solo le es concedido aceptar la oferta bajo el compromiso de obedecer puntualmente las órdenes del Señor.

Israel ha probado, aunque con suerte dispar, tener cierta contundencia militar especialmente cuando la unidad nacional era fuerte. Pero se enfrenta aquí a un examen distinto: lo que se pone a prueba es su fe y su motivación teológica. Este giro en la temática de la narrativa es oportuno, ya que el pueblo se encuentra en el umbral de la Tierra prometida y en el comienzo mismo de una nueva generación que tendrá la oportunidad de demostrar verdadera devoción por su Dios.

Balaam y el ángel del Señor (22,22-41)

El relato del encuentro de Balaam con el ángel del Señor es un intervalo propuesto a la narrativa. Igualmente exhibe detalles de notable capacidad artística. El argumento no decae ni un instante debido a los cambios climáticos de los actos y la flexibilidad de la caracterización de los personajes. Dios, a pesar de haber permitido a Balaam acceder al pedido de los enviados por Balac, ahora resulta ofendido. Balaam no demuestra tener autoridad como vidente, ya que necesita un milagro del Señor para poder «ver» lo que un animal sí puede ver. El hombre se embota en lo superficial de la vi-

da, el animal está en condiciones de hablar de una actitud al servir cada día a su amo. La espada que no tiene y anhela Balaam para quitarle la vida a la asna es la misma que tiene el ángel del Señor en su mano para ejecutar a Balaam, pero que el animal lo libra.

Primer oráculo de Balaam (23,1-15)

El cap. 23 reproduce con un estilo muy elaborado los oráculos o poemas pronunciados a Israel por Balaam. Existe consenso entre los comentaristas contemporáneos para identificar al menos seis movimientos en las narrativas de los primeros tres oráculos que leemos en 23,1-15; 23,16-30; 24,1-9. En estos tres episodios podemos destacar: a) Balac lleva a Balaam a un lugar alto para contemplar el campamento de Israel; b) Balac construye siete altares para ofrecer sacrificios; c) Balaam le pide a Balac que se quede junto al altar mientras él va a un lugar apartado a recibir la palabra de Yahvé; d) Balaam pronuncia poemas de bendición para Israel; e) Balac reacciona negativamente a cada oráculo, y aumenta la decepción; f) Balaam, usando distintas expresiones, atribuye a Yahvé la actitud constante de bendecir a Israel.

La importancia simbólica del número siete en las narrativas bíblicas no es un tema nuevo ni exclusivo de este pasaje. Aquí solo diremos que, si bien el tema de los sacrificios tan importante para nuestro libro está presente, aunque probablemente se refiera a un ritual religioso de las culturas de la región y no ofrecido a Yahvé, Balaam espera un encuentro con la divinidad pero no en el contexto de los altares. La preferencia por un lugar alto y apartado tiene que ver con la contemplación más que la devoción. La rehabilitación de Balaam como profeta antes mencionada se certifica en el texto bíblico con la expresión: «el Señor puso una palabra en la boca de Balaam» (v. 5). Esta expresión es típica para referirse a una manifestación divina a un profeta.

El oráculo comienza con un recuento de las acciones desde que Balac mandó a contratar a Balaam para maldecir a Israel. Pero Dios le había confesado que sobre Israel pendía una bendición, y lo que él vio desde la altura, parte de lo que parecía ser un gran pueblo, no solo le impidió proferir una execración sino que lo llevó a querer ser parte del mismo destino de ellos.

Podemos afirmar que en este y los demás oráculos (son cuatro en total) la poesía está al servicio del poder comunicativo de la profecía. La imposibilidad de revocar las promesas de Yahvé está expresada en el v. 8 mediante el uso del término *‘el* para referirse a Dios, expresión utilizada por los Patriarcas (cf. Gn 46,1.2). La paridad montañas/cimas en el v. 9 indica tota-

lidad. Desde cualquier montaña y cima, desde todo lugar apto para la contemplación panorámica, la particularidad de Israel es notable. Es gloriosa esta visión de Israel que trasciende el tiempo por su dependencia de Dios y trasciende el espacio en vista de los hechos liberadores en Egipto y Moab.

¿Quién puede contar el polvo de Jacob o enumerar la polvareda de Israel? (v. 10)

Hay dos marcadas opciones de interpretar este lenguaje poético, que en su esencia lingüística se resiste a un agotamiento de sentido. Por el contexto del oráculo se lo vincula con un rito mágico que se practicaba con el polvo de las pisadas. Si es así, el sentido de ambas líneas sería: ¿Quién puede embrujar a Israel? La otra opción generalizada es considerar el primer hemistiquio una referencia a la promesa patriarcal en Gn 13,16 en la que *polvo* se relaciona también con semilla. La imagen de la polvareda, la segunda línea, recrea, entre varios sentidos más, el paso de mucha gente o la marcha de un gran ejército. Sugerimos que las dos opciones no son excluyentes sino que enriquecen el contenido del poema e ilustran el uso que Israel puede haberle dado a estas palabras en distintos horizontes históricos. La nota personal del interlocutor confiesa que recibir tal tipo de bendición es lo que desearía toda persona y toda nación. Por eso no sorprende la exclamación de Balac al oír el final del discurso: «¿Qué me has hecho? ¡Yo te traje para que maldijeras a mis enemigos, y tú los has bendecido!» (v. 11).

Segundo oráculo de Balaam (23,16-30)

Para este segundo oráculo Balac persiste en el mismo procedimiento pero cambia la vista panorámica (Sufim es parte de la expresión *sedé' zofim* que puede traducirse como «montaña del atalaya»), ingenuamente cree que una mejor apreciación del tamaño del campamento de los israelitas motivará a Balaam para elevar una imprecación ejemplar contra ellos (v. 13), pero sucede lo contrario.

Aquí la apelación directa se dirige a Balac desde Yahvé. Que aparezca el nombre de Balac en el poema es un recurso literario hábilmente usado para integrar la poesía a la prosa. Se fundamenta la libre determinación de Yahvé en sus actos, además de su soberanía explícita en la tierra (v. 19). Al distanciarlo de la actitud dubitativa de los seres humanos también se busca marcar una diferencia de las deidades mesopotámicas. Yahvé no es caprichoso, mantiene su palabra, pero a la vez tiene la capacidad de ser movido a misericordia y reconsiderar anteriores decisiones (cf. Éx 32,9.14).

Por otro lado, la evaluación de Israel es positiva, a modo de expresión de deseo más que des-

cripción de la realidad (v. 21). La teología modular del oráculo se encuentra el v. 23:

*No hay magia en Jacob
ni adivinación en Israel.
A su debido tiempo se le dirá a Jacob
y a Israel lo que hace Dios.*

El mensaje es que, a pesar de la débil capacidad militar de Israel, no hay fuerzas sobrehumanas que representen una amenaza definitiva para Israel, y esto es por causa de Yahvé. El poema termina con la imagen de:

*Un pueblo que se alza como una leona,
como un león que se yergue;
no se recuesta hasta devorar la presa
y beber la sangre de sus víctimas (v. 24).*

Seguramente estas palabras no le agradaron a Balac, que, a juzgar por la analogía, podría ser la presa devorada. Balac concluye ordenándole a Balaam «¡no maldigas ni bendigas!» (v. 25). El mismo poema responde a este argumento: «Dios ha bendecido y no lo puedo contradecir» (v. 20).

Últimos oráculos de Balaam (24,1-25)

La belleza literaria de los poemas que Balaam ha dedicado a Israel y, sobre todo, la apropiación de ellos que harán las futuras generaciones de israelitas han creado un clima que no disminuye sino que gana en expectativa. Luego de los dos primeros oráculos y ante la sorpresa e indignación de Balac, se repite el procedimiento en los preparativos, pero algunos cambios ocurren en la proclamación, todos a favor de un desenlace abrupto.

Los dos hombres, uno rey y el otro profeta/vidente, íntimamente responden a convicciones encontradas. Balac se convence de que Balaam es incapaz de maldecir y en su opinión tal carencia debería ser razón suficiente para suspender su actividad; que no maldiga pero que tampoco bendiga. El problema de debilitar las fuerzas de Israel ha pasado a ser un dato menor ante lo que representa una cada vez más amenazadora propaganda de la emancipación de los israelitas. Balaam, por otro lado, está convencido de que a Yahvé le place sobremanera bendecir a Israel, y no se puede negociar contra esa determinación divina.

El tercer oráculo exalta la radiante imagen de Israel, quizá una referencia a la simetría de su disposición en tribus, Carpa del Encuentro, etc. Se evocan imágenes de fertilidad y vida. El cuarto oráculo es una visión final de Israel, exaltada y victoriosa sobre sus enemigos y establecida en la tierra que Yahvé le ha entregado. Lo que temía Balac ha acontecido: las palabras de un profeta mientras se clausuren en metáforas y deseos no son tan peligrosas, pero dejarlas surgir libremente puede causar que se traduzcan en realidades históricas concretas.

«Déjame anunciarte lo que este pueblo hará con el tuyo en los días que vendrán», le dice Balaam a Balac antes de proferir el último poema (v. 14). Así Israel recibe promesas y bendiciones de la boca de un profeta extranjero.

24,1-9. La dinámica de la inspiración del profeta Balaam en esta ocasión es diferente, pero llena de significado. No vuelve a retirarse a una colina y esperar un presagio como las veces anteriores; esta vez quiere contemplar sobre el desierto alguna imagen que lo inspire. En este oráculo el autor atribuye intencionadamente las acciones de ver y contemplar a Balaam, marcando un contraste con su incapacidad de ver al ángel del Señor cuando el incidente camino a Moab montado en su asna. Al divisar el campamento de Israel, el Espíritu de Dios descendió sobre él y pronunció el tercer poema.

Balaam se presenta a sí mismo en este oráculo, y se define como un profeta «con los ojos abiertos» (v. 4b). En 22,31 el Señor le había abierto los ojos para que pudiera ver al Ángel del Señor. Hay una lectura posible aquí de la transformación incluso de quienes se disponen a bendecir a Israel. La mención de las tiendas y las bellas imágenes en los vv. 6-7a se destacan en un contexto desértico. El agua es una metáfora comúnmente asociada a la prosperidad. Las imágenes reproducidas en el v. 9 son tomadas, quizá como parte de una reelaboración conjunta de textos similares en las tradiciones del Pentateuco, de las bendiciones de Jacob a Judá en Gn 49,9 y las bendiciones de Isaac a Jacob en Gn 27,29. Esta conexión intertextual enriquece el texto en dos sentidos. Por un lado, engrandece la figura de Balaam como profeta verdadero al alinearse con las bendiciones patriarcales; por otro lado, avanza en el cumplimiento de aquellas bendiciones, cumplimiento que se torna puntual pero en diferentes horizontes históricos de las generaciones de Israel.

24,10-25. Un desenlace abrupto es inevitable. Balac, encendido en ira, golpea las manos –un gesto de mofa en desmedro de una acción– y reprime a Balaam. En palabras suyas, el profeta no ha hecho más que bendecir a Israel e irónicamente le advierte que el Señor a quien él ha servido tan fielmente le privará de todo bien y honores. Acto seguido, lo expulsa y le exige su regreso inmediato.

Sin sacrificios mediante, Balaam pronuncia su último poema antes de retirarse. El cuarto oráculo no tiene destinatario preciso, aunque la posición predominante de Israel contra los demás pueblos es clara. Estos pueblos podrían representar enemigos clásicos de Israel en su historia posterior. En tanto Israel es visto a través de metáforas –estrella que se alza, cetro, un líder vencedor– con fuerte alusión militar.

La narrativa culmina según lo tradicional: los principales personajes se retiran de la escena. Los dos vuelven a sus lugares profundamente cambiados. Balac, decepcionado, visiblemente alterado si comparamos su estado de ánimo desde el principio de la historia. Balaam regresa a su lugar con autoridad, asegura tener la tranquilidad de haber hecho lo que correspondía (vv. 13-14).

Por último, es interesante notar que este incidente ocurre fuera del campamento de Israel. El autor bíblico permite que el lector sepa más acerca de la condición presente y futura de Israel que Moisés y el pueblo mismo. Conocer esta tensión invisible entre bendición y maldición prepara al lector ante las determinaciones que la generación del éxodo tomará de ahora en adelante. Notable es para la historia de la religión de Israel que estos augurios provengan de la boca de un profeta/vidente ajeno a su fe. Esto debería advertir a la comunidad de creyentes contra fundamentalismos extremos que piensan tener el monopolio sobre la interpretación y proclamación de la Palabra de Dios. Es claro que Dios en su soberanía es libre de utilizar diversos medios, métodos y personas para comunicar su verdad.

La apostasía (25,1-9)

La apostasía de Israel es narrada en un orden de menor a mayor. El marco temporal indica que Israel no solo había acampado en Sitím sino que se había asentado allí por un tiempo, al igual que hicieron en Cades Barnea (20,1ss). Todo comenzó con conductas promiscuas entre los varones israelitas y las mujeres moabitas, para luego ser invitados a participar en los sacrificios y rituales a su dios (Baal), después a participar en las festividades cívico-religiosas, y por último a adorar a ese dios. El término *liznot* («prostituirse») aparece aquí en su sentido más literal por única vez en la Biblia hebrea tomando un sujeto masculino. La disposición de las consecuencias, una vez más, se presentan en consonancia con Éx 34,15, que dice: «No hagas ningún pacto con los habitantes de la esta tierra, porque se prostituyen por ir tras sus dioses, y cuando les ofrezcan sacrificios a esos dioses, te invitarán a participar en ellos».

La conducta pecaminosa propiamente dicha se expresa con un término con múltiples significados. La fórmula *vayitsamed* (v. 3), puede indicar «unirse a» por medio de un pacto; puede señalar la relación sexual como parte de los rituales a Baal, o también se ha intentado una explicación funeraria. Sugerimos que, por el contexto del libro y en conexión con los caps. 29-30 en donde el tema de los sacrificios y votos se desarrolla, la referencia a un pacto es preferible. La falta es grave, por-

que incluye sumisión, compromiso y entrega, todo eso pero a otro dios. La ironía que evoca la narración puede imaginarse en la reacción del pueblo cuando Aarón les presentó el becerro de oro: «Israel, ¡aquí tienes a tu dios que te sacó de Egipto!» (Éx 32,4b). Ahora, a punto de entrar en la Tierra prometida, Israel opta por relacionarse con los moabitas y madianitas, seguidores de Baal.

Alianza con Pinjás (25,10-16)

La alianza de paz (*b'rit shalom*) que el Señor establece con Pinjás y su descendencia tiene brillo propio. En su contexto inmediato significa que Pinjás y su familia estarán protegidos de cualquier intento de venganza por parte del clan de Zimrí. En un sentido amplio es un pacto eterno (*b'rit 'olam*) y conlleva la idea de dinastía. El pacto tiene que ver con el celo manifestado por Pinjás para preservar el honor de Yahvé y la santidad de la comunidad.

Venganza contra Madián (25,17-19)

El capítulo termina con un mandato de Yahvé a Moisés a ir y derrotar a los madianitas. Los argumentos son dos: el incidente mayor en Peor, y el incidente puntual de Zimrí y Cozbí entrando en la asamblea de los israelitas a la entrada de la Carpa del Encuentro. Que se preserve en el relato el nombre de una mujer no es común, por lo cual hay que prestarle atención. Algunos autores contraponen distintos significados al vocablo *kzb*. Puede indicar: «mentir, engañar, decepcionar», o también «ser voluptuosa». Dado que en el acadio *kuzbu* («voluptuosidad, vigor sexual») es un atributo de las diosas Ishtar y Ashera, la repetida mención del nombre de esta mujer madianita podría ser un recurso del autor para construir una anti-propaganda contra las diosas de la fertilidad.

El cap. 25 relata el desenlace final de la generación del éxodo y descubre un desorden múltiple, por cierto un dato extraño. El dictamen de Yahvé de que todos los jefes del pueblo sean colgados públicamente nunca se cumple, en cambio Moisés les ordena a los jueces del Israel que maten a hombres de su jurisdicción que hayan participado en el culto al Baal de Peor. Tampoco de esto se registra cumplimiento alguno. Moisés, como hemos señalado, se muestra lento para tomar decisiones y ni siquiera es el agente mitigador del castigo. De este castigo tampoco se informa hasta que se nos dice que cesa, habiéndose cobrado veinticuatro mil víctimas. No hay estabilidad institucional ni religiosa; tampoco aparecen aquí las aspiraciones que constituyen una sociedad y que la llevan a preservar su idiosincrasia y sus rasgos

distintivos. Todo indica que la única alternativa posible es empezar de nuevo.

II. La generación de la Tierra prometida (26-36)

La segunda parte del libro de los Nm nos habla de una nueva generación del incipiente pueblo de Israel. La generación del éxodo, retratada en los primeros veinticinco capítulos, termina en el fracaso. Este grupo de israelitas prefirió la rebelión y la muerte a la obediencia y la esperanza. La pregunta clave de esta nueva sección es: esta nueva generación, que tiene la posibilidad de ocupar y de habitar la Tierra prometida, ¿será obediente y fiel a Yahvé? El plan de esta nueva sección tiene que ver con posibles diferencias entre una generación y otra. El mismo Dios que estuvo presente en el desierto está ahora presente para guiar al pueblo hacia la meta original, prevista desde el éxodo de Egipto unos cuarenta años atrás.

Existen diversos paralelos entre los caps. 1-25 y 26-36. Entre los paralelos se destacan los siguientes. Ante todo, el censo pedido por Dios en el cap. 26 es similar al del cap. 1. También notamos que el censo de los levitas, como grupo aparte, se hace para ambas generaciones después del censo general (caps. 3-4 // cap. 26). Las reglas y normas referentes a los «votos», descritas en el cap. 6, se ven reflejadas en el cap. 30. El sustento provisto a los levitas en 18,21-32 tiene su contraparte en el sustento destinado a las ciudades de los levitas en el cap. 35. En el cap. 9 están las prescripciones para la celebración de la Pascua. Estas están suplementadas por pautas adicionales que se deben cumplir en celebraciones futuras de la Pascua. También podríamos sugerir que la lista de los jefes designados como espías en el cap. 13 tiene su paralelo en la lista de los que fueron nombrados para supervisar el reparto de la tierra en Canaán (cap. 34).

Se podrían mencionar otros paralelos entre ambas secciones, pero estos son suficientes para demostrar que la nueva generación enfrentará muchos de los desafíos que enfrentó la generación anterior durante la travesía del desierto. Al analizar los capítulos finales podremos ver que en medio de todos estos desafíos surge una esperanza real y concreta para la nueva generación.

Un nuevo censo (26,1-51)

En el mandato de Dios se resumen dos elementos importantes de la transición de la vieja generación a la nueva. La plaga que se menciona es la registrada en el capítulo anterior. Esta plaga dio muerte a lo que aún quedaba de la generación anterior. En segundo lugar, se

menciona a Eleazar, el hijo de Aarón, que pertenece a la nueva generación y toma el lugar de su padre como sumo sacerdote.

Las instrucciones de Dios en esta ocasión son prácticamente idénticas a las dadas para el primer censo. La lista de las 12 tribus es igual, salvo un cambio de orden entre las de Efraín y Manasés. Como ya mencionamos, el censo de los levitas viene a continuación, al igual que en los caps. 3-4. Estas similitudes sirven para estructurar el libro de los Nm alrededor de los dos censos.

El número total que arrojan los dos censos de ambas generaciones es notablemente similar. La segunda generación cuenta con casi dos mil adultos varones aptos para la guerra menos que la primera. Las diferencias más marcadas se encuentran en los totales de cada una de las tribus. Esto indica que, a pesar de las penurias vividas en el peregrinaje a través del desierto, Dios ha guiado y preservado al pueblo que él mismo liberó de la esclavitud en Egipto. La fidelidad de Dios se ve resaltada una vez más en el relato de este censo.

Instrucciones sobre el reparto de la tierra (26,52-56)

Aquí se ve la finalidad real de este segundo censo. Él servirá de base para la distribución de la tierra. Cada tribu recibirá una porción de la Tierra prometida acorde con su tamaño. Este procedimiento estará combinado con un sorteo. No sabemos a ciencia cierta cómo funcionaron ambos criterios a la vez. Podemos sugerir que el sorteo se refería más bien a la ubicación geográfica, mientras que el elemento numérico se utilizaba para definir el tamaño del territorio asignado.

Censo de los levitas (26,57-65)

El censo de los levitas se lleva a cabo una vez que se completa el censo de la gente en general. Este censo se hace por separado, ya que los levitas no han de poseer tierra. Por eso también se cuenta a los varones levitas a partir del momento en que tienen un mes de vida. Si bien no se establece el porqué de este censo, se hace mención de la muerte de Nadab y Abihú por haber ofrecido un fuego profano delante de Yahvé (cf. Lv 10,1-3). En esta sección se advierte una diferencia con el censo anterior, ya que aquí se habla de cinco clanes levitas no mencionados en la otra sección, además de los tres tradicionales que se mencionan en el v. 57.

Los últimos versículos de este capítulo reflejan de manera contundente la estructura del libro de los Nm: la muerte de una generación y el comienzo de una nueva generación con nuevas posibilidades. El Dios del pueblo

continúa siendo fiel y produce una discontinuidad en el proceso histórico para llevar a cabo sus propósitos. De la generación rebelde del desierto no entrará nadie a la Tierra prometida, salvo Caleb y Josué. Esta ruptura en el devenir histórico del pueblo de Dios provee la posibilidad de una nueva esperanza. Y es precisamente una ruptura de la infidelidad hacia la fidelidad la que debe experimentar la iglesia cristiana de hoy para que sea genuino su nombre de «pueblo de Dios».

Las hijas de Selofjad (27,1-11)

¿Qué pasa con la realidad de la tierra cuando el hombre de una tribu muere sin dejar hijos varones? Tal ha sido el caso de Selofjad, que tuvo cinco hijas pero ningún hijo varón. En esta situación, se confrontan dos costumbres que llegan a tener el peso de dos leyes. Por un lado, en el sistema patriarcal, solo los hijos varones heredan tierra. Por el otro, se intenta que la propiedad de la tierra se mantenga siempre dentro de la tribu o del clan originario. Así se buscaba que ninguna tribu acumulara una desmedida cantidad de territorio, a costa de las tribus más débiles.

Ante esta realidad, las hijas de Selofjad, que suponemos no estaban casadas, encaran a Moisés con su dilema, y lo hacen en el lugar más público, frente a la Carpa del Encuentro. Es por demás interesante notar que en este relato se incluyen los nombres completos de cada una de las mujeres: Majlá, Noá, Joglá, Milcá y Tirsá. Esto no es algo común, ya que en general se nombra a las mujeres como la hija de alguien y no con su propio nombre. Estas mujeres exigen a Moisés que se les asigne una porción de tierra, para que no desaparezca el nombre de su padre. Ellas no aceptan que el nombre de su padre desaparezca simplemente por el hecho de no haber tenido hijos varones, y el tipo de propiedad que piden se denomina *ajuzzâh*, que es diferente de *najalâh*, el término hebreo más común. Probablemente, *ajuzzah* designa una propiedad inalienable entregada por un soberano, mientras que *najalah* define a la propiedad inalienable que se hereda.

No podemos entrar en todos los detalles legales que entran en juego en esta ocasión. Baste con señalar que, ante este dilema, Moisés recurre a Dios, y Dios le responde que las hijas de Selofjad tienen razón y que se les deba asignar una porción de la tierra. También cabe destacar la admirable iniciativa y la valentía de las cinco mujeres, que no se dejaron vencer por la costumbre ni por la ley patriarcal que perjudicaba a la familia. De alguna manera están dispuestas a cuestionar a Dios, haciendo notar que hay una situación no contemplada por la ley. Esto no es significativo solamente

para la mujer de la antigüedad, sino también para el varón, que si no lograba tener hijos varones vivía una especie de angustia muy grande. A través de esta decisión de Dios, él es bendecido con la promesa de que su nombre no desaparecerá por el hecho de no haber engendrado hijos varones. Por lo tanto, la justicia es más importante que cualquier ley o costumbre, y cuando es necesario la misma ley puede ser suspendida en favor de la justicia.

Josué, el sucesor de Moisés (27,12-23)

La nueva generación se enfrenta con una necesidad urgente. Moisés tiene prohibido entrar en la Tierra prometida, y por lo tanto la nueva generación se podría encontrar con un vacío de liderazgo. Cuando Dios ordena a Moisés que suba a la montaña para contemplar la tierra que Dios ha destinado a los israelitas, Moisés no va. Él sabe que ha llegado su hora, y como todo buen líder se preocupa por el futuro de su pueblo. Su hermana Miriam y su hermano Aarón han muerto, y ya se ha logrado la transición de Aarón a su hijo Eleazar. Por ese motivo Moisés clama a Dios por un sucesor. El pueblo necesita un jefe que lo guíe con autoridad y que esté al frente de él cuando tenga que enfrentar nuevos desafíos. La imagen de un pastor de ovejas como símbolo de liderazgo es común tanto en Israel como en el Cercano Oriente antiguo. Dios responde a Moisés que designe a Josué, que es un hombre animado por el espíritu. No podemos saber con certeza a qué se refiere exactamente esta frase. Pensamos que se puede referir al espíritu que capacita para ejercer el liderazgo político, militar y espiritual.

Es difícil de explicar la yuxtaposición literaria de la muerte inminente de Moisés con la iniciativa mostrada por las hijas de Selofjad. Por otra parte, no podemos desconocer las diferencias que existen entre este relato y lo narrado en Dt 32,48-52 y 34. Se puede notar, sin embargo, que tanto la iniciativa de aquellas mujeres como la sucesión de Josué indican que se está por lograr la entrada de Israel en la Tierra prometida. La relación literaria entre el cap. 26 y el 27 se ha establecido en varios niveles: se han dado instrucciones para la repartición de la tierra; Caleb y Josué constituyen la excepción dentro de la vieja generación; también se ha asegurado el traspaso del liderazgo en el sacerdocio.

Calendario de sacrificios públicos (caps. 28-29)

El sacrificio como acto público es el elemento medular en el culto del AT. Varios capítulos del Pentateuco están dedicados a la descripción y prescripción de los sacrificios que

debía ofrecer el pueblo de Dios. Una vez resuelto el tema de la repartición de la tierra y definido el sucesor de Moisés, el texto pasa a definir el calendario de los sacrificios. El tiempo y la forma son ingredientes fundamentales en todo este sistema sacrificial. Al entrar a la Tierra prometida, una de las prioridades era establecer el calendario y ponerlo en funcionamiento, para que a través de él se mantuviera la comunicación con Yahvé.

Mucho del contenido de los dos capítulos que siguen (28-29) está en otros libros del Pentateuco. La ubicación de este material en el presente contexto ha sido objeto de mucha discusión, sin que se llegara a explicaciones plenamente satisfactorias. Es más que probable que las cantidades mencionadas para cada sacrificio correspondan a lo practicado en la época postexílica. Pero lo importante aquí es que el resumen ofrecido está organizado en escala ascendente: comienza con los sacrificios que se deben ofrecer cada día hasta los que deben ofrecerse anualmente. El número siete y sus múltiplos aparecen como dato significativo en todo el ciclo anual. A continuación ofrecemos en forma de cuadro lo que está narrado en estos capítulos.

Ocasión	Corderos	Carneros	Toros	Chivos
Diariamente (28,3-8)	2			
Cada sábado (28,9-10)	2			
Primer día del mes (28,11-15)	7	1	2	1
Ofrenda de Pascua (28,16-25)	7	1	2	1
Fiesta de las Semanas (28,26-31)	7	1	2	1
Fiesta de la Aclamación (29,1-6)	7	1	1	1
Día de la Expiación (29,7-11)	7	1	1	1
Fiesta de las Chozas				
Primer día (29,12-16)	14	2	13	1
Segundo día (29,17-19)	14	2	12	1
Tercer día (29,20-22)	14	2	11	1
Cuarto día (29,23-25)	14	2	10	1
Quinto día (29,26-28)	14	2	9	1
Sexto día (29,29-31)	14	2	8	1
Séptimo día (29,32-34)	14	2	7	1
Octavo día (29,35-38)	7	1	1	1s

Los sacrificios cotidianos (28,1-8)

Los dos capítulos que informan acerca del ciclo de sacrificios están enmarcados por la palabra *mo'ad*, que en este contexto significa «tiempo señalado» o «debido tiempo». Esta palabra hebrea forma una especie de *inclusio* que destaca la importancia de ofrecer los sacrificios en el tiempo establecido. El sacrificio ofrecido fuera de tiempo no se considera válido.

La ofrenda diaria incluía dos corderos sacrificados uno a la mañana y el otro a la hora del crepúsculo. Este sacrificio debía quemarse sobre el altar y producir así un aroma agradable al Señor. Por supuesto que los corderos no debían tener defecto alguno. Estas ofrendas diarias debían ir acompañadas por una medida de harina amasada con aceite de oliva y una bebida alcohólica, que podría ser un tipo de cerveza.

El sacrificio del sábado (28,9-10)

La ofrenda del sábado se añade a la ofrecida todos los días, como se describe en los vv. 1-8. Entonces se ofrecían cuatro corderos con los acompañamientos correspondientes ya mencionados en el párrafo anterior. En las tradiciones del pueblo judío, el sábado refleja una serie de preocupaciones teológicas y sociales. En el día consagrado al Señor se reconoce la soberanía de Dios sobre todas las cosas, en especial sobre «el tiempo», y se recuerda la liberación de la esclavitud en Egipto. La memoria del éxodo condena a su vez todo intento de esclavizar a los seres humanos.

El sacrificio del primer día de cada mes (28,11-15)

Las cantidades mayores, ya prescritas en Nm 15,2-12, son indicio de la importancia de este momento. Según 1 Sm 20,5-6 y 2 Re 4,23, en este momento toda la familia adoraba a Yahvé. Según el profeta Amós, también el comercio debía cesar en este día (8,5). A diferencia de los sacrificios anteriores, se ofrecen dos toros, un carnero y un chivo, además de siete corderos.

Las ofrendas de la Pascua (28,16-25)

Aquí se encuentra fusionada la ofrenda pascual con la fiesta de los panes sin levadura. La ofrenda pascual se ofrecía el día catorce del primer mes. El contenido del sacrificio no se menciona (cf. Éx 12,1-13). Al día siguiente, el quince del primer mes, se inauguraban los siete días de la fiesta de los panes sin levadura, que recuerdan el éxodo de Egipto. El pueblo

es llamado a celebrar una asamblea litúrgica el primero y el último día de la fiesta.

*Sacrificios para la Fiesta de las Semanas
(28,26-31)*

Esta fiesta, conocida también como Fiesta de las Primicias, se celebraba, según Lv 23,15-21, quince días después de la fiesta de los panes sin levadura. Lo mismo que el «sábado», la Fiesta de las Semanas no está ligada al calendario lunar. Esta fiesta señala el comienzo de la cosecha de trigo, que a su vez se produce siete semanas después del comienzo de la cosecha de la cebada. Además de los diversos sacrificios, se convoca al pueblo a una asamblea litúrgica y se prohíbe todo trabajo servil.

*Sacrificios para la Fiesta de la Aclamación
(29,1-6)*

El cap. 29 continúa con instrucciones para las ofrendas quemadas. Todas las fiestas que aquí se mencionan se observan en el séptimo mes. En la Fiesta de la Aclamación, que se describe en los primeros seis versículos, las directivas son similares a las ya dadas para otras fiestas: se convoca a una asamblea litúrgica, no se debe trabajar y se anuncia el comienzo del día con el toque de trompetas. Todo esto se hará el primer día del mes séptimo, que marca el comienzo del año agrícola. La ofrenda quemada deberá incluir un toro, un carnero y siete corderos, además de las ofrendas regulares de harina y la libación. También se ofrecerá un chivo como sacrificio por el pecado. Llama la atención el v. 6, que recuerda con cierta insistencia que lo establecido para esta fiesta se suma a las ofrendas regulares y diarias.

Sacrificios para el Día de la Expiación (29,7-11)

El sacrificio por la expiación de los pecados de todo el pueblo se hace el día diez del mes séptimo. Según Lv 16, la principal actividad cultural la lleva a cabo el Sumo Sacerdote. El pueblo no ingresa al templo, pero ese día no trabaja, ayuna y clama a Dios por el perdón de los pecados de todo el año y por la purificación del santuario. En cuanto a los sacrificios, son los mismos que están reglamentados para el primer día del mes.

*Sacrificios para la Fiesta de las Chozas
(29,12-39)*

El día quince del mes séptimo se convocaba a otra asamblea litúrgica y debía ofrecerse un sacrificio mucho más grande: trece toros, dos

carneros y catorce corderos. También se requería un chivo para la ofrenda del primer día de la Fiesta de las Chozas. Durante los días sucesivos, el número de toros se reducía hasta el séptimo día, cuando se ofrecían siete toros. El número de carneros y corderos se mantiene igual durante los siete días.

Si bien la Fiesta de las Chozas se celebraba durante un período de siete días, en algún momento se le agregó un octavo día. Se desconoce el origen de este último día. Los sacrificios ofrecidos durante este día son muy distintos de los establecidos para los siete días anteriores. En cambio, son iguales a los que se ofrecen el primero y el décimo día del mes.

Esta lista de sacrificios, con todos sus detalles, presenta la manera en que Israel podía ordenar su tiempo. Al principio del libro, en los caps. 2-4, la prioridad había sido el ordenamiento del espacio para que el pueblo pudiera enfrentar las vicisitudes de su peregrinaje a través del desierto. Para la nueva generación, ya a punto de entrar a la Tierra prometida, el ordenamiento del tiempo era muy importante. Era la forma de participar en los tiempos delimitados por Dios.

El pueblo judío, aun después de la destrucción del templo, siguió utilizando este modelo para ordenar su tiempo de adoración. La iglesia cristiana, a través de los siglos, se ha nutrido de esta tradición para reconocer la soberanía de Dios sobre el tiempo. La lectura meditativa de los textos bíblicos y la oración han sido indispensables para asegurar la continuidad de estas tradiciones. Ejemplos como la *Lectio divina*, las consignas moravas y la vigilia matinal muestran la importancia que tienen el orden y el ritmo diario para la identificación del creyente con los tiempos de Dios.

Instrucciones sobre los votos (30,1-17)

Luego de establecer las pautas y reglamentaciones para el sistema sacrificial y las ofrendas, se pasa a tratar el tema de los votos. Estos votos son promesas hechas a Dios por el hombre o la mujer. Los votos se diferencian de los juramentos porque en términos generales son condicionales. Es decir, se cumplirán si tal o cual cosa ocurre. Pensando en este paradigma el capítulo exhibe una estructura quiástica que puede representarse de la siguiente manera:

- A Votos del hombre (v. 2)
- B Deber del padre (vv. 3-5)
 - C Situaciones de transición: de padre a esposo (vv. 6-8)
 - C' Situaciones de transición: de esposo a viuda o divorciada (v. 9)
- B' Deber del esposo (vv. 10-12)
- A' Responsabilidad del esposo por un voto hecho por su esposa (vv. 13-15)

Cumplimiento del voto (30,1-2)

Cuando en tiempos de crisis y de sufrimiento el ser humano clama a Dios, también suele hacer un voto. Por eso muchos textos de la Biblia contienen serias advertencias sobre el cumplimiento del voto. Particularmente en el Pentateuco, como en el caso presente, se insiste en la necesidad de cumplir los votos y promesas.

Deber del padre (30,3-5)

En el antiguo Israel, la joven mujer soltera estaba bajo la tutela y la autoridad de su padre. Por tanto, si hacía un voto, este quedaba sujeto a la opinión del padre. La validez del voto, y por ende la obligatoriedad del mismo, dependía estrictamente de la aprobación del padre. Si el padre se enteraba del voto y no decía nada, el voto tenía validez y debía cumplirse. Pero si el padre no estaba de acuerdo, cesaba esa obligación. La obediencia al padre estaba por encima del cumplimiento de un voto.

Deber del esposo (30,6-9)

Si una mujer soltera hacía un voto y luego se casaba, el cumplimiento quedaba sujeto a la autoridad del marido de la recién casada. En esta sección aparece por única vez la inconveniencia de hacer un voto «a la ligera». Por tanto, más allá del contexto patriarcal de estas normas, es claro que aquí hay una advertencia contra las promesas hechas «inconsideradamente». El voto requiere seriedad y compromiso. En un mundo donde la palabra está cada vez más desvalorizada, la persona que cree en la Palabra de Dios debe tomar con seriedad esta advertencia.

Deberes varios y resumen (30,10-17)

En este párrafo se subraya la responsabilidad del esposo en lo referente a los votos hechos por la esposa. El silencio de un esposo otorga legitimidad al voto de su mujer. De hecho, si espera demasiado tiempo, el esposo mismo debe someterse a las consecuencias de ese voto. La aparente excepción a este principio se da en el caso de una mujer divorciada o viuda. Los votos hechos por la mujer en estas condiciones serán considerados válidos.

La guerra contra Madián (31,1-12)

Este capítulo comienza con un llamado a combatir contra los madianitas. Muchas versiones utilizan el verbo «vengar» para indicar

el propósito de esta guerra. Sin embargo, cabe pensar que el verbo *nakam* contiene más bien la idea de «vindicar». De alguna manera, Israel debía ser «vindicado», porque los madianitas lo habían inducido a quebrantar su alianza con Yahvé y a tener relaciones sexuales con mujeres extranjeras (cap. 25).

Muchos historiadores cuestionan la veracidad histórica de este relato y consideran que se trata de una creación teológico-literaria tardía, para explicar cómo se reparte el botín con los sacerdotes y levitas luego de una victoria militar. Uno de los argumentos aducidos es la falta de coherencia con el resto del texto bíblico, que atestigua que los madianitas continuaron existiendo como enemigos de Israel (Jue 6-8). A pesar de todo, este no sería un argumento válido, ya que los madianitas ocupaban diversos territorios y no todos estaban concentrados en Moab. El presente relato, en efecto, habla específicamente de los madianitas que estaban en Moab y refiere el exterminio de los varones pertenecientes a este grupo.

Queda claro en el v. 1 que la primera batalla militar de esta nueva generación es la última acción militar liderada por Moisés. La nueva generación responde en obediencia al mandato de Dios. Aquí no se explicita el motivo, pero en el v. 16 se alude directamente a la apostasía cometida en Baal-Peor y registrada en el cap. 25, como lo mencionamos en el párrafo anterior. El vocablo hebreo *elef* («mil») podría indicar que cada una de las doce tribus debía aportar mil soldados para combatir con los cinco reyes madianitas. Pero otra interpretación igualmente válida considera que *elef* se refiere a una unidad militar que podría estar formada por menos de mil soldados.

Los soldados israelitas van acompañados por Pinjás, hijo del sacerdote Eleazar. Pinjás lleva al campo de batalla los vasos sagrados y las trompetas. Este detalle indica que se trata de una guerra santa. Eleazar, el sumo sacerdote, debía mantenerse alejado, porque estaba obligado a evitar todo tipo de contaminación proveniente del contacto con algún cadáver (cf. Lv 21,11; Nm 16,37 y 19,4). Los soldados israelitas exterminan durante el combate a todos los varones madianitas, incluyendo a los cinco reyes y al profeta Balaam. A este se lo mata como castigo por haber hecho que las mujeres madianitas incitar a los israelitas a caer en la idolatría. Las mujeres, los niños, el ganado y las otras pertenencias son llevados como botín.

Este suceso se debe interpretar en el contexto de todas las enseñanzas de la Biblia, que invitan claramente a crear y conservar la paz. El mandato de amar al prójimo debe servir como eje hermenéutico para la interpretación de este pasaje.

*Reglamentos para después de la guerra
(31,13-54)*

Esta sección da cuenta de ciertos mandatos y reglamentos que se suscitan cuando los soldados vuelven de la guerra. Todos ellos son importantes, ya que en su esencia demuestran la gravedad del conflicto bélico.

En primer lugar, Moisés presenta una queja. Él no está de acuerdo con salvarles la vida a las mujeres madianitas, porque ellas son las principales responsables de la apostasía cometida en Baal-Peor (cap. 25). Tanto las mujeres que hayan tenido relaciones sexuales como sus hijos varones deberán ser eliminados, y serán preservadas solamente las jóvenes vírgenes. Así los madianitas no podrán sobrevivir como pueblo.

Otro mandato tiene que ver con la purificación de los que vuelven de la guerra. Por más que esta se haya considerado una guerra santa, todos los que estuvieron en contacto con algún cadáver deberán permanecer fuera del campamento hasta tanto se hayan purificado. Esto indica que la realidad de la muerte como resultado de una batalla sigue siendo nefasta. En última instancia, la muerte violenta no condice con los propósitos creacionales de Dios y por lo tanto hay que hacer algo que compense la pérdida de vida.

En tercer lugar, Dios da instrucciones a Moisés y a Eleazar acerca de cómo dividir el botín de guerra que tiene vida: los animales y las mujeres vírgenes. Este botín se divide entre los soldados y la comunidad por partes iguales. La parte de lo correspondiente a los soldados se le dará a Eleazar y la parte asignada a la comunidad se entregará a los levitas.

Finalmente, los jefes militares informan de que ningún soldado israelita murió en la batalla contra los madianitas. Este informe subraya un elemento teológico presente en esta segunda parte del libro. El tema de la segunda generación vuelve a surgir como lo más importante. Es evidente que el redactor final de este texto quiere afirmar que toda la segunda generación contada en el censo del cap. 26 entrará a la Tierra prometida.

Una propuesta con riesgos (32,1-42)

Este capítulo comienza con una frase parentética que ayuda a explicar el drama que se va a suscitar: *Los rubenitas y los gaditas tenían una enorme cantidad de ganado*. Si bien estas dos tribus se caracterizaban más por su interés en la ganadería que en la agricultura, no es menos cierto que fueron seducidas por las fértiles llanuras de la Transjordania. Es por eso que los líderes de las dos tribus presentan un pedido a Moisés. Los rubenitas y los gaditas, en efecto, prefieren quedarse al este del río Jordán y no

ingresar en la zona geográfica elegida por Yahvé para su pueblo escogido, aunque este deseo puede poner en riesgo el ingreso de la nueva generación en la Tierra prometida, en obediencia a la voluntad de Yahvé. Por supuesto que esta propuesta no le cae nada bien a Moisés, y la frase que más enerva al líder anciano y ya cansado es: «*No nos hagas cruzar el Jordán*» (v. 5). Esta declaración trae a la memoria la rebelión de la primera generación narrada en los caps. 12-13.

Al escuchar esta propuesta, Moisés reacciona con vehemencia y apela al testimonio de la historia, recordando a los jefes de la comunidad que están en riesgo de cometer el mismo error que cometieron los espías cuando provocaron miedo y desánimo en el pueblo. En aquella oportunidad, el resultado final fue la frustración y la muerte en el desierto de toda una generación, y Moisés les advierte ahora que están en peligro de repetir la historia de sus antepasados.

Evidentemente, la preocupación de Moisés es que el resto de las tribus se asocien al deseo de quedarse al este del Jordán y que no tengan coraje ni entusiasmo para someterse a la voluntad de Dios. Para contrarrestar ese peligro, Moisés hace caer el peso de la historia sobre los rubenitas y gaditas, y el evento narrado en los caps. 12-13 se convierte en un ejemplo paradigmático para el futuro de la nueva generación. Esta tiene el futuro abierto y lleno de posibilidades. Pero la propuesta de los rubenitas y gaditas puede acabar con todas las expectativas de esperanza y provocar un nuevo juicio y castigo de Dios.

Los jefes de la comunidad reaccionan en forma positiva al reto de Moisés y le hacen una nueva propuesta. Se trata de levantar algunas viviendas y lugares de refugio para los animales, las mujeres y los niños en la Transjordania. Los guerreros de estas tribus dejarán allí a sus familias, entrarán con las otras tribus en la Tierra prometida y pelearán mano a mano con el resto del pueblo hasta que puedan establecerse en Canaán y tomar posesión de la tierra. Una vez conquistada la tierra de Canaán, los guerreros volverán al este del Jordán, se reunirán con sus familias y se asentarán allí. Esta propuesta viene acompañada con una promesa firme y concreta: «*No volveremos a nuestros hogares hasta que cada israelita haya tomado posesión de su propiedad hereditaria*» (v. 18).

A Moisés le pareció bien esta nueva propuesta y accedió a concederles el territorio conquistado cuando los israelitas derrotaron a los reyes Sijón y Og (Nm 21,21-35). La mención de la media tribu de Manasés hacia el final del capítulo es un tanto problemática, ya que hasta ese momento no había sido mencionada ni había participado en el diálogo. Este detalle puede ser el resultado del trabajo editorial de un redactor posterior, que intentó legiti-

mar literariamente el asentamiento de la media tribu de Manasés al este del Jordán. En lo que respecta al cumplimiento de este proyecto, habrá que esperar a que Josué, el sucesor de Moisés, logre el objetivo final (Jos 22,1-6).

Este capítulo sirve de puente entre la nueva generación y la anterior, y traza a la vez un rumbo nuevo. El puente está constituido por la memoria histórica a la que recurre Moisés. El peso de la tradición, fundado en el recuerdo de las advertencias y las promesas de Dios, es utilizado por Moisés para hacer recapacitar a los miembros de la nueva generación. El olvido del pasado, en efecto, puede tener consecuencias trágicas. Al mismo tiempo, hay aquí un elemento en parte inédito: con la nueva generación se puede dialogar, negociar y acordar, cosa que no había ocurrido con la antigua generación. Con aquella no se pudo llegar a un acuerdo, y su obstinación había provocado el juicio de Dios.

Recuento del peregrinaje (33,1-56)

En este capítulo se hace un recuento del itinerario recorrido a través del desierto. De alguna manera continúa la enseñanza ofrecida en el capítulo anterior, cuando Moisés recordó la rebelión del pueblo en Cades Barnea para hacer recapacitar a los miembros de la nueva generación. Además de ofrecer una lista de los lugares donde los israelitas se detuvieron por un tiempo durante los años transcurridos en el desierto, el capítulo contiene una serie de instrucciones para la toma de posesión y distribución de la tierra de Canaán.

Algunos estudiosos consideran que la lista enumera cuarenta estaciones; otros, en cambio, cuentan cuarenta y dos. Más allá de estos números, es claro que estamos frente a un número redondo típico de la tradición hebrea (40 días y 40 noches de diluvio, 40 años en el desierto, etc.). Además, la lista de nombres es problemática. Muchos lugares son absolutamente desconocidos y no vuelven a aparecer en el texto hebreo de la Biblia. Se desconoce el origen de esta lista, aunque se considera que quizá se trate de una compilación de varias listas de lugares que en algún momento de la historia utilizaron los peregrinos de la zona.

El capítulo concluye con varias instrucciones y una seria advertencia: es preciso echar de la tierra a todos los cananeos y destruir todos sus ídolos, que seguramente serían un motivo de tentación y tropiezo para los adoradores de Yahvé. Este mandato y esta advertencia son difíciles de interpretar a la luz de toda la enseñanza bíblica. No obstante, se puede pensar que la referencia a un lugar libre de conflictos y tentaciones constituye un ideal nunca alcanzado por Israel en los tiempos bíblicos, ya que nunca se consiguió desterrar a todos

los cananeos ni a todos sus ídolos. Es decir, jamás se logró establecer una Tierra prometida libre de «humanidad», y creemos que no se logrará en el futuro. Por lo tanto, la realidad vivida por el pueblo de Israel durante toda su historia puede considerarse un símbolo de cómo deberá vivir el creyente. Sin duda, podrá luchar por una tierra mejor, libre de prejuicios, agresiones, mentiras y tentaciones. Pero deberá asumir al mismo tiempo que nunca en este mundo llegará a encontrarse en un lugar supuestamente perfecto.

Las fronteras de Canaán (34,1-29)

En los últimos tres capítulos aparece una serie de leyes e instrucciones que señalan en dirección de la conquista de Canaán. El cap. 34, el primero de los últimos tres, presenta las fronteras de la «tierra de Canaán». La descripción de las fronteras comienza con los límites al sur, a partir del extremo sur del mar Muerto. Desde allí sigue hacia el sudoeste pasando por Cades Barnea y el desierto de Sin. La frontera sigue en dirección oeste hasta el mar Mediterráneo. Este mar, llamado «mar Grande», constituye la frontera oeste de la tierra de Canaán. El límite al norte se extiende desde el mar Mediterráneo hacia el este pasando por Lebo Jamat y continúa por zonas que hoy están controladas por Siria y por el Líbano. La frontera este está marcada por la orilla oriental del mar de Galilea y sigue hacia el sur por el río Jordán hasta el mar Muerto.

Dos elementos son dignos de consideración. En primer lugar, no hay mención alguna del territorio al otro lado del Jordán, asignado por Moisés a las tribus de Rubén, Gad y a la media tribu de Manasés. Esta particularidad, junto con el hecho de que este territorio no fue otorgado mediante el sistema de suertes, hace pensar que para el libro de los Nm el territorio al este del Jordán no forma parte de la Tierra prometida. Es decir, solamente fue otorgada por Dios la tierra que se tomó en posesión después de cruzar el Jordán.

En segundo lugar, cabe señalar que las fronteras delineadas en este capítulo no corresponden a ninguna realidad histórica del pueblo de Israel. Más bien, ellas coinciden perfectamente con las de la provincia egipcia de Canaán en los ss. XV al XIII a.C. A su vez, reflejan la descripción que dieron los espías en Nm 13,21 (cf. Jos 13,2-5), la cual ejerció su influencia en la profecía de Ezequiel (47,15-48,29).

Este territorio, marcado por las fronteras ya descritas, deberá ser dividido entre las nueve tribus y media que no recibieron ningún territorio al este del Jordán. Las tribus heredarán su porción por medio de un sorteo. A continuación, el relato presenta una lista de los jefes tribales encargados de repartir las tierras.

Las ciudades para levitas (35,1-8)

Aquí se habla de la entrega de ciudades y tierras para el sustento de los levitas. Esta distribución es coherente con el modelo que se viene presentando a lo largo de todo el libro de los Nm. Los censos de las doce tribus en los caps. 1-3 y 26 son seguidos por el censo de los levitas. De manera semejante, después de distribuir la tierra entre las doce tribus en los caps. 32 y 34, se dan instrucciones para asignar un espacio a los levitas.

Las tribus israelitas deberán asignar cuarenta y ocho ciudades para los levitas, junto con tierras adyacentes para el ganado. La cantidad de territorio que debe ceder cada tribu debe ser proporcional a la porción de tierra que le ha sido asignada. Es obligación de todo Israel atender a las necesidades de estos grupos, cuyas responsabilidades religiosas son muy importantes.

La distribución de los levitas por todo el territorio resulta un tanto enigmática, debido a las responsabilidades que ellos tenían en el cuidado de la Carpa del Encuentro y de todo su mobiliario. Por tanto, parecería que se da un cambio sustancial en la condición de los levitas. En cuanto encargados de salvaguardar la santidad de Dios, ellos debían ejercer su actividad no solamente en el ámbito reducido del santuario, sino también a lo largo y ancho del territorio israelita.

Sin embargo, es preciso admitir que la realidad histórica de esta asignación de ciudades es difícil de constatar y de comprender lógicamente. Es evidente, en efecto, que, lo mismo que las tribus al otro lado del Jordán, los levitas constituían un grupo que no encaja en una categoría clara y coherente. Eran clérigos, pero no sacerdotes al estilo de los hijos de Aarón. Formaban una tribu, pero no como las otras tribus. Recibieron ciudades y terrenos contiguos, pero no se trataba de territorios bien delineados como los de las otras tribus.

Las ciudades de refugio (35,9-34)

En el v. 6 se había mandado que seis de las cuarenta y ocho ciudades asignadas a los levitas se debían tener como ciudades de refugio, tres ciudades a cada lado del Jordán. La finalidad de estas ciudades de refugio era dar protección y asilo a quienes habían matado a una persona sin intención. Allí se podían refugiar no solamente los israelitas, sino también los residentes o extranjeros de paso por el territorio de Israel. Este mandato tiene mucho que ver con la concepción de la pureza e impureza que existía en el pueblo de Israel.

La idea subyacente es que la sangre humana derramada en Israel contaminaba la Tierra prometida. La única manera de expiar el homicidio

era hacer que un familiar de la víctima vengara la muerte matando al homicida. Así quedaba eliminada la impureza causada por el homicidio. Con la institución de las ciudades de refugio, en cambio, se establecía una instancia intermedia que aseguraba la vida de las personas que habían cometido un homicidio sin premeditación. Allí la persona podía permanecer protegida hasta que se hiciera un juicio que determinara la inocencia o culpabilidad del homicida. De todas maneras, la ciudad de refugio no funcionaba solamente como lugar de protección, sino también como un lugar de exilio dentro del territorio de Israel, ya que la persona no podía salir e integrarse a su entorno familiar.

La herencia de las hijas de Selofjad (36,1-13)

El último capítulo retoma el caso de las hijas de Selofjad (véase el cap. 27). En aquella ocasión, las hijas de Selofjad se presentaron ante Moisés para reclamar sus derechos sobre la herencia de su padre fallecido, que no había tenido hijos varones. Obviamente, esto era algo inusitado, ya que la herencia de tierra pertenecía solamente a los parientes o descendientes varones. Las mujeres lograron su cometido argumentando entre otras cosas que la tierra asignada a una tribu específica debía permanecer dentro de esa tribu.

En el último capítulo se reabre el caso, pero esta vez no de parte de las mujeres, sino por medio de los jefes de la tribu. La preocupación de fondo es: ¿qué pasará con la tierra de las mujeres si ellas contraen matrimonio con hombres de otras tribus? Si esto ocurriera, la tribu perdería para siempre parte de su tierra, ya que pasaría a pertenecer a los esposos de las hijas de Selofjad. Sin duda existen criterios socio-económicos que están en juego, ya que Israel subsiste como una sociedad agraria y el tema de la tierra es sumamente importante. Los jefes de la tribu también argumentan frente a Moisés que la disposición del Jubileo tampoco haría posible la recuperación de las tierras, ya que las leyes del Jubileo registradas en Lv 25 solo contemplan tierras compradas y no heredadas.

Luego de escuchar el problema, Moisés coincide con la preocupación y el planteo de los jefes de la tribu y da el siguiente mandato referente al presente caso: Las hijas de Selofjad «pueden casarse con quien les parezca mejor, con tal que lo hagan dentro de un clan perteneciente a la tribu de su padre». Mediante esta orden, Moisés establece que estas mujeres solo tienen una restricción en cuanto a su elección del marido: que este sea del mismo clan y tribu del padre de ellas. De esto se desprenden al menos dos realidades interesantes. La primera es que así se protege la herencia de tierra asignada a cada tribu. La tierra no ha de ser transferida de tribu en tribu según las circunstancias. La se-

gunda es que estas mujeres gozan de una mayor libertad, que pueden casarse con «quien les parezca mejor» (algo nada común en esta sociedad patriarcal). En el cap. 27 estas mujeres habían logrado los derechos sobre la tierra de su padre, y ahora son libres de elegir un marido.

Este último capítulo sirve de final teológico y literario al libro de los Nm. De hecho, junto con el 27 forma un *inclusio* literario interesante. Todo el material que está entre los caps. 27 y 36, que de hecho se refiere a la segunda generación, tiene mucho que ver con el asentamiento futuro del pueblo en la Tierra prometida. Por lo tanto, los dos casos relacionados con las hijas de Se-lofjad sugieren que se ha de cumplir la promesa de una nueva tierra para la nueva generación.

BIBLIOGRAFÍA

- Artus, O., «Números», en William R. Farner (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella 1999, 426ss.
- Ashley, T., *The Book of Numbers*. The New International Commentary on the Old Testament, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1993.
- Barré, M., «The Protrait of Balaam in Numbers 22-24», *Interpretation* 51 (1997) 254-266.
- Budd, P., *Numbers*, Word Biblical Commentary, Word, Waco 1984.
- Coats, G. W., «The Way of Obedience-Traditio-Historical and Hermeneutical Reflections on the Balaam Story», *Semeia* 24 (1982) 53-79.
- Cohen, J. M., «Leadership in the Book of Numbers», *Jewish Bible Quarterly* 28 n.º 2 (200) 125-129.
- Davies, G., *The Way of the Wilderness: A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament*, Society for Old Testament Study Monograph 5, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Douglas, M., *The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.
- Gorman, F., *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*, JSOT Supplement s 91, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990.
- Leveen, A. B., «Variations on a Theme: Differing Conceptions of Memory in the Book of Numbers», *Journal for the Study of the Old Testament* 27.2 (2002) 201-221.
- Levine, B., *Numbers 1-20*, The Anchor Bible, Doubleday, Nueva York 1993.
- , *Numbers 21-36*, The Anchor Bible, Doubleday, Nueva York 2000.
- Milgrom, J., *Numbers*, The JPS Torah Commentary, The Jewish Publication Society, Filadelfia 1990.
- , «Encroaching on the Sacred-Purity and Polity in Numbers 1-10», *Interpretation* 51 (1997) 241-253.
- Miller, P. D. Jr., «The Blessing of God», *Interpretation* 29 (1975) 250-251.
- Noth, M., *Numbers*, Old Testament Library, SCM, Filadelfia 1968.
- Ogden, G., «The Design of Numbers», *Bible Translator* 47 (1996) 420-428.
- Olson, D., *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, Brown Judaic Studies 71, Scholar's Press, Chico 1985.
- , *Numbers*, Interpretation, John Knox Press, Louisville 1996.
- , «Negotiating Boundaries-The Old and the New Generations and the Theology of Numbers», *Interpretation* 51 (1997) 229-240.
- Sakenfeld, K. D., *Numbers. Journeying with God*, International Theological Commentary, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1995.
- Sherwood, S. K., *Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Berit Olam, The Liturgical Press, Collegeville 2002.
- Taggar-Cohen, A., «Law and Family in the Book of Numbers: The Levites And the Tidennutu», *Vetus Testamentum* 48 (1998) 74-94.
- Ulrich, D. R., «The Framing Function of the Narratives about Zelophehad's Daughters», *Journal of the Evangelical Society* 41 (1998) 529-538.
- Wenham, G., *Numbers*, Inter-Varsity Press, Downers Grove 1981.

Deuteronomio

Carlos Soltero

INTRODUCCIÓN

El Deuteronomio es, como sabemos, el quinto libro del AT y el último libro del Pentateuco. En la Biblia hebrea, los libros del Pentateuco se nombran con las palabras iniciales de cada uno. Nuestro libro lleva, por eso, el nombre *'elleh hadḏbarim* («estas son las palabras») o simplemente *ḏbarim* («palabras»). El nombre «deuteronomio» se deriva de la traducción griega de los LXX en Dt 17,18, donde se habla de un *déuterōs nomos* (a la letra, «segunda ley») que el rey debía escribir para su propio uso, copiándolo del libro de los sacerdotes levitas.

La expresión hebrea que fue traducida al griego en esa forma significa más estrictamente *una copia de la ley*. Pero el sentido más obvio de las palabras griegas no deja de ser apropiado para designar este libro de la Biblia, ya que en él se presenta la ley dada por Moisés en la llanura de Moab, inmediatamente antes que los israelitas cruzaran el río Jordán para entrar en la Tierra prometida. Y puede decirse que se trata de una «segunda ley» o, mejor, de una segunda entrega de la ley que ya anteriormente había sido dada, como estatuto de la alianza pactada entre Dios y el pueblo con la mediación de Moisés, en el monte Sinaí.

¿Qué tipo de libro es, pues, el Deuteronomio, y qué sentido tiene el que esté colocado en la posición en que está?

La descripción más concisa y expresiva de lo que es el Dt se la debemos quizá a G. von Rad, quien en su obra *Estudios sobre el Deuteronomio* lo describe como «una ley predicada». Esta descripción hace justicia a los dos elementos principales contenidos en el libro. Por una parte, los *códigos legales*, que ocupan más de las dos terceras partes del texto: el decálogo, en Dt 5,6-21, y el Código deuteronomico propiamente dicho, en los caps. 12-25, y, por otra, las *secciones exhortatorias* («parenéticas») e *históricas*, en los capítulos que sirven

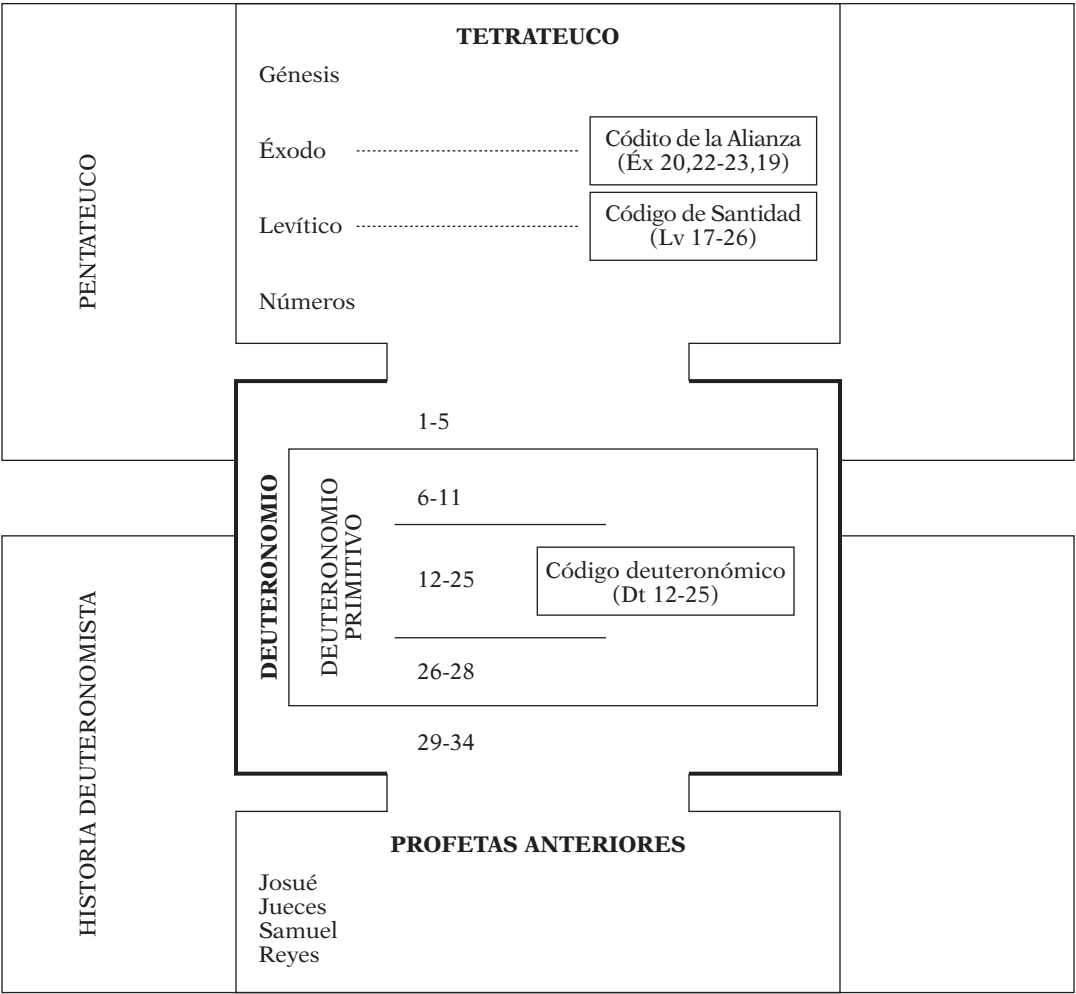
de marco a las secciones legales. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el estilo y los complementos exhortatorios o parenéticos no se encuentran únicamente en esas secciones que sirven de marco al código legal, sino que aparecen en muchas de las mismas prescripciones y normas del Código deuteronomico, lo que le da precisamente al libro el carácter de «ley predicada».

Félix García López, en su cuaderno *El Deuteronomio, una ley predicada* (Cuadernos bíblicos 63, Verbo Divino, Estella 1997, p. 12), presenta un cuadro esquemático del contenido y estructura del Dt, que puede ser muy útil para tener una rápida visión de conjunto de lo que estamos diciendo (ver cuadro p. siguiente).

Los discursos de advertencia y exhortación atribuidos a Moisés tienen un estilo muy característico y dan al libro su rasgo más marcadamente «deuteronomico». Los anónimos autores del Dt, al menos en su forma actual, eran ciertamente expertos en el arte de hablar y predicar.

En el esquema propuesto por Félix García López, el Dt aparece en un recuadro marcado con líneas de un negro más intenso, y dentro de ese recuadro se advierten tres secciones diferentes: el Código deuteronomico o colección de leyes, que forman el núcleo del libro, en los caps. 12 a 25. A esa sección, que es probablemente la más antigua, aunque pudo haber recibido adiciones o retoques a lo largo del tiempo, se le añadió más tarde un primer marco parenético y narrativo, formado por los caps. 6-11 y 26-28. Y todavía encontramos otro marco más exterior, formado por los caps. 1-5 al principio del libro y por los caps. 29-34 al final. El contenido y sentido de esas diversas partes lo comprenderemos mejor al hacer el comentario de las secciones y capítulos correspondientes.

Hemos dicho al principio que el Dt es el último de los cinco libros que forman el Pentateuco. Pero no parece haber estado siempre en esa posición. Es muy probable que el Dt, o al menos una buena parte de él, haya existido primero como obra independiente, y que solo



más tarde haya sido unido a otros escritos. La mayoría de los estudiosos del AT piensan que los escritos a los que se unió el Dt en un primer momento no fueron los cuatro primeros libros del Pentateuco, sino los seis libros «históricos» que van del libro de los Jueces al segundo libro de los Reyes, los cuales en la Biblia hebrea forman el bloque de los «profetas anteriores». Se formó así la llamada «Historia deuteronomista», que tenía como prólogo precisamente el libro del Dt. En él se contienen las leyes dadas por Dios, según las cuales son juzgadas las personas y los acontecimientos presentados a lo largo de la historia narrada en los libros siguientes.

Tiempo de composición

Como muchos de los libros del AT, el Dt no se compuso «de una sola sentada», sino que fue resultado de un largo proceso de formación,

que duró varios siglos. Se considera fecha clave en el proceso de composición del Dt el año 622 a.C., cuando, según el relato de 2 Re 22, el sumo sacerdote Jilquías encontró en el templo de Jerusalén el «Libro de la Ley» (2 Re 22,8), el cual sirvió luego como base de la reforma religiosa llevada a cabo por el rey Josías (640-609 a.C.). Es consenso prácticamente unánime de los exégetas que ese «Libro de la Ley» debió coincidir con nuestro libro del Dt en algún estado temprano de su proceso de composición.

Ese «Libro de la Ley», que algunos autores llaman «deuteronomio primitivo» (por ejemplo, García López, Félix, *op. cit.*, p. 17), debió haber contenido ya la mayor parte de las leyes y prescripciones que encontramos en los caps. 12-25, así como buena parte de los caps. 6-11 y 26-28, que servían de introducción y de apéndice conclusivo, respectivamente, al núcleo más directamente normativo.

Pero ese conjunto literario de normas y discursos tuvo a su vez una prehistoria, a partir de

unos primeros textos «protodeuteronomícos», que ya contenían igualmente prescripciones legales y consideraciones de tipo histórico y parénético. Tales textos protodeuteronomícos parecen haber tenido su origen en el reino del Norte, antes, naturalmente, de que ese reino fuera destruido por los asirios en 721 a.C. A eso parecen apuntar las afinidades que allí se encuentran con otros materiales bíblicos que probablemente también tuvieron su origen en el reino del Norte, como el libro de Oseas y el estrato *elohísta* del Pentateuco. Hacia allá apunta también la manera como en esos textos es presentada la tierra de Canaán: una tierra que no carece de nada, rica en frutos y con abundantes recursos de agua; descripción que cuadra mejor con las realidades del reino del Norte que con las del reino de Judá. Esos textos reflejan igualmente una situación floreciente y un bienestar económico que suelen corresponder a un período de estabilidad política, al menos relativa, como el que se dio, por ejemplo, en el reino de Israel durante el reinado de Jeroboán II, quien gobernó en Samaría de 783 a 743 a.C.

Con la muerte de Jeroboán II se inició un período de grave decadencia política y social en el reino del Norte, con la que coincidió también el fortalecimiento del imperio asirio, el cual comenzó a hacer la guerra a todos los estados vecinos y a conquistarlos. Pronto fue evidente que el final del reino del Norte estaba cercano (lo que de hecho tuvo lugar en 721 a.C., con la destrucción de Samaría por Sargón, general de Salmanasar IV) y, en esas circunstancias, muchos de sus habitantes huyeron a Judá, que parecía ofrecer mejores perspectivas de supervivencia. Entre esos habitantes estuvieron, sin duda, muchos fieles a la fe yahvista, que llevaron consigo en su huida las tradiciones y textos religiosos que en el Norte habían tenido su origen, incluidos los textos «protodeuteronomícos» de que estamos hablando.

Ezequías, rey de Judá (716-687 a.C.), logró efectivamente rechazar el asedio de los asirios. En su tiempo se emprendieron profundas reformas religiosas, incluida una cierta centralización del culto en Jerusalén (cf. 2 Re 18-22). Hay también testimonios de que durante su reinado se llevó a cabo una actividad literaria importante. Es muy probable que las tradiciones y textos llevados por los prófugos que llegaban del reino del Norte hayan sido aceptados en Judá y adaptados a las nuevas circunstancias. De hecho, algunas leyes del Código deuteronomíco, sobre todo las que se refieren a la centralización del culto, hacen pensar en un contexto jerosolimitano.

Después de la muerte de Ezequías, en los años en que reinaron Manasés (687-642) y Amón (642-640 a.C.), hubo también en Judá una grave decadencia moral y religiosa; por eso se puede suponer que aquel escrito desa-

rollado sobre la base de los textos llegados a Jerusalén desde Samaría fue guardado en el templo, en espera de tiempos mejores. Estos llegaron bajo el reinado de Josías, como ya hemos dicho antes.

Pero el proceso de composición del Dt no terminó con el descubrimiento del «Libro de la Ley» en Jerusalén y con su utilización para implementar las reformas religiosas del rey Josías. Durante los últimos decenios del reino de Judá y los primeros decenios del destierro en Babilonia (cf. 2 Re 25,27) se escribió la «Historia deuteronomista», y sus autores le adjuntaron como prólogo el «deuteronomio primitivo», al que añadieron los caps. 1-5 y 29-34, y otros pasajes más, intercalados en diversos sitios.

Todavía más tarde, probablemente en tiempos de Esdras (s. V a.C.), el Dt fue separado de la Historia deuteronomista para unirlo más bien a los cuatro primeros libros de la Biblia y formar el Pentateuco tal como existe hoy. Llegaba así el Dt a la situación en que lo encontramos en nuestras Biblias. Con eso se intentaba probablemente recoger en un solo bloque los grandes códigos legales del AT, para que sirvieran de guía, como enseñanza o *Torah* divina, a la renacida comunidad de los judíos, que intentaban reconstruirse como nación y como pueblo de Dios, en la tierra a la que por gracia divina habían podido volver.

Estructura del libro

Hemos ya mencionado antes la estructura que Félix García López reconoce en el libro del Dt. Para no hablar de todos los intentos de explicar la estructura del libro, es bueno anotar que otros comentaristas, en una forma similar a la de García López, pero refiriéndose a características más estrictamente literarias que se encuentran en el texto mismo, señalan la presencia de cuatro títulos redaccionales, que serían como indicadores estructurales puestos por los autores mismos de la obra (cf., por ejemplo, Miller, Patrick D., *Deuteronomy*, John Knox Press, Louisville [EE.UU.], 1990, pp. 10-11. Esta es también, fundamentalmente, la estructura aplicada al Dt por H. Cazelles en la Biblia de Jerusalén).

– El primero de esos títulos está, como era de esperarse, en 1,1: *Estas son las palabras que dirigió Moisés a todo Israel al otro lado del Jordán*, e introduce el primer discurso, que presenta un resumen de la historia del pueblo de la alianza hasta el momento en que se prepara a entrar en la Tierra prometida.

– Viene después, en 4,44, la inscripción: *Esta es la ley que expuso Moisés a los israelitas*, que encabeza la larga sección que va de 4,44 a 28,68, introduciendo así el discurso en que Moisés instruye al pueblo sobre el modo como han de vivir en la tierra que Dios les otorga.

– Un tercer discurso de Moisés es introducido en 28,69 con las palabras: *Estas son las palabras de la alianza que el Señor mandó a Moisés concluir con los israelitas en el país de Moab* (como se habrá ya advertido, cito generalmente el texto bíblico según la traducción de la Biblia de Jerusalén en su última edición de 1999. Pero prefiero utilizar la clásica expresión «el Señor» en vez de transcribir al castellano el tetragrama del nombre divino). En este título, la palabra clave es «alianza». Lo que viene en los cuatro capítulos siguientes formaliza la relación de alianza que existe entre el pueblo de Israel y su Dios.

– El último discurso de Moisés es introducido en 33,1 con las palabras: *Esta es la bendición con la que Moisés, hombre de Dios, bendijo a los israelitas antes de morir*. Se trata, como el título indica, de la bendición final y del testamento que Moisés deja a su pueblo. Como se habrá notado, en estos títulos alternan armoniosamente el plural y el singular: *Estas... Esta... Estas... Esta... Esta*.

Significado del libro del Deuteronomio

Para comprender el significado de este libro es importante, además de todo lo dicho anteriormente, caer en la cuenta de la relación que tiene con tres períodos de especial importancia en la historia de Israel. El primer período es el que en el mismo libro se propone como escenario de los discursos de Moisés y de su proclamación de la Ley; es decir, el momento que precedió inmediatamente a la primera entrada del pueblo en la Tierra prometida. El Dt es presentado como palabras dichas por Moisés a todo Israel antes de entrar a esa tierra. El libro, pues, se sitúa ante el lector como viniendo de los orígenes del pueblo de Israel, y la Ley que ahí se promulga es presentada como dada por su gufa original, Moisés, con todo el peso que una figura de tanta autoridad puede tener. Sin importar cuáles hayan sido los procesos de su composición, el Dt quiere ser recibido como algo fundacional y relacionado con Moisés; como algo que pertenece a los orígenes y es autoritativo para todo el pueblo. Ese contexto en que el mismo libro quiere situarse debe ser tomado con toda seriedad.

Pero, por lo que hemos dicho al hablar del proceso de composición del libro, vemos que las palabras del Dt interpelan también al Israel de una época posterior, y fueron en gran parte creadas con esa intención. Ese Israel fue el del reino de Judá en los últimos cien o ciento cincuenta años que sobrevivió en el país antes de su destrucción y cautiverio a manos de los babilonios. Las palabras de Moisés reportadas en el «Libro de la Ley» recordarían de nuevo al pueblo la promesa de la tierra de que ahora gozaban como don de Dios y, al mismo tiem-

po, debían advertirle sobre las tendencias a la desobediencia, a la idolatría y a la infidelidad, que estuvieron presentes en los días del desierto y que amenazaban de nuevo la posibilidad de una vida larga y feliz en la Tierra prometida.

Precisamente, mientras el libro estaba todavía en proceso de formación, la situación cambió de forma dramática. El pueblo experimentó de hecho el juicio de Dios y la pérdida de la tierra, con que habían sido amenazados si eran desobedientes y no ponían toda su confianza en el Señor. Las palabras del Dt pasaron así a interpelar, de una manera clamorosa, a una comunidad que había sido nuevamente relegada fuera de los confines de la Tierra prometida, al «desierto». Ellas la ayudaron a interpretar su historia reciente como el fracaso en vivir según las enseñanzas de su Dios; pero también le anunciaron de nuevo que la promesa divina era aún valedera y le explicaron lo que debía hacer para dar vida a esas posibilidades.

Con esto está vinculado el sentimiento profundo de los autores del Dt: Israel es un único pueblo a lo largo de todas sus generaciones. En el libro se usa con profusión la frase «todo Israel» y se ve el pasar de las generaciones como un hecho que en nada cambia la manera como Israel está en pie frente a su Dios. El «hoy y aquí» de los autores es tanto la situación en que se reconocen quienes leen u oyen leer su obra, como aquella que fue escogida por ellos como contexto inicial de los discursos y leyes supuestamente dados por medio de Moisés. Israel es un solo pueblo, y esa unidad se extiende horizontalmente a las doce tribus que lo integran y verticalmente a todas sus generaciones.

De este modo, las palabras del libro pudieron hablar al pueblo de Dios en circunstancias totalmente diferentes: 1) cuando aún no había recibido ni gozado de los abundantes dones y prosperidad de la tierra, sino que había conocido solo las dificultades de la vida en el desierto; 2) cuando había vivido ya por largo tiempo en la tierra, gozándola y habituándose a todos los beneficios de su posesión; y 3) cuando esos magníficos dones de Dios –la tierra y el templo– habían sido locamente perdidos.

Y eso hace posible también que las palabras de este libro, como Palabra de Dios, nos interpeleen a nosotros en nuestro hoy. Un hoy en el que, por una parte, gozamos ya de los dones que Dios nos ha hecho como pueblo suyo; pero en el que, por otra parte, nos encontramos también en el «desierto» de la injusticia, de la violencia, de la pobreza y opresión de tantos de nuestros hermanos, y necesitados de que su Palabra nos anuncie nuevamente que Él nos sigue llamando a la Tierra prometida y nos indique los caminos por los que debemos dirigirnos hacia ella.

Otro aspecto que ayuda a comprender el significado del Dt y lo hace perennemente «actual» es la orientación teológica del libro alrededor del *Shemá' Yisra'el* y del Decálogo, en particular la prohibición del culto a otros dioses o ídolos (el *Shemá' Yisra'el* es la exhortación básica de la fe yahvista a adorar únicamente al Señor y a amarlo con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas, contenida en Dt 6,4-5 y que comienza con esas palabras hebreas). Se puede considerar el libro entero como una interpretación de las relaciones básicas de fe y de amor hacia el Señor, contenidas e inculcadas en esos textos. Las leyes y normas del «Código deuteronomico» tienen que ver, en primer lugar, con la relación del israelita para con Dios, como los tres primeros mandamientos del Decálogo y, en segundo lugar, con su relación para con los demás, como el segundo grupo de los mandamientos. Sea que se pueda percibir o no una clara estructura del libro en términos del *Shemá' Yisra'el* o del Decálogo, como algunos autores proponen (cf. por ejemplo Kaufman, Stephen, «The Structure of the Deuteronomic Law», *MAARAV* [1967] 105-158), no hay duda de que los temas, los énfasis y con frecuencia el mismo lenguaje, sugieren que una manera adecuada para comprender el Dt es considerarlo como una explanación del Gran Mandamiento, que está encarnado en los dos mencionados textos.

El Dios del Deuteronomio

El Dios de Israel es el único Dios (6,4; 4,35; 4,39; 7,9), es el señor del universo (10,14; 4,32; 32,8), «el Dios de dioses y Señor de señores» (10,17), que recompensa tanto al justo como al malvado según lo merecen, y que gobierna a todos los hombres con absoluta imparcialidad y justicia (7,10; 10,17s). Es un Dios de naturaleza diferente a la de cualquier ser material; por tanto, no puede aplicársele ninguna representación sensible, y menos aún debe Israel adorar cualquier objeto material, ya sea con figura animal o humana, o al «ejército de los cielos» (4,12.15-24).

Pero este Señor del universo tiene con Israel una relación absolutamente especial, porque lo ha escogido para ser un pueblo consagrado a él, su posesión personal, su heredad (4,20; 7,6; 10,15; 14,2; 26,18s; 27,9; 28,9; 29,13; 32,9). Este privilegio, no compartido por ningún otro pueblo, es absolutamente gratuito; no se explica por ninguna característica o cualidad que posea Israel, pues es el más insignificante de todos los pueblos, sino solo por un amor que está escondido en el misterio mismo de Dios (7,7; 10,15).

Ese amor a Israel se manifestó por primera vez en las promesas que bajo juramento hizo

Dios a los Patriarcas. En cumplimiento de esas promesas, el Señor ha liberado con mano poderosa a Israel de la esclavitud de Egipto, lo ha guiado sano y salvo a través del desierto, le ha asignado un hogar en una tierra generosa y fértil, para tomar posesión de la cual está a punto de cruzar el Jordán (6,10s; 8,7-10.12s). El Señor ha tratado a Israel como un padre amoroso (1,31). Aun las privaciones que le ha hecho pasar por el camino han sido como la corrección con que un padre corrige a su hijo, en vista de su mayor bien (8,5.16).

Para corresponder a ese amor operante del Señor, el principal deber de Israel será temerlo y amarlo.

El *temor del Señor* puede referirse a ese sentimiento, mezcla de asombro y de terror, que producen las imponentes manifestaciones sensibles de su grandeza en quienes las contemplan (cf. Éx 20,18); pero, cuando en el Dt se manda *temer* al Señor, se trata más bien de una actitud de adhesión incondicional a la voluntad de Dios, de una obediencia absoluta a todo lo que él manda; actitud que se complementa y aun se identifica con el amor. De hecho, ya en Éx 20,20 se distingue entre el terror que pueden producir las manifestaciones sensibles de la grandeza divina y el temor que es esa sumisión total a la voluntad de Dios (cf. BJ *ad locum*). Aunque en ambos casos se usa el mismo verbo hebreo *yare'*.

Pero, según el Dt, el israelita debe tener para con Dios sobre todo una actitud de amor: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas* (6,5). Debe amarlo por el amor con que él se ha abajado a tratar con Israel y por los privilegios inmerecidos que ha querido concederle. El israelita debe amar al Señor con un amor indiviso, adherirse a él plenamente (cf. 10,20; 11,22; 13,5; 30,20) y, en consecuencia, rechazar todo aquello que en cualquier grado sea incompatible con esa lealtad a él. Esto trae consigo, por una parte, un rechazo decidido y total de los falsos dioses y de cualquier rito o práctica conectado con la idolatría, y, por otra, una alegre y voluntaria aceptación de los mandamientos que el Señor le ha dado.

La Alianza

Resulta obvia, para cualquiera que lee el Dt, la centralidad que tiene en el libro el concepto de «alianza» (*berít*, en hebreo).

La palabra *berít* aparece en el Dt 26 veces. Una vez se refiere a las alianzas que Israel *no* debe hacer con los pueblos que viven en la tierra a la que se dirige (7,2); pero todas las demás se refiere, con diversos matices, a la relación única que Dios, el Señor, ha establecido con Israel: el Señor será el Dios de Israel e Israel será su pueblo (27,17-19; cf. 29,12).

Por la alianza, Israel se convierte en un pueblo consagrado al Señor, *el pueblo de su especial propiedad* (*'am s'gullâh*) entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra (7,6; 14,2). Pero también por la alianza Israel reconoce al Señor como su único Dios y acepta la obligación de servirlo.

Aunque el Dt menciona también *la alianza que con juramento concluyó* [el Señor] *con tus padres* (4,31), para los autores deuteronomistas la alianza básica fue la que Dios pactó con Israel en el Horeb: *El Señor nuestro Dios ha concluido con nosotros una alianza en el Horeb. No con nuestros padres concluyó el Señor esta alianza, sino con nosotros, los mismos que hoy estamos aquí, todos vivos* (5,2-3); alianza que será renovada y completada en la llanura de Moab, antes de que Israel atraviese el Jordán para entrar en la Tierra prometida (29,9-14).

Es difícil precisar los acontecimientos que estuvieron en el origen de la tradición del Sinaí, y una «alianza en el Sinaí» (o en Moab) puede parecer improbable como hecho histórico (cf. Norbert Lohfink, «Der Begriff 'Bund' in der biblischen Theologie», en N. Lohfink y E. Zengler, *Der Gott Israels und die Völker*, Katholische Bibelwerk / KNO, Stuttgart 1994); pero es indudable que los autores deuteronomistas emplearon el concepto de alianza para interpretar esos acontecimientos y para interpretar también el resto de la historia de Israel.

La noción de alianza era común en el ambiente cultural y político del Próximo Oriente antiguo, en el segundo y primer milenio antes de Cristo. Las excavaciones arqueológicas de mediados del s. XX trajeron a la luz documentos sobre tratados de soberanía o vasallaje tanto en el imperio hitita como en el imperio neasirio. Es innegable que existe un parentesco formal entre esos tratados y el Dt, y de eso tratamos brevemente en otras partes de este comentario; pero la relación que se establece por la alianza entre el Señor e Israel es absolutamente única.

En primer lugar, la alianza tiene su origen en la elección que el Señor hace de Israel, y, a su vez, la elección se explica por el amor que el Señor ha tenido y tiene para con los antepasados de Israel y para con el mismo Israel: *...a ti te ha elegido Yahvé para que seas, de entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra, el pueblo de su propiedad. No porque sean ustedes el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahvé de ustedes y los ha elegido, pues son el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que les tiene y por guardar el juramento hecho a sus padres...* (7,6-8; cf. 4,37; 10,15; 14,2). Se excluye explícitamente cualquier otra motivación para la elección divina. Además del verbo *'ahab* que se traduce ordinariamente por «amar», el Dt usa también el ver-

bo *jashâq*, de intensidad emotiva mucho mayor (= «enamorarse», «prenderse»).

La elección divina, que se expresa en la alianza, no lleva a Israel meramente a una posición de privilegio, sino a una posición de responsabilidad. Le impone la responsabilidad de reconocer solo al Señor como su Dios (4,39) y de guardar sus mandamientos (4,40; 7,9ss; 10,16ss). Al amor del Señor, Israel debe responder también con su amor (6,5) y solo a él le debe dar culto. Pero también, como respuesta a la alianza que Dios ha establecido con él, el israelita deberá tener para con sus hermanos en la alianza una actitud de respeto y de apoyo en todos los campos de la convivencia humana, como se explicitará en el Código deuteronomico.

Por eso, se puede decir que el principal objetivo del Dt es definir las implicaciones de la alianza divina para la vida del pueblo, pero también persuadir a sus lectores de la conveniencia y necesidad de observarlas con toda fidelidad.

La tierra

La tierra desempeña un papel muy importante en el libro del Dt. La vida del pueblo de Israel en alianza con su Dios se ha de realizar en la tierra que el Señor ha prometido darle, a la que lo conduce. La tierra, con todas sus características positivas, y la permanencia en ella son el núcleo de las bendiciones de la alianza; como también se puede decir que la maldición más terrible por quebrantar la alianza será la pérdida de la tierra y el destierro fuera de ella. Precisamente porque vivir en la Tierra prometida y vivir en alianza con el Señor son casi sinónimos.

Las leyes que Moisés va a promulgar al pueblo en nombre de Dios pueden ser implementadas solo *en la tierra que el Señor, el Dios de tus padres, te ha dado en posesión, todos los días que vivas en su suelo* (Dt 12,1). Por eso, según el Dt, las leyes le son dadas a Israel cuando está ya a punto de cruzar el Jordán para entrar en la tierra que Dios le da, y no antes; no en el Sinaí, como se dice, por ejemplo, en Lv 26,46 y 27,34. Por otra parte, la entrada en la Tierra prometida y la posesión de ella dependen de la observancia de la Ley (4,26; 11,17; 28,63; 30,19).

Esto nos lleva a descubrir un aspecto muy importante en la manera como el Dt presenta el don de la tierra. Según las fuentes más antiguas, el don de la tierra a Abraham y sus descendientes había sido un don perpetuo e incondicional (cf. Gn 13,15; 17,8; 48,4). Moshe Weinfeld (*Deuteronomy 1-11*, The Anchor Bible 5, Doubleday, Nueva York 1991, p. 58) hace notar que las promesas de Dios a Abraham sobre la tierra (así como también la promesa

de una dinastía perpetua, hecha a David) pertenecen al tipo «concesión», que los soberanos hacen a servidores suyos que se han distinguido en su servicio. El lenguaje usado en ellas (cf. por ejemplo, *te la daré a ti y a tu descendencia por siempre*; Gn 13,15) es muy semejante al que se usa en documentos de «concesión», que eran comunes en el Próximo Oriente antiguo. Sin embargo, después de la caída del reino del Norte, se vio la necesidad de explicar el incumplimiento de la promesa sobre la tierra, y la explicación que se dio fue que la realización de la promesa hecha a los Patriarcas estaba condicionada al cumplimiento de la alianza hecha por Dios con los israelitas en el Horeb/Sinaí. De esta manera, dos diferentes tipos de relación de Dios con Israel: la promesa tipo «concesión» y el tratado de «alianza» fueron combinados y se vieron como dependientes el uno del otro: *Porque han abandonado la alianza que el Señor, Dios de sus padres, había concluido con ellos al sacarlos del país de Egipto... el Señor los ha arrancado de su tierra con ira, furor y gran indignación, y los ha arrojado a otro país, donde hoy están* (Dt 29,24-27; cf. también 4,25-27; 11,8-9.13-17; 28,63; 30,17-18).

Por otra parte, la pérdida de la tierra como consecuencia de la ruptura de la alianza no aparece en el Dt como algo final y definitivo. Si Israel se convierte y retorna a Dios en el destierro, Dios recordará la promesa hecha a los Patriarcas y traerá de nuevo al pueblo a la tierra que le había dado (cf. Dt 4,27-31; 30,1-10), en donde vivirá de nuevo una relación de alianza con él.

COMENTARIO

PRIMERA SECCIÓN Y PRIMER «DISCURSO» DE MOISÉS (1,1-4,43)

Tenemos en estos capítulos el primer discurso de Moisés presentado por el libro del Dt. Después de una breve introducción, el discurso está articulado en dos partes: 1,6-3,29 y 4,1-40. La separación entre las dos partes del discurso está indicada por las palabras *Y ahora...* (4,1), que también en otros momentos del libro tienen una función estructural semejante. Los vv. 4,41-43, que refieren la institución de ciudades de asilo en Transjordania, no pertenecen obviamente al discurso, y pueden ser una añadidura posterior entre los dos primeros discursos de Moisés.

1) En la introducción (vv. 1-5), después del título *Estas son las palabras que dirigió Moisés a todo Israel, al otro lado del Jordán* (1,1), se dan diversas precisiones de lugar y de tiempo, con las que se quiere conectar el Dt con el libro de los Números. La falta de claridad y de

orden lógico entre los diferentes datos que ahí se proporcionan sugiere que ellos fueron añadidos por diversas manos y en diversos momentos.

2) Viene después el discurso propiamente dicho, en el que una *primera parte* (1,6-3,17) es más claramente «histórica», en cuanto que relata en forma sucinta los acontecimientos más importantes que sucedieron a los israelitas en su peregrinar por el desierto, desde la salida del monte Horeb hasta llegar al sitio en que se preparaban para atravesar el río Jordán y entrar a la Tierra prometida (en el Dt y en otros pocos pasajes del AT, de cuño deuteronómico, se da el nombre «Horeb» a la montaña de la manifestación divina, que en los demás escritos de la Biblia hebrea es comúnmente llamada «Sinaí»).

Como punto de partida, Moisés recuerda al pueblo la orden que en el Horeb les había dado el Señor de emprender la marcha para entrar en posesión de la tierra que había prometido dar a sus antepasados los Patriarcas, a Abraham, Isaac y Jacob y a su descendencia. Refiere luego algunos episodios de esa marcha, que aparecen ya en libros anteriores del Pentateuco: la designación de jueces para auxiliar a Moisés en la conducción del pueblo (1,9-18); la desobediencia de los israelitas en Cadés y el consiguiente castigo divino (1,19-46); el paso por las tierras de los edomitas, moabitas y amonitas (2,1-23); las victorias sobre Sijón y Og, reyes de Jesbón y de Basán, y la conquista de sus territorios (2,24-3,11); el reparto a las tribus de Rubén, Gad y media tribu de Manasés de esos territorios conquistados (3,12-17).

La primera parte del discurso termina con la orden que da Moisés a las tribus que ya obtuvieron un territorio al oriente del Jordán de acompañar a sus demás hermanos y ayudarlos a conquistar la tierra que el Señor les va a dar al otro lado del río (3,18-22). Se añade luego (vv. 23-29) la petición de Moisés al Señor de que le permita pasar el Jordán para ver la «tierra buena» que allá va a dar a Israel; pero el mismo Moisés ratifica aquí que Dios no se lo permitió, sino que se irritó contra él por culpa del pueblo.

3) En la *segunda parte* (4,1-40) de este primer discurso, el tono cambia por completo. Aquí Moisés exhorta vehementemente al pueblo a la observancia de la Ley, subrayando especialmente la prohibición de hacer imágenes, que vamos a encontrar más tarde en el decálogo. Algunos comentaristas (cf. Moran, NCC, 228) sugieren que esta segunda parte del primer discurso atribuido a Moisés sigue, en general, la estructura de los antiguos tratados de alianza (preámbulo, prólogo histórico, estipulaciones de la alianza, invocación de testigos, bendiciones y maldiciones para quienes la observen o quebranten).

La introducción de esta segunda parte del discurso (4,1-8) pone de relieve la excelencia de la Ley («preceptos y normas»; el Dt no hace ninguna clara diferencia entre ambos términos) que Moisés transmite al pueblo; ella es fuente de vida, los hará entrar en la tierra que el Señor les da y tomar posesión de ella (v. 1). Esa Ley es una enseñanza que viene de Dios (v. 5) y, por lo tanto, es fuente de sabiduría, una sabiduría que todos los pueblos no podrán menos de reconocer y admirar (v. 6). La Ley es una expresión de la cercanía de Dios para con Israel (v. 7). Como se ve, el concepto de Ley que se expresa en estos versos es muy diferente del que solemos tener nosotros.

En los vv. 9-14, se recuerda a los israelitas la experiencia vivida en el Horeb; y ese recuerdo se inculca con el mayor énfasis posible: *Ten cuidado y guárdate bien de olvidarte de estas cosas que tus ojos han visto, ni dejes que se aparten de tu corazón en todos los días de tu vida; enséñaselas a tus hijos y a los hijos de tus hijos* (v. 9). Lo sucedido en el Horeb se considera, pues, de enorme importancia para el pueblo. Allí, en una solemne asamblea litúrgica, el señor reveló el Decálogo y dio a Moisés las demás leyes. Pero, además, la manera concreta como se dio aquella experiencia (*no percibían ustedes figura alguna*, v. 12) indica también la naturaleza del culto, sin imágenes, que se debe dar al Señor: Un culto *en espíritu y en verdad* (cf. Jn 4).

Por eso, se pasa de ahí (vv. 15-20) a la prescripción de prohibir toda clase de imágenes en el culto, considerada de tan gran importancia que es la única que se menciona en este momento y está detallada en el primer mandamiento del Decálogo. La prohibición no se refiere tanto a imágenes del mismo Señor, cuanto a otras imágenes, que habían de arrastrar al pueblo a la idolatría, por ejemplo en su forma de culto de los astros. La historia de los últimos decenios del reino de Judá dan testimonio de la existencia de esas desviaciones de consecuencias tan negativas para Israel (cf. Ez 8,3-18; 2 Re 21,3; Jr 8,1s). A propósito del culto de los astros se señala curiosamente (vv. 19b-20) que eso puede quedar bien para los demás pueblos, a quienes Dios se los ha asignado; pero no para Israel, a quien Dios sacó de Egipto para que fuera su propia heredad.

Parece seguir un párrafo de interludio (vv. 21-24), en el que Moisés, después de volver a subrayar que el Señor no lo dejó pasar el Jordán por culpa de los israelitas (cf. 3,26), advierte al pueblo no dejar de observar la alianza que el Señor ha establecido con ellos, ya que el Señor es *un fuego devorador y un Dios celoso*.

Pero luego viene un viraje hacia el futuro en los vv. 23-28 y 29-31 (aunque este capítulo sea en realidad uno de los últimos que se añadieron al Dt en formación y vea, por tanto, las cosas retrospectivamente). Después de que los

israelitas entren a la Tierra prometida y vivan en ella muchos años, se va a pervertir su corazón, harán lo que es malo a los ojos del Señor y Él los expulsará de esa tierra que les ha dado y los dispersará entre los pueblos. Y, sin embargo, no será ese el final de la historia de Israel; porque en su destierro volverán a buscar de todo corazón al Señor, y el Señor, que es un Dios misericordioso (v. 31), no se olvidará de la alianza pactada con sus antepasados.

En la perspectiva teológica de los autores del Dt, el Dios que es amor misericordioso prevalece, para fortuna del pueblo de Israel y nuestra, sobre el Dios que es «celoso» y «fuego devorador».

Los párrafos que concluyen esta parte del discurso (vv. 32-40) son una vehemente ponderación retórica de la manera como Dios ha actuado en favor de Israel, para impulsar al pueblo a tomar sobre sí el compromiso de guardar los preceptos y mandamientos que Moisés en nombre de Dios le prescribe. La liberación de que Israel fue objeto (vv. 34,37-38) y la manera como Dios se le manifestó en el monte santo (vv. 33,36), deben convencer a los israelitas de que el Señor es el verdadero y único Dios del universo (vv. 35,39), de que él los ha amado y elegido (v. 37) y de que, por tanto, deben guardar sus mandamientos, como prenda de felicidad y de prosperidad en la tierra que él les da (v. 40).

Algunas anotaciones particulares

1,1-5. *La persona de Moisés en el Deuteronomio.* Desde la primera frase del libro aparece la figura excepcional de Moisés. Cualquier lector del Dt percibe la importancia que tiene aquí su figura, aun por el mero hecho de que gran parte del libro es presentada bajo la forma de discursos suyos.

Sobre todo en los caps. 1-11 y 31-34, domina la escena este gran guía de las etapas constitutivas del pueblo de Israel. Moisés actúa como mediador entre Dios y los israelitas. A Moisés se le confía la misión de transmitirles las palabras de Dios. Y cuando el pueblo olvida a su Dios y rompe la alianza fabricándose un becerro de metal precioso, Moisés intercede ante el Señor para que el pueblo no sea aniquilado: la plegaria de Moisés obtiene el perdón del Señor, que se muestra dispuesto a reanudar la alianza con su pueblo.

La figura de Moisés aparece en evidente contraposición con la masa del pueblo: él es un líder, y ellos necesitan ser guiados; la fe de Moisés contrasta notablemente con la mezquindad de los israelitas, siempre llenos de quejas; él está a favor de seguir adelante, cuando ellos quieren volver atrás.

Ciertamente las tradiciones primitivas sobre los orígenes de Israel habían ya atribuido

a Moisés un papel relevante, el de haber sacado al pueblo de la esclavitud de Egipto; pero en ninguna de ellas se había valorado tan altamente su persona como en el Dt. Aquí él es una figura de fe de tal categoría que manifiesta en los mismos autores de nuestro libro una nueva sensibilidad en cuanto a lo que tal figura significa. Moisés aparece como el más valioso de los guías que ha tenido el pueblo de Israel.

Quizá el interés que los autores del Dt manifiestan por la figura de Moisés se puede entender, al menos en parte, como una expresión del malestar que experimentaban ante la carencia de un auténtico liderazgo en el pueblo, diagnosticada como parte importante de los males que lo aquejaban. Existía evidentemente en ellos un profundo desencanto con la institución de la realeza y, en particular, con los reyes de la dinastía davídica, en los que se habían puesto tan grandes expectativas (cf. 2 Sm 7,12-16). Pero los hechos habían probado que esas expectativas no correspondían a la realidad. ¡Hacía falta un nuevo Moisés!

Presentando el verdadero ideal de liderazgo humano y religioso en un personaje del pasado, perteneciente a la etapa fundacional del pueblo, de quien se dice que conoció los caminos de Dios mejor que ningún otro (Dt 34,10-12), los deuteronomistas establecen un claro modelo de función, según el cual se han de juzgar todas las demás expresiones de liderazgo que pueden darse en Israel. Además, al pintar semejante figura del gran líder nacional, refuerzan también la exigencia de dar a la ley mosaica una atención total y sin desviaciones.

2,34. La guerra de exterminio o «anatema». Aparece ya en este primer discurso de Moisés el concepto de *anatema*. «Consagrar al anatema» es usado aquí en el sentido de una guerra de exterminio total contra los enemigos de Israel. En 2,34 y 3,6 se relata simplemente lo sucedido en las campañas que emprendieron los israelitas contra los reyes de Jesbón y de Basán, cuando estos se negaron a permitirles atravesar sus territorios. Pero más adelante (7,2) Moisés dará a los israelitas la orden de consagrar al anatema a los pueblos que encuentren en la Tierra prometida en la que están a punto de entrar. Y eso será sancionado también con una ley en el «Código deuterónico» (20,16-17).

La palabra hebrea que traducimos como «anatema» (*jérem*) y el verbo correspondiente (*jâram*) provienen de la raíz *jrm*, la cual, como dice L. Alonso Schökel en su *Diccionario bíblico hebreo-español*, «reúne los semas de consagración a Dios y de destrucción», una destrucción que no permita al hombre aprovecharse de lo ya consagrado. «Era una manera primitiva de reconocer que la victoria era debida a Dios», dice la BJ en la nota a Jos 6,17 de su última edición compacta.

Como vemos, pues, ya el contenido original de esta raíz hebrea tiene matices claramente religiosos; como claramente religiosa es la motivación que da el Dt para la aplicación del anatema: La presencia de esos pueblos, con sus idolatrías y perversiones, sería «un lazo» para Israel, haría que Israel se apartara del Señor y quebrantara su alianza (7,4.16; 20,18), lo cual le acarrearía las peores desgracias. En último término, Israel ha de exterminar a los pueblos paganos que le rodean *porque tú eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios; a ti te ha elegido para que seas, de entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra, el pueblo de su propiedad* (3,6). La guerra de exterminio es presentada como un medio para proteger la alianza y la santidad del pueblo de Dios y de Dios mismo.

Por supuesto que no hace falta querer justificar las acciones de los hombres del AT en términos de una moralidad moderna. Sus acciones y modos de proceder reflejan los rudos códigos morales de los tiempos en que vivieron. La «teología» del Dt tiene muchos aspectos positivos y permanentes, como hemos ya señalado; pero en lo que se refiere al *herem* debemos ver una limitación de esa teología, que sigue siendo válida en cuanto proclama los derechos absolutos de Dios, que no admiten compromisos; pero que está también condicionada por su contexto histórico y necesita en último término de una revelación más completa y definitiva, la revelación sobre la paternidad universal de Dios, que aparece, por ejemplo, en Sab 1,13, y que desemboca en la enseñanza de Jesús, el cual nos invita a ser, sin restricciones, misericordiosos como nuestro Padre del cielo es misericordioso (cf. Lc 6,36), y a amar a los enemigos, para ser así auténticos hijos del Padre celestial (Mt 5,44-45).

El AT da abundante testimonio de la «condescendencia» de Dios, de la manera como fue revelando gradualmente una vivencia más profunda de la alianza, de su disposición a tomar a los hombres como son y a construir su proyecto de salvación sobre lo que parece un cimiento tan deleznable. Esa fue la manera de actuar de Dios en la historia del pueblo elegido y en las vidas de los individuos de ese pueblo. Aun los hombres que escogió para transmitir su mensaje llevaban el lastre de las limitaciones de su época, como nosotros llevamos el lastre de las limitaciones de la nuestra.

3,23-29. El castigo de Moisés. A la vista de la Tierra prometida, Moisés se atreve a hacer una última súplica al Señor, para que le permita entrar allá con el pueblo. La reacción divina ante esa súplica de Moisés nos desconcierta: *Por culpa de ustedes, Yahvé se irritó contra mí y no me escuchó; antes bien me dijo: «¡Basta ya! No me hables más de ello. Sube a la cumbre del Pisgá, alza tus ojos al occidente, al norte, al mediodía y al oriente; y contempla con tus ojos, porque*

no pasarás ese Jordán (3,26-27). No deja de ser misterioso que aquel Moisés, con quien Dios hablaba cara a cara, como habla un hombre con su amigo (Éx 33,11; cf. Nm 12,7-8; Dt 34,10), que había sido intermediario de Dios para la creación y liberación de su pueblo (Dt 34,11-12) y para establecer con ellos una alianza, reciba ese trato de parte del Señor, que es un Dios misericordioso y clemente (Éx 34,6).

En las mismas tradiciones que están en la base del Pentateuco, se dan diversas explicaciones sobre la «culpa» por la que Moisés mereció tal castigo. En el Dt, en un párrafo (de redacción «sacerdotal») de sus capítulos finales, se da la siguiente explicación: *Por haberme sido infieles* (tú, Moisés, y Aarón) *en medio de los israelitas, en las aguas de Meribá de Cades, en el desierto de Sin, por no haber reconocido mi santidad en medio de los israelitas, por eso, solo de lejos verás la tierra, pero no entrarás en ella, en esa tierra que yo doy a los israelitas* (Dt 32,51-52). Esta explicación es la misma que se da en Nm 20,12-13, en donde el relato parece dar a entender que, por falta de confianza en el Señor, Moisés golpeó la peña con su vara dos veces en vez de una y, de ese manera, no lo había honrado ante los israelitas.

En cambio, la tradición más propiamente deuteronomica habla de que Moisés sufrió por causa del pueblo el castigo de ser excluido de la Tierra prometida. Al referir, en estos primeros capítulos, la rebeldía de los israelitas en Cadés y el enojo del Señor contra el pueblo rebelde, Moisés añade: *Por culpa de ustedes el Señor se irritó también contra mí y me dijo: Tampoco tú entrarás allá. Será tu ayudante Josué, hijo de Nun, el que entrará. Dale ánimo, ya que él dará a Israel posesión de la tierra* (Dt 1,37; 4,21). Sin embargo, tampoco queda claro ahí en qué sentido pudo influir la culpa de los israelitas para que el castigo de no llegar a la Tierra prometida recayera también sobre Moisés, puesto que él más bien se opuso siempre a la desconfianza y rebeldía del pueblo (cf. 1,29-31; 42-43).

Quizá la explicación más plausible sea la de una solidaridad radical de Moisés con su pueblo aun en el castigo, a pesar de que no tenía él personalmente parte en la culpa del pueblo. Nos acercamos así al ideal del siervo doliente de Isaías (53,4ss), cuyo sufrimiento no solo es innecesario, sino que se convierte en fuente de salvación para los culpables. ¿No había ya pedido Moisés al Señor que lo borrara de su libro, con tal de que perdonara al pueblo el pecado de infidelidad e idolatría? (Éx 32,32).

El caso de Moisés no es único en la historia de la salvación. Pablo deseaba ser él mismo *maldito, separado de Cristo, por mis hermanos, los de mi raza según la carne* (Rom 9,3). Más aún, la figura de Moisés es, también en eso, una anticipación de la figura del mismo Jesucristo. De este dice san Pablo, refiriéndose a la

acción salvadora de Dios: *A quien no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él* (2 Cor 5,21), y también: *Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros* (Gál 3,13; cf. 1 Pe 2,21-25).

4,32-40. El Señor, el único Dios. Esta es una de las exhortaciones más emotivas y vibrantes del Dt. O, más que una exhortación, es una ponderación «en forma admirativa, con crecido afecto» de la manera de proceder que Dios ha tenido para con Israel (vv. 32-38), de la que luego se sacará la consecuencia exhortatoria a reconocer al Señor como el único Dios y a observar sus preceptos y mandamientos (vv. 39-40).

Lo que Dios ha hecho con Israel es absolutamente único e inaudito. A ningún otro pueblo le ha hablado Dios desde el fuego, como lo hizo con Israel en el monte Horeb. A ningún otro pueblo lo ha liberado un dios de la opresión de otro pueblo, realizando toda clase de prodigios y de acciones victoriosas, como el Señor ha hecho con Israel.

Todo eso lo experimentó Israel para que supiera que *el Señor su Dios es el único Dios* (vv. 35,39). Tenemos en estos versos una de las formulaciones más claras de todo el AT sobre la unicidad de Dios, hecha además con una concisión y contundencia impactantes: *'eyn 'öd* (v. 39), *'eyn 'öd mil'baddô* (v. 35). El Decálogo prohíbe dar culto a otros dioses (Dt 5,7-9); pero no afirma que el Señor, el Dios de Israel, sea el único Dios. Para encontrar otras expresiones de esta naturaleza hay que ir al segundo Isaías, el que, en su intento por combatir las tentaciones de idolatría con que se enfrentaban los israelitas en el destierro, insiste una y otra vez en que no hay otro Dios capaz de salvar, fuera del Señor (cf., por ejemplo, Is 44,6; 45,5,14). Isaías va más lejos que los autores del Dt, al vincular esta fe en el Señor, único Dios, con una perspectiva universalista de la salvación: Si el Señor es el único Dios, él es Dios de todos los pueblos de la tierra y para todos vale su proyecto de salvación (cf. Is 45,20-22). En el Dt se mantiene más bien una visión mucho más nacionalista y exclusivista.

Otro tema muy importante en este párrafo que comentamos es la motivación que se da para las acciones salvadoras de Dios en favor de Israel: *Porque amó a tus padres y eligió a su descendencia después de ellos, te sacó de Egipto personalmente con su gran fuerza* (4,37). El amor que siente para con su pueblo y la elección que de él ha hecho es lo que ha movido a Dios a actuar en favor de Israel. Además del verbo *'ahab* = *amar*, se emplea a veces el verbo *jâshaq*, que es quizá una palabra aún más dinámica e intensa (cf. Dt 7,7; 10,15; 21,11). Otras veces se menciona también como motivo de las acciones divinas la fidelidad del Señor en respetar la alianza que ha hecho con los antepasados de Israel y con Israel mismo (Dt

7,8). Lo que queda bien claro es que el motivo no fue ni la categoría como pueblo de los israelitas (cf. 7,7) ni el mérito de sus acciones.

La elección que el Señor ha hecho de la descendencia de Abraham hace que el pueblo de sus descendientes sea un pueblo consagrado (*qadôsh*) al Señor; un pueblo especialmente suyo (*'am segullâh*; cf. 7,6; 14,2).

SEGUNDA SECCIÓN Y SEGUNDO «DISCURSO» DE MOISÉS (4,44-28,68)

Entramos en el segundo y más largo de los discursos de Moisés que forman el libro del Dt.

Como el mismo tamaño puede ya sugerir, esta sección no es homogénea y tiene su propia estructura. La primera gran división interna está indicada con la frase: *Estos son los preceptos y las normas...* en 12,1, que señala el comienzo del «Código deuteronomico» propiamente dicho (caps. 12-25). Aunque hay que añadir que también en 6,1 encontramos una fórmula estructural semejante; lo cual da una cierta autonomía al cap. 5 con respecto a los caps. 6-11, que tienen una real continuidad entre sí. Para N. Lohfink (*Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn. 5-11*, AnBib 20, Roma 1963), estos caps. 6-11 son un desarrollo del Gran Mandamiento promulgado en 6,4-9.

Los caps. 5-11 son, pues, como una introducción al gran código de los caps. 12-25. En cambio, los capítulos finales de este segundo «discurso» (caps. 26-28; aunque el cap. 27 es considerado generalmente como una inserción posterior) forman un apéndice, que comienza con una doble ceremonia, continúa con una explícita formulación de la alianza, con el mandato de grabar en piedras las palabras de la Ley y una ceremonia de ratificación de la misma alianza, y concluye (cap. 28) con la serie de bendiciones y maldiciones que seguirán a los que cumplan o quebranthen la alianza pactada entre Dios y el pueblo de Israel.

4,44-49. Este párrafo que sirve de título a toda la sección que ahora comentamos es, como se puede fácilmente ver, muy semejante al párrafo con que comienza todo el libro (1,1-5): ambos están formados por una presentación muy sintética del contenido del discurso que sigue y por algunas indicaciones de lugar y de tiempo, que ayudarían a situar el discurso. En el caso presente, las circunstancias de tiempo están dadas indirectamente, al hablar de las victorias ya conseguidas por Israel sobre Sijón y Og. Los vv. 43 y 44 son, en cierta manera, una reduplicación; aunque en el primer versículo se mencione solo la *tôrâh* y en el segundo se hable de los componentes de la *tôrâh*: *los estatutos, los preceptos y las normas*. La presencia de estos dos títulos o introducciones (en 1,1-5 y en 4,44-49) da fe una vez más de la complejidad del proceso de composición del Dt.

La nomenclatura de la Ley. Ya antes indiqué que los autores del Dt no parecen dar especial importancia a las diferencias que pueden existir entre los diversos términos que emplean para hablar de las leyes. Aquí (4,44-45) encontramos las palabras, *tôrâh*, *juqqîm* y *mishpatîm*.

La palabra *tôrâh* es la más ampliamente usada, tanto que se usa también para designar al conjunto de los cinco primeros libros de la Biblia hebrea. Se suele traducir *tôrâh* con la palabra «ley»; pero esta palabra, en su sentido moderno («regla y norma constante e invariable de las cosas» –ley física–; «precepto dictado por la suprema autoridad» –ley positiva–), no es apropiada para expresar el pleno significado de *tôrâh*, y más bien se presta a malentendidos de tipo legalista. Tal vez la palabra castellana que mejor expresa el sentido de *tôrâh* sea «instrucción», «enseñanza» (el verbo *hôrah*, de donde procede el sustantivo *tôrâh*, significa «indicar, señalar, mostrar [con el dedo]; instruir, enseñar»). La *tôrâh* puede incluir, e incluye de hecho, los mandamientos divinos; pero los incluye en cuanto también ellos son una enseñanza salvadora del Señor; en cuanto describen el comportamiento que corresponde a un pueblo que vive en relación de alianza con él. En la *tôrâh* el israelita percibe la Palabra de Dios como una palabra viva, como una fuerza que consuela y llena de alegría (*La ley del Señor es perfecta, consolación del alma... los preceptos del Señor son rectos, gozo del corazón*, Sal 19,8-9), como una luz que ilumina el camino de sus pasos (Sal 119,105). Así se comprende que el *caddîq*, el justo, encuentre su deleite en la *tôrâh* del Señor (Sal 1,2).

En cuanto al término *'edôt* (plural), Alonso Schökel atribuye a la palabra *'edah* (singular) diversas acepciones, aparentemente independientes unas de las otras. Una de esas acepciones es la de «preceptos, mandatos». Otros exégetas piensan que hay una relación de esta palabra, también en el sentido aquí usado, con la raíz de *'ed* (= testigo, testimonio; prueba, garantía), y opinan que originalmente se refiere o a «estipulaciones de la alianza, en las que se ha convenido mediante juramento» (W. L. Moran, *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, 229a), o a «una atestación o afirmación formal», la cual, referida a Dios, sería una «declaración solemne de su voluntad sobre puntos de moralidad o deberes religiosos» (S. R. Driver, *Deuteronomy* [ICC], pp. 80-81).

El término *juqqîm* está emparentado con la raíz *jqj*, que significa «grabar», «diseñar» (en un ladrillo, en el bronce). Por eso, la idea expresada originariamente por *joq* (singular de *juqqîm*) es la de un estatuto o decreto grabado en una superficie duradera. Mientras que el término *mishpat*, emparentado con la raíz *shpt* (= «juzgar», «gobernar»), se refiere primariamente a una determinación judicial, que

fue tomada una vez autoritativamente y que constituye luego un precedente aplicable a casos similares («sentencias codificadas, establecidas como ley», dice Alonso Schökel en su *Diccionario bíblico hebreo-español*).

Además de estos términos, los autores del Dt emplean frecuentemente (46 veces) la palabra *miswah* (sobre todo en la forma plural *miswôt*) para referirse a las leyes contenidas en el libro. El sentido de esta palabra («mandamiento», «mandato») es bastante obvio, ya que es un sustantivo derivado de la raíz *swh* a la que pertenece el verbo *siwwah* (= «mandar», «ordenar»).

5,1-33 Empieza el largo discurso de introducción al Código deuteronomico. Moisés comienza por recordar a Israel la alianza que Dios hizo con ellos en el Horeb y la base de esa alianza que es el Decálogo (5,2-22). Se insiste con fuerza en que fue el mismo Señor el que pronunció estas palabras (5,4,22), y es él efectivamente el que habla en ellas en primera persona (5,6-10). Con eso, estas palabras gozan de la máxima autoridad. Pero la segunda mitad de este capítulo (5,23-33) quiere también establecer la autoridad de Moisés en el papel de mediador con que aparece en el Dt. A petición de los mismos israelitas, el Señor acepta que Moisés sea su interlocutor inmediato: a él le dirá todos sus mandamientos, preceptos y normas para que él se los enseñe al pueblo, para que ellos a su vez los pongan en práctica en la tierra que les va a dar en posesión (5,31). De este modo, «la autoridad divina del Decálogo sanciona y revalida la legislación deuteronomica. En la ley mosaica, al igual que en el Decálogo, se expresa la voluntad de Dios» (García López, *op. cit.*, p. 54).

Anotaciones particulares

5,1-5. Estos versículos dirigen la atención hacia el texto del Decálogo, que vendrá luego a partir del v. 6. Esas «diez palabras» son de la máxima importancia: deben ser escuchadas, aprendidas y puestas en práctica (v. 1); son la base de la alianza que el Señor Dios de Israel pactó con su pueblo, representado por todos los que escuchaban a Moisés en aquel momento, los que habían llegado con vida a los límites de la Tierra prometida (vv. 2-3). Los vv. 4-5 parecen contradecirse uno al otro: el v. 4 dice que el Señor habló con el pueblo de la manera más directa posible: *panîm bepanîm* («cara a cara»); pero para los autores del Dt, esto parece no excluir la existencia de un intermediario que refiriera al pueblo la palabra del Señor (v. 5).

5,6-21: El Decálogo. El Decálogo es como la cristalización de toda la legislación religiosa y social de Israel, observa Félix García López (*op. cit.*, pp. 54-55). Detrás de cada una de sus prohibiciones o prescripciones hay valores re-

ligiosos y humano-sociales importantísimos, que no han perdido peso ni actualidad para el hombre de hoy.

Una de las sorpresas que nos llevamos los católicos al leer por primera vez el texto del Decálogo en la Biblia es que no coincide con el texto que hemos aprendido en la catequesis. Por muchos siglos ha existido una doble tradición en cuanto a la manera de dividir y numerar los mandamientos del Decálogo.

Según una de esas tradiciones, el primer mandamiento del Decálogo es la prohibición de tener otros dioses y el segundo la prohibición de fabricar imágenes de ídolos para adorarlos. En cambio, el último mandamiento unifica las prohibiciones de codiciar lo ajeno: la mujer del prójimo y sus posesiones.

Según la otra tradición, la prohibición de tener otros dioses y de fabricar imágenes forman un solo mandamiento; en cambio, quedan separados en dos mandamientos la prohibición de desear la mujer del prójimo (noveno mandamiento) y la de codiciar los bienes ajenos (décimo mandamiento). Esta segunda tradición es la que sigue la iglesia católica, junto con otros grupos cristianos, como por ejemplo la iglesia luterana. La mayoría de los otros grupos protestantes siguen la primera tradición. Además, en la versión catequética católica de los mandamientos todo el primer mandamiento, que en la Biblia comprende cuatro largos versículos, está resumido en la breve fórmula mnemotécnica: «amarás a Dios sobre todas las cosas».

El Decálogo aparece también, como sabemos, en Éx 20,2-17, donde se refiere el primer establecimiento de la alianza entre el Señor y su pueblo en el monte Horeb o Sinaí. El texto de las dos versiones es casi idéntico. Solo comentaré aquí brevemente lo que es peculiar de la versión que encontramos en el Dt.

En algunas ocasiones (vv. 12.14.16) el texto del Dt es más amplio que el del Éxodo, con ampliaciones que concuerdan con el estilo parenético del libro: en los vv. 12 y 16 se añade la frase *como te lo ha mandado el Señor tu Dios*. En el v. 14 se amplía la enumeración de aquellos que han de gozar del reposo sabático (entran también en el cuadro el buey y el asno), y se añade que una finalidad del mandamiento es la de dar descanso también a los siervos y a las siervas.

La diferencia más significativa es quizá la motivación que se señala para la observancia del sábado. En Éx 20,11 el descanso sabático está asociado con el descanso divino el séptimo día después de la creación: *Pues en seis días hizo Yahvé el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto contienen, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yahvé el día del sábado y lo santificó*. En el Dt, se manda al israelita no hacer ningún trabajo el día séptimo, *de modo que puedan descansar, como tú, tu siervo y tu sier-*

va (5,14), y, para reforzar esa motivación de índole social, se pide al israelita que se acuerde de que fue esclavo en Egipto y de que el Señor lo sacó de allá con mano fuerte y tenso brazo; *por eso el Señor tu Dios te manda guardar el día del sábado* (5,15).

Al recordar la intervención liberadora del Señor, el israelita observa el sábado y continúa con eso la acción salvadora de Dios, dando descanso a las personas que más lo necesitan: los esclavos y los inmigrantes. El que ha sido objeto de la misericordia divina debe actuar también misericordiosamente con los demás.

Otra pequeña diferencia entre las dos versiones del Decálogo la encontramos en Dt 5,12. Aquí se emplea el verbo *shamar* («guardar, observar»: *Guardarás el día del sábado santificándolo, como te lo ha mandado el Señor tu Dios*), que es uno de los verbos preferidos de los autores deuteronomistas; mientras que en el versículo paralelo de Éx 20,8 se emplea el verbo *zakhar* («recordar»: *Recuerda el día del sábado, para santificarlo*). Probablemente esta diferencia en el uso de los verbos no tiene mayor importancia, ya que ambos verbos son típicos de la actitud de alianza; pero sí parece interesante observar que el uso del verbo *zakhar* en varios pasajes del Dt está conectado, como en 5,15, con la intervención liberadora del Señor en favor de su pueblo para sacarlo de Egipto y refuerza mandamientos o leyes de claro sentido social, en favor de los más débiles en el pueblo (cf. 15,15; 16,12; 24,18.22).

La última diferencia digna de mención entre el decálogo del Éxodo y el del Dt está en los mandamientos que prohíben codiciar lo ajeno. Mientras que en el Éxodo viene primero la casa y luego la mujer, junto con el esclavo, la esclava, el buey y el asno, en el Dt está primero y por separado la mujer; luego viene la casa con las demás posesiones del prójimo. Esto parecería corresponder a un estado social más prominente de la mujer en la época del Dt.

6,1-25

6,1-3. Estos versículos forman parte de una transición parenética que utiliza repetidamente las ideas y palabras características de los autores deuteronomistas: la serie de términos para referirse a la ley (*mandamiento[s]*, *preceptos* y *normas*), el mandato divino de enseñarlos al pueblo para que los cumpla, las consecuencias de bienestar y prosperidad que se seguirán de su cumplimiento, la alusión a la tierra que pronto pasarán a poseer. El v. 2 enfatiza especialmente la perenne continuidad del compromiso que todos los israelitas tienen de «temer» al Señor y de observar sus mandamientos: *tú, tu hijo y tu nieto, todos los días de tu vida*.

6,4-25. Tenemos aquí una especie de comentario a los primeros mandamientos del

Decálogo (5,6-10), en el que se confirma la obligación de rechazar a cualquier otro dios fuera del Señor. En este comentario, el amor a Dios, en cuanto adhesión a él con todo el corazón, aparece como el principal deber del israelita. Además de eso, el Decálogo recibe el complemento de otras normas: *estas palabras que yo te dicto hoy* (6,6)

6,4-5. Estos versos contienen la profesión de fe más fundamental de todo el AT y la formulación más impactante de su mandamiento principal. Como ya he dicho antes, este texto forma parte de la oración que los judíos piadosos recitan dos veces al día, por la mañana y por la tarde.

Estos dos versículos tienen una posición central en el Dt y sirven de puente entre los diez mandamientos y las prescripciones y normas que se darán más tarde en el Código deuteronomico (caps. 12-25). Ellos son un sumario de lo que Israel oyó que se le mandaba en el prólogo del Decálogo y en sus dos primeros mandamientos. Son, de hecho, una reafirmación en positivo del primer mandamiento, que prohíbe dar culto a otros dioses. En cambio, todas las prescripciones y normas del código desarrollarán en forma específica y concreta el significado de Dt 6,4-5 para la vida de Israel (por eso dirá Jesús que de este mandamiento *penden toda la Ley y los Profetas*, Mt 22,20).

Las palabras clave del v. 4 *yhwh 'elohénu yhwh 'ejad* presentan un problema de interpretación. ¿Cómo hay que traducir el adjetivo numeral '*ejad*?, ¿como un adjetivo que indica la unidad del Señor, por oposición a una pluralidad: «el Señor nuestro Dios, el Señor es uno»? (es decir, no es como Baal, que era múltiple, uno diferente en cada uno de los diversos lugares en que se le veneraba). Este sería, en realidad, el significado más obvio del adjetivo '*ejad* = uno. O, ¿hay que dar más bien al adjetivo un valor de unicidad: *el Señor nuestro Dios es el único Señor*, en un sentido exclusivo, al menos para Israel? Desde el punto de vista lingüístico, la expresión no deja de ser ambigua; pero, quizá precisamente por eso (como sucede con muchas otras expresiones bíblicas), no excluye absolutamente ninguna de las dos significaciones.

A este Dios uno y único debe Israel consagrar todo su ser (corazón, alma y fuerzas), con una lealtad absoluta. El amor de que aquí se trata (v. 5) no es un amor filial ni un amor conyugal, sino un amor de alianza, que se caracteriza por una adhesión leal al Señor: caminando por sus caminos, cumpliendo sus mandamientos, escuchando su voz, sirviéndolo (cf. 10,12; 11,1.22; 19,9; 30,16).

6,6-9. La centralidad e importancia de esta palabra dirigida a Israel se manifiesta también en el modo en que Moisés insiste en que le debe permanecer siempre presente: debe estar siempre en su corazón, la debe inculcar a sus hijos, ha de hablar de ella continuamente, la

ha de tener atada a sus manos y sobre su frente, ha de ponerla en las puertas de su casa y en las entradas de sus ciudades. Algunos comentaristas suponen que esto se refiere, más en general, a todas las palabras de la ley, pues las acciones mencionadas se deben entender de una manera metafórica. Pero sin duda que se refieren de una manera especial a los vv. 4 y 5 de este cap. 6, por su singular importancia. Los judíos han aplicado también literalmente estas órdenes, y desde tiempos antiguos se han hecho «filacterias», para atárselas en el antebrazo y en la frente cuando rezan el *Sh'ma'*, y *mezûzôt* para ponerlas en las jambas de las puertas y en las entradas de la ciudad. Tanto en las filacterias como en las *mezûzôt* los textos que ordinariamente se incluyen son Dt 6,4-9 y sus «paralelos» Ex 13,1-16 y Dt 11,13-21.

6,10-25. En la continuación del cap. 6 se van sucediendo diversas líneas de pensamiento que subrayan todas la misma realidad: la seriedad con que Israel debe vivir su compromiso con el Señor, compromiso que le ha sido presentado en la primera parte del capítulo.

6,10-12. La prosperidad de que va a gozar Israel en la Tierra prometida, aprovechándose de bienes y comodidades (ciudades, casas, viñas, cisternas) que ni siquiera se deben a su propio esfuerzo, no debe hacer que se olvide del Señor, que lo sacó de la esclavitud de Egipto; más bien debe recordar continuamente que todo eso es don suyo.

6,13-15. Se insiste de nuevo en la necesidad de «temer» al Señor y no ir detrás de los dioses de los pueblos que va a tener a su alrededor. La motivación que se da es nueva: el Señor es un dios celoso; se puede encender su ira y destruir a Israel de sobre la faz de la tierra. Para comprender esta manera de hablar del Dt, y en general del AT, hay que tener en cuenta la manera tan personalizada como ahí se habla de Dios. Nosotros pensamos fácilmente en Dios como el autor y defensor de un orden jurídico, impersonalmente. En el pensamiento israelita, el Señor es personalmente ofendido por las violaciones de la alianza y responde a ellas no solo con el peso de su autoridad, sino también con una reacción de carácter personal contra el violador. «Si al Señor no lo enojara el pecado, sería que no lo toma en serio» (cf. John L. McKenzie, «Aspects of Old Testament Thought», *JBC*, 77:101).

6,16-19. No debe Israel tratar de «poner a prueba» al Señor (*nsh* = poner a prueba a una persona, para ver si actúa de un modo o de otro, si es consecuente con su manera de ser); sino que debe cumplir sus mandamientos y actuar de una manera justa y recta a sus ojos. Ese será el secreto para que le vaya bien y llegue a poseer la tierra que el Señor prometió a sus antepasados.

6,20-25. Los israelitas deben preocuparse por transmitir a sus hijos el significado de los

mandamientos y leyes que han recibido, poniéndolos siempre en relación con la intervención salvadora que a su favor tuvo el Señor en Egipto. La liberación de Egipto y el don de la tierra dan sentido a la observancia de los mandamientos, para que el Señor continúe siempre en su actitud de benevolencia salvadora en favor de Israel. El cumplimiento de los mandamientos será para Israel su «justicia» delante de Dios (*s'daqāh* = lo que hace que Dios juzgue favorablemente al pueblo y le conceda sus bendiciones).

7,1-26

7,1-11. En la perspectiva del Israel que está a punto de pasar a la Tierra prometida, el primer mandamiento del Decálogo recibe una aplicación muy concreta: la orden de consagrar al anatema (cf. comentario a 2,34) a los pueblos que el Señor va a poner en sus manos.

La enumeración de pueblos en el v. 1 es de carácter retórico, más que una indicación histórica o geográfica precisa. Se trata de presentar de manera impresionante el número y la diversidad de los pueblos que serán despojados de sus tierras por los israelitas.

En el v. 2 se usa la expresión técnica del anatema, aun reforzada: *hajérem taj'rīm*. Pero la radicalidad de la expresión queda atenuada por las observaciones siguientes sobre la prohibición de establecer relaciones de matrimonio con esos pueblos (7,3). ¡No sería necesario prohibir esas relaciones con una población que se supone ya no existe, porque ha sido totalmente exterminada! La razón que se da para tal prohibición es estrictamente religiosa (7,4): una esposa idólatra arrastraría a la idolatría al esposo israelita, lo que llevaría a la ruptura de la alianza y atraería la ira y el castigo del Señor.

Comenta L. Alonso Schökel (*Biblia del Peregrino. Edición de estudio, ad locum*) que esta página fue escrita con la perspectiva del destierro, el cual fue comprendido como consecuencia y castigo de la idolatría y del sincretismo religioso en que había caído Israel. A la luz de ese hecho catastrófico, se ve que los habitantes cananeos jugaron el papel de tentadores de Israel. Israel, como pueblo escogido, tenía que haber vivido separado de ellos, celoso de su alianza exclusiva con el Señor. Esa percepción *a posteriori* de la situación de Israel en la Tierra prometida es transformada por los autores del Dt en un mandato *a priori* puesto en boca de Moisés, antes de la entrada en la tierra.

7,5-8. Las órdenes positivas de destruir los lugares y objetos de culto idólatrico (altares, estelas, cipos, ídolos) tienen más sentido (7,5), en esa intención de preservar la pureza de la fe

y la consagración de Israel al Señor. Ese es, efectivamente, el fundamento último que se da para esa orden: *Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios; a ti te ha elegido para que seas, de entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra, el pueblo de su propiedad* (7,6). Este es el misterio de la elección divina, que no puede explicarse por ninguna cualidad que posea Israel, sino solo por el amor con que el Señor lo ama y por su fidelidad al juramento que hizo a los Patriarcas, antepasados de Israel (7,7-8).

Israel debe reconocer al Señor como un Dios fiel, que mantiene su alianza y su amor para quienes lo aman y observan sus mandamientos, pero también retribuye a quien lo odia, destruyéndolo. Es notable cómo la proporción entre recompensa y castigo ha cambiado con respecto a Éx 34,6-7. En el párrafo del Éxodo, el *jésed* divino dura por mil generaciones y el castigo por la culpa de los padres llega hasta la tercera y cuarta generación; aquí en el Dt el pecador recibe el castigo individualmente (*el panayw*), lo que se subraya repitiéndolo dos veces (7,10).

7,12-15. Se insiste de nuevo en las consecuencias positivas que tendrá para Israel la escucha y la observancia de las normas que le da el Señor. Él le mantendrá su amor y su alianza; lo bendecirá y lo multiplicará; apartará de él enfermedades y epidemias.

7,16-24. Se repite la orden de destruir (devorar) a los pueblos que Israel va a encontrar en la Tierra prometida. Lo nuevo aquí es la hipótesis del posible temor de Israel ante el número y poderío de esos pueblos (cf. Dt 1,27-28; Nm 14,1-9). Pero el Señor le asegura que él hará con ellos lo que ya hizo antes con el Faraón y con los egipcios; aun por medio de «avispas» los aniquilará (7,20). A la palabra *šir'ah*, traducida aquí como «avispas» por BJ, Alonso Schökel le da en su diccionario el significado de «pánico». También W. L. Moran, un gran orientalista, propone traducirla más bien como «desánimo» (NCC 230,d).

Los vv. 25-26, considerados por algunos comentaristas como una añadidura posterior, exponen enfáticamente un caso particular de aplicación de la ley del anatema. Ídolos forrados de oro o plata, como se han encontrado algunos en las excavaciones arqueológicas en Israel, podrían representar una tentación especial para querer conservarlos.

8,1-20. Israel debe recordar la manera como Dios lo trató en el desierto y tomar muy en serio su dependencia del Señor; para que, al gozar las riquezas de la Tierra prometida, no vaya a olvidarse de quien se las ha dado y perezca, como las naciones que Dios va a echar fuera delante de él.

W. L. Moran hace notar (*op. cit.*, pp. 230s) cómo este capítulo está construido con una estructura de círculos concéntricos:

- A exhortación a la vida (v. 1)
- B desierto (vv. 2-4)
- C Tierra prometida (vv. 7-9)
- D exhortación (v. 11)
- C' Tierra prometida (vv. 12-13)
- B' desierto (vv. 14-16)
- A' advertencia de muerte (vv. 19-20)

El núcleo central de esta estructura es la exhortación a no olvidarse del Señor, con un olvido que lleve a incumplir sus mandamientos, preceptos y normas (8,11).

8,2-4.14-16. En ese sentido, la etapa del desierto fue de gran importancia para Israel. Ese fue un período en que el Señor lo educaba como a un hijo (8,5), domando su autosuficiencia (*l'annot*) y poniéndolo a prueba para ver lo que había en su corazón (8,2.16). La enseñanza fundamental de esa etapa está explicitada al referirse el discurso al maná: *para hacerte saber que no solo de pan vive el hombre, sino que el hombre vive de todo lo que sale de la boca del Señor* (8,3). Lo que sostiene al hombre es, en último término, la Palabra de Dios. Esa palabra es la que produce el maná y todo lo necesario para sostener la existencia; esa palabra es la que da la vida, sobre todo como una palabra de alianza. Por tanto, no solamente en cuanto da origen a las cosas materiales, sino también en cuanto es enseñanza (*sus mandamientos, normas y preceptos*, 8,11) que debe ser obedecida y llevada a la práctica.

8,7-9.12-14a. El peligro de olvidarse del Señor puede venirle a Israel, paradójicamente, cuando esté ya gozando de la abundancia y riquezas de la Tierra prometida, descritas con lujo de detalles y aun hiperbólicamente en 8,7-9. Eso debería llevarlo a bendecir al Señor su Dios (8,10). Pero puede llevarlo también a volverse engreído (8,14) y a pensar que todos los bienes de que goza son exclusivamente fruto de su propio esfuerzo (8,17).

Por el contrario, sobre ese olvido debe prevalecer el recuerdo de que es el Señor el que da la fuerza para producir la riqueza, y eso lo hace para ser fiel a su alianza y a las promesas hechas a los Patriarcas (8,18).

En caso de que prevaleciera el olvido del Señor, Moisés advierte al pueblo que perecerá sin remedio (8,19-20).

9,1-10,11. Y para mostrar que esa advertencia no carece de fundamento, Moisés describe ahora las experiencias negativas de Israel: desde su salida de Egipto no ha dejado de ser un pueblo obstinado y rebelde, que provoca la ira del Señor con sus rebeldías y su constante olvido de la alianza.

Por eso, lo que el Señor va a hacer en favor del pueblo, haciéndolo entrar en la tierra que ha prometido a sus antepasados y destruyendo a los pobladores que la habitan, no es un resultado de la «justicia» de Israel, sino de la misericordia de Dios y de su fidelidad a las promesas.

Para comprender plenamente la alianza, en su contexto histórico y en las exigencias que conlleva, es necesario tomar en cuenta el hecho sombrío del pecado (que aquí consiste siempre en la ruptura de la alianza). Solo el pecado revela las verdaderas dimensiones de la intervención misericordiosa de Dios en la historia de Israel y el sentido de su reclamo de un servicio obediente.

9,1-3. La nueva sección está introducida con la fórmula de transición «escucha Israel». Se anuncia el paso inminente a la Tierra prometida y se subraya el hecho de que sus actuales ocupantes son una población grande y fuerte (incluyendo a los gigantes descendientes de 'Anaq), con ciudades grandes y bien amuralladas (9,1-2). Pero se anuncia también que el Señor es el que va a pasar allá delante de Israel como un fuego devorador; y va a someter y destruir a esos pueblos, para que Israel pueda desposeerlos de su tierra y hacerlos perecer (9,3).

9,4-6. De ahí se sigue la advertencia de que Israel no debe pensar que por su propia justicia –porque esté de su parte la justicia, porque haya procedido rectamente con su Dios– el Señor lo hace pasar a esa tierra para poseerla (y esa alusión a la inexistente justicia de Israel se repite hasta tres veces en estos versículos). El Señor lo hace para mantener la palabra que con juramento dio a Abraham, Isaac y Jacob. De hecho, Israel es un pueblo de dura cerviz (la metáfora está tomada del uso de animales de tiro, que tienen fuerza suficiente como para resistir al yugo que llevan en el cuello), obstinado y rebelde (9,6).

Y, como para mostrar la verdad de tan dura afirmación, viene luego la exigencia a Israel de tener presentes (*recuerda y no olvides...*) las ocasiones en que ha provocado al Señor con sus rebeldías: *Desde el día –le dice Moisés– en que saliste de Egipto hasta tu llegada a este lugar en que nos encontramos, ustedes han sido rebeldes al Señor* (9,7).

9,8-9,17. El «pecado» de los israelitas en que sobre todo se insiste aquí, por tener un significado paradigmático en la historia del pueblo, y cuyo relato ocupa la mayor parte del texto en 9,8-10,11 (BJ, por ejemplo, considera como añadiduras posteriores los vv. 9,20 y 22-24; 10,6-7 y 8-9), es el cometido cuando aún estaban en las faldas del monte Horeb: mientras Moisés estaba todavía en el monte para recibir de Dios las tablas de la alianza, ellos se hicieron una estatua de metal fundido para darle culto. El pasaje es paralelo a Éx 31,18-34,35; pero aquí en el Dt el relato se reduce a lo más esencial.

Las expresiones de condena de lo hecho por los israelitas, tanto por parte de Dios (9,12) como por parte de Moisés (9,16.18b.27), son muy claras: pecaron, se apartaron del camino que el Señor les había mandado, hicieron lo

que es malvado a sus ojos. La primera reacción divina es la intención de destruir al pueblo y borrarlo de debajo del cielo (9,14), y la primera reacción de Moisés es la de romper las tablas de la alianza, estrellándolas contra el suelo (9,17), señal evidente de que la alianza misma había quedado rota.

9,18-29. Sin embargo, Moisés cumple su misión de mediador e intercede ante Dios por el pueblo. Dios le hace caso y perdona el pecado de Israel.

El relato sobre la intercesión de Moisés ante Dios se ve interrumpido por los vv. 20 y 22-24, probablemente puestos aquí más tarde para completar la historia de las rebeldías de Israel durante su peregrinar por el desierto. El v. 20 se refiere al enojo del Señor contra Aarón en particular, por la parte que tuvo en el pecado del pueblo; también en favor de Aarón fue eficaz la intercesión de Moisés. El v. 22 se refiere a otras ocasiones en que Israel provocó la ira del Señor con su rebeldía, sin detallarlas más: Taberá, Massá, Quibrot Hattavá (cf. Nm 11,1-3.4-34; Éx 17,1-7). Los vv. 23-24 hablan de la desobediencia y rebeldía del pueblo en Cadés, que ya habían sido recordadas en Dt 1,19-46.

También 9,21 representa, en cierto modo, una interrupción en el relato sobre la intercesión de Moisés en favor del pueblo, ya que adelanta la acción con que Moisés cerrará todo ese episodio bochornoso, haciendo polvo el ídolo que se habían fabricado y echando ese polvo al torrente que bajaba del Horeb (Éx 32,20 dice que Moisés echó ese polvo en agua que luego hizo beber a los israelitas).

En 9,25 se vuelve a tomar el relato de la intercesión de Moisés, repitiendo parcialmente el enunciado de 9,18. El nuevo desarrollo consiste en la oración que Moisés dirigió al Señor (9,26-29), la cual forma una unidad bien compacta, incluida por la doble referencia a los israelitas como «tu pueblo» y «tu heredad» «que hiciste salir» poderosamente de Egipto, como queriendo cargarle la conciencia a Dios y apelar a su amor misericordioso. Moisés le pide, además, a Dios que se acuerde de sus siervos Abraham, Isaac y Jacob, y que tenga en cuenta lo que pueden decir de él los demás pueblos, cuando se enteren de la destrucción de Israel.

10,1-5. Estos primeros versículos del cap. 10 están aún estrechamente vinculados con lo anterior y representan una renovación de la validez de la alianza que el Señor había hecho con Israel. La destrucción de las tablas de la alianza (9,17) implicaba jurídicamente que esta había dejado de tener valor, pues sin documento escrito no hay alianza. Por eso ahora debe reescribirse ese documento. El pasaje 10,1-5 está compuesto según el esquema «mandato-cumplimiento». El Señor da las órdenes correspondientes (vv. 1-2) y Moisés las ejecuta con fidelidad (vv. 3-5).

10,6-11. Este conjunto está formado por párrafos que parecen tener poca conexión con el tema central de Dt 9-10,5, y pueden haber sido añadidos aquí posteriormente. Los vv. 6-7 mencionan algunas etapas del viaje de los israelitas por el desierto, la muerte y sepultura de Aarón, la sucesión en el sacerdocio de su hijo Eleazar.

Los vv. 8-9 se refieren a la separación que hace el Señor de la tribu de Leví con respecto a las demás tribus israelitas. Ellos se encargarán del traslado del Arca de la Alianza (cuya fabricación se mencionó al principio del capítulo), estarán delante del Señor para servirlo y bendecirán al pueblo invocando su nombre. Por eso mismo, no recibirán en heredad ninguna porción de la Tierra prometida, sino que el Señor mismo será su heredad.

El v. 10 vuelve a referirse a la intervención mediadora de Moisés en el monte Horeb. Se concluye esta sección (v. 11) con la orden que el Señor da a Moisés de prepararse a acompañar a los israelitas en el viaje que los llevará a la Tierra prometida para apoderarse de ella.

10,12-11,25

Comienza aquí una nueva serie de exhortaciones sobre la alianza y los mandamientos. A ella conduce la triste historia de lo sucedido en el Horeb y la generosa renovación de la alianza por parte del Señor (9,7-10,5). Eso invita a renovar el deseo de aceptar plenamente la relación de alianza con el Señor, que es la esencia misma de la vida de Israel. La serie está introducida por la fórmula de transición *Ahora, Israel...* (v. 12).

Hasta nueve veces Moisés exhorta al pueblo, con diferentes expresiones y diferente énfasis, a la fidelidad al Señor y a la observancia de sus mandamientos, y después de cada una de esas palabras de exhortación o de exigencia sigue una motivación –también expresada en diferentes formas– para impulsar al pueblo a la fe y a la obediencia. Cualquiera de estas expresiones sería suficiente para comunicar el mensaje que se quiere dar; pero la multiplicación de ellas subraya obviamente la importancia de estas recomendaciones que Moisés da al pueblo y les da mayor fuerza.

10,12-22. Las tres primeras exhortaciones siguen fundamentalmente el mismo esquema: se presenta primero la exigencia o exhortación, y se añaden luego motivos que deben impulsar a aceptarla.

En el primer bloque (10,12-15), la exigencia se plantea en forma de pregunta: *¿Qué te pide el Señor tu Dios, sino que lo temas, camines por sus caminos, lo ames y lo sirvas con todo el corazón y con toda el alma y observes sus mandamientos y normas?* Para motivar una respuesta positiva, de compromiso y obediencia, se

señala que el Señor es el dueño de los cielos y la tierra; pero además se indica el intenso amor que mostró a los antepasados de Israel y solo a ellos, y la elección de su descendencia, los allí presentes, por encima de todos los demás pueblos.

En el segundo bloque exigencia-motivación (10,16-18), la exigencia toma una forma muy peculiar, por el uso de la expresión «circuncidar el corazón», que aparece pocas veces en el AT (Dt 30,6; Jr 4,4), siempre con el sentido de «abrir el corazón», de hacerlo dócil y receptivo al amor y a la palabra del Señor. Esa expresión se ve completada por otra equivalente, que usa otra metáfora corporal: *ya no endurezcan su cerviz*. También la motivación es especial (10,17-18): se acumulan las frases que expresan la majestad y el poderío del Señor (Dios de los dioses, señor de los señores...) y su manera justa de proceder para con los humanos, protegiendo sobre todo a los más desprotegidos: el huérfano y la viuda, el forastero.

10,19 merece un lugar aparte. En las dos mitades de este versículo se contienen sucintamente la exigencia y la motivación. Pero lo más notable es que, mientras que en todos los demás bloques «exigencia-motivación» de este capítulo del Dt la exigencia se refiere a los deberes de fidelidad, amor y servicio que Israel tiene para con el Señor, aquí la exigencia se refiere a la actitud de amor que el israelita debe tener para con el inmigrante extranjero (el *gér*), el cual representa en realidad a todos los necesitados de la comunidad. La mención específica del inmigrante fue, sin duda, atraída por la última frase del v. 18, en que expresamente se afirma el amor del Señor para con los miembros de este grupo humano. El israelita debe imitar esa actitud del Señor; no solamente tratando con justicia al forastero sino mostrándole la calidez de la *'ahabah*, del amor. Aquí en el v. 19 se indica, además, como motivo el recuerdo de la condición de inmigrantes forasteros que también los israelitas tuvieron en Egipto.

En la exigencia recogida en 10,20 aparecen, con respecto a los bloques anteriores, dos nuevas acciones: *apegarse al Señor y jurar por su nombre*. El v. 21 prosigue: *Él es tu alabanza*; frase que prácticamente todos los comentaristas entienden en el sentido de que el Señor debe ser el único objeto de las alabanzas de Israel, sobre todo en el culto. La motivación correspondiente (vv. 21b y 22) insiste en lo que Dios ha hecho en favor de Israel y en la manera en que lo ha hecho crecer y multiplicarse hasta el momento presente.

El cap. 11 comienza reiterando la exigencia de amar al Señor y observar sus mandamientos, insistiendo en que la generación adulta presente en aquel momento y lugar es la que ha podido ser testigo de las maravillosas acciones de Dios para instruir (*mûsar*) y salvar al

pueblo. Se subraya así la responsabilidad de la generación presente en asegurar el futuro de Israel en la Tierra prometida.

Los pasajes de este capítulo en que se continúa la serie «exigencia-motivación» tienen la característica de que la motivación no se refiere ya a las acciones del Señor en el pasado, sino a los efectos positivos o negativos que traerá consigo la obediencia o desobediencia de Israel. Estos efectos aparecen aquí relacionados con la tierra que los israelitas se preparan a conquistar.

El primero de estos pasajes lo encontramos en 11,8-9. Hay que observar los mandamientos que Moisés promulga en nombre del Señor, para que el pueblo adquiera fuerza y pueda entrar a poseer la Tierra prometida. Se añade aquí (9,10-12) una descripción laudatoria de la Tierra prometida, comparándola favorablemente con Egipto. La nueva tierra es una tierra de montañas y valles y no hay que regarla con el esfuerzo humano, como los israelitas tenían que hacerlo en Egipto (11,10). Acá el Señor mismo cuida de la tierra, enviando sobre ella las lluvias desde el principio hasta el fin del año.

En 11,13 se vuelve a tomar la exigencia del v. 8, y los vv. 14-15 siguen presentando las bendiciones que el Señor enviará sobre la tierra, para bienestar de todos.

11,16-17. Estos versos presentan la exigencia en forma de una advertencia: *¡Que no se pervierta su corazón...!* Las consecuencias negativas están descritas también con referencia a la tierra: no habrá lluvia y la tierra no dará sus productos.

11,18-21. La exigencia presentada aquí repite, con frases muy semejantes, la que había acompañado la presentación del «gran mandamiento»: *Pongan estas palabras más en su corazón y en su alma, átenlas como una señal a su mano, y sean como un signo entre sus ojos. Enséñenselas a sus hijos, hablando de ellas tanto si estás en casa como si vas de camino, así acostado como levantado. Las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas* (11,18-20; cf. Dt 6,7-9). La motivación es obtener que se prolonguen sus días en la tierra que les promete el Señor (11,21).

El último párrafo de esta serie (11,22-25) presenta la exigencia en forma condicional: *Si observas todos los mandamientos que te mando hoy...* El efecto positivo de la obediencia será la posesión de la tierra en la que van a entrar. Ninguno de los pueblos que ahí habitan podrán resistirles, porque el Señor los desposeerá (11,23). En el v. 24 se describen los límites ideales de la Tierra prometida: el desierto y el Líbano; el río Éufrates y el mar occidental. Para una descripción más realista de esos límites, ver Nm 34,1-12.

11,26-32. Estos versículos cierran la primera parte del segundo gran discurso de Moisés.

En estos párrafos de transición se anuncian, aunque en orden inverso, los contenidos de la segunda parte del discurso. En 11,26-28, la bendición y la maldición, que se encontrarán más tarde en el cap. 28; en 11,29-30, las ceremonias que se prescribirán en el cap. 27; en 11,31-32, las leyes contenidas en los caps. 12 a 25. He indicado ya, en la introducción al segundo gran discurso de Moisés, que la mayoría de los estudiosos del Dt consideran el cap. 27 como una inserción tardía. También aquí, los vv. 29-30 parecen haber sido insertados tardíamente para preparar aquel cap. 27.

En forma apropiada, esta transición se cierra inculcando la observancia de los preceptos y normas que serán promulgados a continuación. Pero, al mismo tiempo, este requerimiento ha sido tema recurrente en la primera parte del discurso, en los caps. 5 a 11.

El Código deuteronomico (12-25)

Como hemos dicho a propósito de todo el Dt, también el «código» deuteronomico se formó a través de un largo proceso: existieron primero leyes particulares sobre diversos temas, luego se formaron pequeñas colecciones hasta llegar al conjunto que tenemos actualmente.

El nombre de «código» que comúnmente se aplica a esta colección de leyes no corresponde a lo que son nuestros códigos legales modernos. Ciertamente no tiene la estructuración ordenada y precisa que tienen nuestros códigos, con sus secciones, capítulos, artículos e incisos. Aquí encontramos una colección heterogénea de leyes sobre diversos temas; aunque se pueden hacer agrupamientos temáticos, como veremos más adelante. Pero la principal diferencia está en la presencia de numerosas anotaciones de tipo parenético que explican las normas dadas y exhortan a su cumplimiento. También aquí es fiel el Dt a su carácter de «ley predicada».

Más fácilmente se pueden comparar estos capítulos con otros «códigos» legales del Oriente antiguo y con los otros «códigos» que se encuentran en el mismo AT. Ahí el término de comparación más cercano es el llamado «código de la alianza», de Éx 20,22-23,19. Se pueden ver cuadros comparativos de los materiales del Código deuteronomico que tienen precedentes en el Código de la Alianza (cf. Driver, *Deuteronomy*, introducción, pp. iv-vii; García López, *op. cit.*, p. 30). Pero García López (*op. cit.*, p. 29) señala que, además de las semejanzas con el Código de la Alianza, existen en el Código deuteronomico diferencias significativas: 1) el Código deuteronomico aparece como una ley predicada por Moisés al pueblo, mientras que el Código de la Alianza se presenta como una ley divina codificada

(Dios es el que habla, Moisés escucha); 2) las leyes del Código deuteronomico tienen una orientación más humanitaria que las de los otros códigos veterotestamentarios; 3) en el Código deuteronomico se observa una tendencia anticananea que no existe en los demás.

Esa orientación más humanitaria del presente código «hace progresar el sentido de justicia y aun lo desborda con sentido de caridad», observa L. Alonso Schökel (*Biblia del Peregrino*, tomo I, p. 362), y señala a ese respecto las provisiones sobre la remisión de las deudas (en el cap. 15), sobre las mujeres (cap. 21), sobre los esclavos (15,12-18; 23,16-17), sobre la usura (23,20-21), entre otras. El desbordamiento de la justicia con sentido de caridad aparece en las diversas prescripciones en que se manda compartir los propios bienes con quienes pueden encontrarse en situación de necesidad. Así sucede al hablar del culto (12,12.18.19), de la celebración de las fiestas (16,11.12.14), de la presentación de las primicias y de los diezmos (26,11-12).

En cuanto a la estructuración de estos capítulos, aunque no hay una estructura formal clara, se pueden distinguir en ellos tres grandes bloques. El primero (12,1-16,17) se refiere al culto y, más en general, a las relaciones del hombre con Dios. En un tercer bloque (caps. 19-25) se recogen las leyes que rigen las relaciones humanas y sociales. En medio de estos dos bloques se encuentra una pequeña colección de leyes sobre las autoridades (16,18-22). En los tres bloques se encuentran entrecruzados grupos menores de leyes y leyes sueltas. Si el cap. 26 debe ser considerado como parte del código propiamente dicho (en lo que no todos los comentaristas están de acuerdo), tendríamos ahí una «inclusión» temática, ya que en ellos se vuelven a tratar temas culturales, como los del primer bloque.

¿Existe una relación entre la estructura del código deuteronomico y la del Decálogo (Dt 5)? Ya vimos que hay comentaristas que creen encontrar una estrecha relación entre ambos (cf. Kaufman, Stephen, «The Structure of the Deuteronomic Law», *MAARAV* [1967] 105-158). Sin embargo, no pocos elementos del código parecen no encajar bien en el orden seguido por el Decálogo. Lo que sí se puede decir es que existen indudables correspondencias entre ambos: los primeros capítulos del código (caps. 12-13) se relacionan con el primer mandamiento, sobre el culto exclusivo del Señor; las fiestas de que se habla en el cap. 16 tienen cierto paralelismo con la observancia del sábado; las autoridades (caps. 17-18) son en lo social lo que son los padres en el seno de la familia (cuarto mandamiento). Después vienen leyes sobre el homicidio (caps. 19 y 21), sobre la actividad sexual y la familia (cap. 22), sobre los juicios (cap. 25), y tienen relación con los mandamientos quinto, sexto y octavo del Decálogo, que se refieren a esos temas.

El v. 12,1 es simplemente el título que introduce toda esta sección del segundo discurso de Moisés, el Código deuteronomico y su apéndice conclusivo (12-28).

12,2-28. Como ya he dicho antes, el primer tema que se trata en esta ley es lo referente al culto del Señor. En este contexto, las normas contenidas en el cap. 12 se refieren fundamentalmente a dos cosas: la destrucción de los lugares de culto cananeos y la restricción del culto público del Señor a un único santuario; pero este segundo punto es el principal y el que ocupa la mayor parte del capítulo (12,4-12,28).

Las normas sobre el sitio único donde se debe dar culto al Señor están enmarcadas por las referencias a los usos culturales de los cananeos. Los lugares y objetos de culto cananeos deben ser destruidos (12,2-3), sus usos culturales deben ser evitados por los israelitas (12,29-31). Precisamente la restricción del culto del Señor a un santuario único parece responder al propósito de evitar lo más posible la contaminación con la religión cananea, lo cual no se había podido lograr mientras se mantuvo la pluralidad de santuarios y lugares de culto. La Historia deuteronomista da frecuente testimonio de cómo el pueblo continuaba ofreciendo sacrificios en los santuarios locales durante la época de los reyes, aun después de la construcción del templo por Salomón (cf. 1 Re 14,23; 15,14; 22,44; 2 Re 12,4; 14,4; 15,4.35; 16,4), y los profetas de la época denuncian con vehemencia los abusos y desviaciones a que eso conducía: *Sacrifican en las cimas de los montes, queman incienso en las colinas, bajo la encina, el chopo o el terebinto, ¡porque es buena su sombra! Por eso, si las hijas de ustedes se prostituyen y sus nueras cometen adulterio, no castigaré yo a sus hijas porque se prostituyen ni a sus nueras porque cometen adulterio, porque ellos se van con esas prostitutas y sacrifican con las consagradas a la prostitución; ¡y el pueblo, ignorante, se pierde!* (Os 4,13-14).

En el Dt nunca se especifica cuál es ese único santuario en que se debe dar culto al Señor. Y no se podía esperar que se hiciera aquí referencia al santuario de Jerusalén, si el discurso de la ley se pone en boca de Moisés, varios siglos antes de que Jerusalén se convirtiera en ciudad israelita y Salomón construyera ahí el templo. La Historia deuteronomista, en cambio, señala con toda claridad que el templo de Jerusalén es el lugar de culto elegido por el Señor (cf. 1 Re 11,36; 14,21).

En la parte del texto dedicada a la unicidad del lugar de culto se pueden distinguir tres estratos: 12,2-7.20-28; 12,8-12 y 12,13-19. En los tres se restringe el culto del Señor a un solo lugar: solo ahí se pueden ofrecer sacrificios y presentar ofrendas rituales. En los tres se subraya que Dios es el que ha escogido ese lugar único de culto: 12,5; 12,14.18; 12,26. El Dios de Israel no es una fuerza personificada de la na-

turaliza, como los dioses cananeos, y, por tanto, ningún lugar de la naturaleza tiene especial vinculación con su presencia. Si en algún lugar va a estar Dios especialmente presente y va a recibir culto, ese lugar debe ser escogido por él, con una elección libre y soberana.

En los tres estratos los banquetes sacrificiales están señalados como ocasión de fiesta y regocijo (vv. 7.12.18), y se indica que en ese regocijo deben participar también la servidumbre «y el levita que vive en tus ciudades».

12,8-12. En esta unidad, la centralización del culto parece ser considerada como una etapa nueva en la historia de salvación de Israel. Hasta el momento en que se supone habla Moisés, el pueblo vivía en una etapa de peregrinación, y cada uno hacía lo mejor que podía y como le parecía; pero ahora el Señor va a introducir al pueblo a su heredad y le va a dar descanso de sus enemigos. Esa nueva situación requiere también una nueva forma de vivir la relación de servicio (cultural) con el Señor.

12,13-19. Félix García López (*op. cit.*, p. 31) muestra cómo la unidad central de este capítulo (12,13-19) está construida concéntricamente:

- v. 13 Guárdate de...
- v. 14 en el lugar elegido por el Señor
- v. 15 permiso de comer... en las ciudades
- v. 16 la sangre no la comerás
- v. 17 prohibición de comer... en las ciudades
- v. 18 en el lugar elegido por el Señor
- v. 19 Guárdate de...

La centralización del culto planteaba, al menos teóricamente, el problema del consumo de carne para los israelitas. Hasta entonces, toda matanza de animales era sacrificial; pero, como se podía sacrificar en cualquier parte, no constituía un problema la obtención de carne para comer. En estos versos se da solución al problema: sí, los sacrificios se deben ofrecer únicamente en el lugar elegido por el Señor; pero en cualquier otra parte se pueden matar los animales que sea necesario para consumir su carne como alimento, y cualquiera puede comer esa carne, sin preocuparse por su situación de pureza o impureza ritual. Se da, en esa forma, un verdadero proceso de secularización, puesto que la carne pierde su carácter «sagrado». Pero el proceso de secularización no es total, porque se mantiene la prohibición de comer la sangre de los animales sacrificados. En los vv. 20-21 se indica que esa autorización para matar animales cuya carne sirva de alimento debe usarse cuando se vive en un lugar lejano del santuario, especificación que no aparece en los vv. 15-16.

Caps. 13-14

En estos capítulos se dan leyes contra la incitación a la idolatría y sobre otras acciones

relacionadas con el verdadero culto en honor del Señor. Estamos, pues, todavía en el terreno del primer mandamiento del Decálogo.

13,1-19. Después de una observación de tipo parenético sobre el respeto absoluto que se debe tener para con esta Ley que Moisés promulga en nombre de Dios —se debe observar en su integridad, sin añadirle ni quitarle nada— (13,1), se trata el tema de las incitaciones a la apostasía, a apartarse del Señor siguiendo a otros dioses. Esto se hace en tres párrafos de forma casuística o condicional, «si se da el caso de que... entonces harás (o no harás) esto o lo otro». Con la formulación estrictamente jurídica se mezclan también elementos exhortatorios.

13,2-6. En el primer caso, el que trata de arrastrar al pueblo a la apostasía es un profeta o vidente en sueños. El núcleo original de la Ley está formado por los vv. 2-3 y la primera parte del v. 6: *ese profeta o vidente en sueños deberá morir*. Los otros versículos son complementos de corte netamente deuteronomico. Este caso es especialmente grave, porque se trata precisamente de un profeta, de alguien que se supone habla en nombre del Señor y aun puede ofrecer señales y prodigios para corroborar lo que dice. El criterio para desmascarar la maldad de ese profeta es que sugiere algo que va contra la exigencia primaria del Dios de la alianza: seguir a dioses extranjeros y darles culto. Eso no puede venir, en absoluto, del Señor. Entonces, ¿cómo tolera Dios esos prodigios y señales, que podrían desviar al pueblo? La respuesta teológica es que los tolera para probar a Israel y ver si lo ama con todo el corazón y con toda el alma (13,4). La sentencia en contra de ese hipotético tentador es implacable: *deberá morir* (13,6).

13,7-12. Cuando se trata de este crimen, de incitación a la apostasía, la condena y el castigo no admiten excepciones. Aunque el culpable fuera el pariente más cercano o el amigo más íntimo, no puede haber compasión para con él. Las expresiones que se emplean para referirse a la ejecución de la condena no pueden ser más fuertes: *tu mano caerá la primera sobre él para darle muerte y después la mano de todo el pueblo* (13,10).

13,13-19. Y, si toda una ciudad se hiciera culpable del pecado de apostasía, esa ciudad, después de una exhaustiva investigación (se usan hasta tres verbos diferentes para insistir en esto: *dārash*, *jāqar* y *shā'al*, 13,15) sobre la verdad del crimen, deberá ser borrada del mapa, con todo lo que hay en ella; *quedará para siempre como un montón de ruinas, y no volverá a ser edificada* (13,17).

Los casos que presenta el Dt en el cap. 13 nos pueden parecer macabros y crueles, y aun de un feroz integrista. Como ya decíamos a propósito del «anatema» (y estos casos son aplicaciones de la ley del anatema; cf. 13,16.18), ta-

les acciones y modos de proceder reflejan los rudos códigos morales de los tiempos en que vivieron los israelitas (cf. comentario a 2,34); pero son también expresión inequívoca de la absoluta centralidad e importancia que la lealtad para con el Señor tenía en el corazón de los autores de este libro.

Ojalá que tuviéramos un poquito más de esa lealtad de lo que mostramos de hecho en nuestras vidas; sin olvidar naturalmente que la misericordia y el perdón son características esenciales del Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.

El v. 13,19, conectado con los anteriores por la conjunción *kî*, cierra también todo el capítulo, repitiendo (inclusión), aunque con palabras algo diferentes, la exhortación de 13,1 a observar los mandamientos que Moisés comunica al pueblo en nombre del Señor.

14,1-2. Estos versículos continúan en cierta manera el tema del cap. 13, ya que prohíben un rito considerado contrario al verdadero culto del Señor. Ritos de este tipo parecen haber sido ampliamente practicados por las poblaciones paganas con las que convivía Israel (cf. Lv 19,27-28).

No está absolutamente claro de qué «muerto» se trata en el v. 1. Si se trata de un muerto simplemente humano, hay que notar que los profetas mencionan esa clase de acciones sin ninguna condena (cf. Jr 16,6; Ez 7,18...). Por eso la prohibición aquí debe referirse más bien a ritos en honor de un dios cuya muerte se celebraba de algún modo, como sucedía con Baal en los mitos de Ugarit o con el Adonis de Byblos (cf. Ez 8,14). El motivo que se da para esta prohibición es obviamente la estrecha relación que Israel tiene con el Señor: *porque tú eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios, y él te ha escogido a ti para que seas el pueblo de su propiedad entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra* (14,2).

Eso mismo se había indicado ya de otra manera al principio del párrafo: *Ustedes son hijos del Señor su Dios* (14,1). En Ex 4,22 el Señor llama a Israel, tomado en su conjunto, «mi hijo primogénito». Aquí este nombre se aplica a los israelitas como individuos. Ellos han sido objeto de la solicitud y protección paterna del Señor (cf. Dt 1,31; 8,5), y por eso mismo le deben un amor y obediencia filiales; no deben hacer nada indigno de esa estrecha relación que tienen con él.

14,3-21. En relación con la santidad que conviene a un pueblo consagrado al Señor, se trata aquí de los animales que está permitido consumir como alimento y los que no. Estos párrafos, con sus distinciones de carácter técnico y erudito, parecen ajenos al estilo del Dt y son considerados como una adición tardía, tomada de una fuente común con Lv 11,2-23.

Nos parece hoy extraño que el tipo de alimento que se ingiere pueda tener algo que ver

con la «santidad» de un ser humano, y, de hecho, el evangelio nos dice que Jesús declaró puros todos los alimentos (Mc 7,19; cf. Hch 10,15); pero es común encontrar en los pueblos de la antigüedad esta clase de tabúes, relacionados con el área de lo religioso. El origen de esos tabúes es muy antiguo y sus fundamentos son muchas veces oscuros. Pueden haber influido motivos higiénicos o de aversión natural; pero, en el caso del AT, influyó también el motivo de reacción contra usos y prácticas cananeos, ante los cuales Israel quería subrayar su vocación especial de alianza con el Señor. Un ejemplo de esto parece ser la última frase del v. 21: *no cocerás el cabrito en la leche de su madre*, cuyo trasfondo cananeo es confirmado por un texto mitológico de Ugarit.

La identificación de muchos de los animales mencionados en estas normas es incierta. Con respecto a los animales terrestres, la categoría de «rumiantes» es asignada empíricamente, según las apariencias, y no siempre coincide con las clasificaciones de la zoología moderna. Se puede encontrar una amplia disquisición sobre los animales aquí enumerados en S. R. Driver, *op. cit.*, pp. 159-164.

14,22-29. La última parte del cap. 14 trata sobre los diezmos. Está relacionada con el servicio adecuado que Israel debe dar al Señor su Dios; pero también forma parte de un conjunto, en el que las prescripciones legales toman un marcado sentido social: 14,22-15,18.

Félix García López sugiere (*op. cit.*, p. 33) además que estas leyes (14,22-15,18) y la que se refiere a los primogénitos (15,19-23) fueron reunidas aquí por el ritmo temporal que las caracteriza, de manera que aun forman una estructura concéntrica:

- a. «cada año...» (14,22-27)
- b. «al final de cada tres años...» (14,28-29)
- b'. «al final de cada siete años...» (15,1-18)
- a'. «cada año...» (15,19-23)

Y hace notar que las leyes más directamente religioso-cultuales (14,22-27 y 15,19-23) enmarcan las leyes más directamente humanitario-sociales (14,28-15,18), como para dar a entender que las relaciones con Dios tienen que iluminar y orientar las relaciones entre los hombres.

Volviendo a la ley promulgada en 14,22-29, su norma original está en el v. 22: *apartarás el diezmo de todo el producto de tu sementera, lo que haya producido el campo, año por año*. En los versículos siguientes, esa norma es adaptada a las nuevas circunstancias de centralización del culto, introducidas por el Dt.

Así como un terrateniente recibe (según la legislación de Ugarit, por ejemplo) un tributo en trigo, aceite y vino de parte de los medieros que trabajan sus tierras, así sucede con el Señor, que es el verdadero propietario de la tierra que ocupa Israel.

Los diezmos se pagaban originariamente en los santuarios locales (cf. Am 4,4) y eran parte de las entradas destinadas a la sustentación de los levitas que servían en esos santuarios. Según el Dt, el pago de los diezmos debe hacerse en el santuario central, y por eso se añaden las salvedades sobre lo que hay que hacer cuando no es posible transportar hasta allá los productos del diezmo (14,24-26). Y, como los levitas no tienen ya esa entrada anual asegurada, se prescribe también no abandonarlos (14,27). Más aún, cada tres años el diezmo no se llevará al santuario central, sino que se depositará en la propia ciudad, para que tengan acceso a sus productos los levitas, junto con los forasteros, huérfanos y viudas (14,28-29).

El resultado de la observancia de estas normas por el israelita será asegurarse la bendición del Señor para todas sus empresas (14,29). Esto no nos puede hacer pensar en una motivación exclusivamente interesada para la observancia de estos preceptos, pues sabemos cómo insiste continuamente el Dt en la adhesión al Señor con todo el corazón.

15,1-23. Los vv. 15,1-18 se refieren de diversas maneras al «año de remisión» (*sh'mittâh*), que ocurre cada siete años.

15,1-3. El estrato más antiguo de este pasaje (15,1) puede haberse referido a la «remisión» de la tierra, mandada ya en Éx 23,10-11. Cada siete años había que dejar la tierra en barbecho, para que descansara y en reconocimiento de que el dueño de la tierra es el Señor, aunque también se daba ya a esta ley una orientación marcadamente social: *para que coman los pobres de tu pueblo* (Éx 23,11). Pero los vv. 15,2-3 dan aquí a la *sh'mittâh* un sentido diferente: se trata de la condonación de las deudas contraídas entre israelitas, con un obvio sentido de protección a los económicamente más débiles.

15,4-6. Los vv. 4-6 parecen ser una adición tardía, que rompe la unidad del pasaje. Expresan el ideal (¿ingenuo?) de la perfecta solidaridad que debe existir en el pueblo de Dios. Si esa solidaridad existiera, no habría pobres, porque la tierra de Canaán, don de Dios, podría sustentar a todos: a la escucha obediente de la voz del Señor, seguiría su abundante bendición.

15,7-11. En relación con el año de remisión (porque la cercanía del año séptimo, podría hacer que a alguno se le endureciera el corazón para no ayudar con un préstamo al pobre necesitado, v. 9) y en contraste con el optimismo de 15,4-6, se inculca insistentemente la obligación de ayudar a los pobres, que *no faltarán en esta tierra* (15,11). L. Alonso Schökel hace notar (*Biblia del peregrino*, p. 168) el tono intensamente personal de estas exhortaciones: en el v. 7, por ejemplo, se usa hasta nueve veces el sufijo de segunda persona (*-kha* = tu,

ti): *Si hay junto a ti algún pobre de entre tus hermanos, en alguna de tus ciudades, en tu tierra que Yahvé tu Dios te da, no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre.*

15,12-18. Una aplicación particular de la ley sobre el año de remisión es la que aquí se refiere a la manumisión de esclavos. Lo mandado por el Dt tiene un contenido más humanitario que la prescripción paralela del Código de la Alianza, que dice: *si entró solo, solo saldrá* (Éx 21,3). El Dt ordena al manumitente que no deje ir al liberto con las manos vacías, sino que lo cargue de aquello con que lo ha bendecido el Señor (ganado menor; granos, vino, 15,14), preocupándose así por el período difícil entre la liberación legal y la independencia económica. El verbo hebreo empleado aquí de manera enfática *-ha'nêq ta'nîq-* significa mucho más que «dar alguna cosa a alguien»; significa «colmar de regalos» (cf. L. Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*).

El procedimiento para que alguien se quede permanentemente como esclavo (15,16-17) se ha secularizado por completo, como consecuencia de la centralización del culto. Según Éx 21,6, el procedimiento debía llevarse a cabo en la puerta del santuario local.

Además de las frases estrictamente preceptivas de este párrafo (15,12-14,16-17), hay dos frases de motivación y exhortación. La primera recuerda la condición de esclavos que los israelitas tuvieron en Egipto (15,15); la segunda promete como recompensa la amplia bendición del Señor (15,18).

15,19-23. Sobre la consagración de los primogénitos al Señor, son numerosas las normas dadas en otros libros del Pentateuco: Éx 13,2.11-16; 22,28-29; 34,19-20; Lv 22,27; 27,26; Nm 18,15-17. En este pasaje (Dt 15,19-23), lo esencial de la ley está en 15,19, mientras que los demás versículos son ampliaciones según el estilo del Dt.

De acuerdo con la ley sobre la centralización del santuario, los primogénitos animales deberán ser presentados en ese santuario central (15,20; cf. 12,6.17; 14,23), para ofrecerlos y comerlos ahí. Por las posibles dificultades del viaje hacia el santuario central, la presentación de los animales no se hará a la semana de nacidos (cf. Éx 22,29) sino dentro del año. Llama la atención que no se mencionen aquí en absoluto los primogénitos humanos, siendo así que en pasajes paralelos de otros libros del Pentateuco se trata también de ellos al referirse a los primogénitos (cf. Éx 13,2.11-16; Nm 18,15-18).

16,1-17. El antiguo calendario de las fiestas de peregrinación que debían celebrarse cada año (cf. Éx 23,14-17; 34,18-23) es aquí adaptado a las nuevas circunstancias de la centralización del lugar de culto. La ley que se refiere

en conjunto a las tres fiestas viene al final de todo el pasaje: 16,16-17, indicando, desde luego, que para celebrarlas los israelitas deben presentarse en el lugar elegido por el Señor. En estos versículos no se menciona la Pascua, en cuanto tal; ya se la considera como una única fiesta con la de los panes ácidos (sin levadura).

16,1-8. Fiesta de la Pascua. No se señala una fecha precisa para la celebración de la Pascua; se indica solo el mes, utilizando el nombre del calendario hebreo antiguo (*Abib*), ya que más tarde, después del destierro, este mes se llamará «Nisán», siguiendo un calendario de origen babilónico.

Tanto el sacrificio como la cena pascual no pueden celebrarse en cualquiera de las ciudades de los israelitas, sino únicamente en el lugar escogido por el Señor (16,2.5-7). Por eso mismo, no se menciona el rito de untar con la sangre del animal sacrificado las jambas y el dintel de la puerta de la casa (cf. Éx 12,7). El animal sacrificado no debe ser necesariamente un cordero o un cabrito (pero cf. Éx 12,5) y se comerá cocido (16,7), cosa que prohibía el ritual del Éxodo (cf. Éx 12,9).

En 16,3-4a.8a, la ley combina la celebración de la Pascua con la de la fiesta agrícola del pan ácido (cf. Éx 13,3-7), probablemente porque ambas se celebraban en el mismo mes del año; pero la celebración de los ácidos está claramente subordinada a la de la Pascua, lo que muestra la importancia siempre creciente de la celebración de la Pascua en el pueblo de Israel.

16,9-12. Fiesta de las Semanas. En Éx 23,16 se llama a esta fiesta la «fiesta de la siega, de las primicias de tus trabajos».

La fiesta del pan ácido señalaba el principio de la siega, cuando se ofrecían los primeros frutos. Seguían siete semanas para completar la siega y una solemne fiesta en el día quincuagésimo, que es la Fiesta de las Semanas. Esta fiesta será una ocasión de alegría, en la que deberán participar todos los israelitas, incluidos el levita, el forastero, el huérfano y la viuda. Se celebrará en el lugar que elija Yahvé tu Dios para poner allí la morada de su nombre (16,11).

16,13-15. Fiesta de las Chozas. La fiesta «de la recolección», como es llamada esta fiesta en Éx 23,16, cerraba el año agrícola con el final de la cosecha y de la vendimia, y era la fiesta celebrada con mayor entusiasmo por los israelitas, para agradecer a Dios los beneficios del año, pero también porque estaban más libres después de haber terminado todos los trabajos del campo. Aquí, en Dt 16,13, se da por primera vez a esta fiesta el nombre de «fiesta de las chozas» (*jag hassukkot*), nombre que conserva entre los judíos hasta el día de hoy.

16,18-18,22. Esta sección forma el bloque central en el Código deuteronomico y se ocu-

pa, con excepción de un breve paréntesis (16,21-17,1), de las principales autoridades que rigen la vida de Israel: el juez, el rey, el sacerdote y el profeta. Félix García López señala que aquí el Dt «esboza una constitución para Israel, en la que asigna a las autoridades... un lugar y una función determinados» (*op. cit.*, p. 39).

16,18-20. En este párrafo se trata de la institución de jueces y «escribas» para el pueblo (16,18). No se precisa más la condición y las funciones de esos *shot'rim*, que BJ traduce como «escribas». Alonso Schökel (*Biblia del Peregrino*) los introduce como «magistrados», porque se está en el ámbito de la administración de la justicia. En su *Diccionario bíblico hebreo-español* dice Alonso Schökel que *shot'et* designa simplemente un «cargo subordinado, subalterno, en el ejército y la administración».

Parece que se trata aquí del nombramiento de jueces profesionales, que reemplazarían a los «ancianos» de la comunidad en la solución local de los problemas de índole judicial. Se pone esta ley en relación con la reforma judicial del rey Josafat, quien reinó en Jerusalén de 870 a 848 (cf. 2 Cr 19,4-7).

También se dan en este párrafo normas fundamentales para la administración de la justicia: *No torcerás el derecho, no harás acepción de personas, no aceptarás soborno* (16,19), y se indica que de la búsqueda de la justicia auténtica (*sédeq sédeq*) dependerá la vida de Israel en la tierra que el Señor su Dios le da en posesión (16,20).

Pareciera que esta norma fundamental sobre la justicia se está dando en vista de la situación de nuestros pueblos latinoamericanos, donde la torcedura del derecho, la acepción de personas y la aceptación de sobornos son una situación negativa endémica, de la que no ha sido posible salir.

16,21-17,1. Tenemos aquí este paréntesis que vuelve a introducir algunos casos que se refieren –negativamente– al verdadero culto del Señor, del que se trató ya en capítulos anteriores. Parece que las tres prohibiciones se agruparon aquí porque las tres representan acciones que son abominables a los ojos del Señor. Solo en la última (17,1) se utiliza la palabra técnica *tô'ebah*, pero de las dos primeras se dice que el Señor las detesta.

17,2-13. Este párrafo es complejo. La primera parte (17,2-7) parece simplemente la presentación de un caso general de apostasía, y, como tal, estaría mejor colocada, piensan algunos comentaristas, antes de 13,2, como introducción de los casos de apostasía más específicos que allí se condenan (13,2-19).

Lo nuevo en la manera de tratar el caso es la observación sobre el procedimiento judicial que se añade en el v. 6: *Por declaración de dos o tres testigos se podrá ejecutar a un reo de muerte; no se le hará morir por declaración de*

un solo testigo. Ese puede ser el motivo de haber puesto aquí estas líneas, pues, en la hipótesis de que no existan los requerimientos para una prueba segura, el caso deberá ser remitido a las autoridades judiciales del santuario central, sacerdotes y laicos, cuya decisión deberá ser respetada por los jueces locales. Más aún, el desacato a la sentencia dada por el tribunal central será condenado con la muerte (17,8-13).

Es digno de atención el hecho de que la función judicial no es asignada solo a los jueces y magistrados, sino también a otras personas—como los sacerdotes— que detentan otras formas de autoridad (17,8-13).

17,14-20. La referencia a la autoridad judicial central en los párrafos anteriores pudo haber llevado a los autores del Dt a tratar aquí también de otra importante autoridad central en Israel, que es la del rey. Esta ley regia se encuentra solo aquí, en el Código deuteronomico (pero cf. el «fuero del rey» —1 Sm 8,9,11—, que Samuel aun puso por escrito: 1 Sm 10,25).

Si Israel, estando ya en la tierra que el Señor le da, quiere tener un rey como los demás pueblos que lo rodean, puede tenerlo (cf. 1 Sm 8,4-5). Ese rey será elegido por el Señor (sin que se precise más cómo se hará esa elección divina), y deberá ser él también israelita (17,15).

Es bueno recordar aquí que el primer libro de Samuel ofrece dos relatos diferentes sobre el establecimiento de la realeza en Israel. En el primero (1 Sm 9,1-10,16), que es quizá el más antiguo, la unción de un rey no solo no encuentra ninguna desaprobación o censura, sino que aparece como una decisión del mismo Dios, quien elige para el cargo a Saúl (1 Sm 9,15-16). En el otro relato (1 Sm 8,1-22; 10,17-27), se expresan temores y dudas con respecto a una innovación tan radical en la vida institucional de Israel, bajo la influencia de las experiencias negativas posteriores, que el ejercicio de la realeza había de hecho traído consigo. La ley del Código deuteronomico está relacionada más bien con el segundo relato.

El código enuncia enseguida (17,16-17) lo que el rey no deberá hacer, en claro contraste con lo que el primer libro de los Reyes nos cuenta sobre la conducta de Salomón y las consecuencias negativas de tal conducta (1 Re 10,26-11,13). Es oscura la referencia que se hace en 17,16 a un hacer «volver al pueblo a Egipto para aumentar su caballería», como si se tratara de un intercambio de esclavos por caballos, pues ninguna de nuestras fuentes históricas habla de un abuso regio de esa naturaleza.

El rey, como todo israelita, está plenamente sometido a la ley de la alianza. Por eso la única obligación positiva que aquí se le impone es la de hacerse él mismo una copia de la ley (ese *déuteronomos* que, como dijimos al principio de este comentario, ha dado origen al nombre

griego, latino y moderno de este libro del Pentateuco), tenerla consigo y leerla todos los días de su vida (17,18-19). Así aprenderá a temer al Señor, a no ensoberbecerse sobre sus hermanos y a no desviarse de los mandamientos divinos.

Los sacerdotes (18,1-8)

Ahora la «constitución» del pueblo de Israel se refiere a los sacerdotes, otro de los grupos de autoridad central. Pero esta breve ley del Código deuteronomico trata casi exclusivamente de la retribución que corresponde a los sacerdotes por el ejercicio de sus funciones, de *el derecho de los sacerdotes sobre el pueblo* (18,3). Se utiliza aquí el término *mishpat* en el sentido de «derechos», «privilegios», «fuero», como vimos que se utiliza en 1 Sm 8,9,11, a propósito del «fuero del rey».

Lo que parece el núcleo original de la ley sobre los sacerdotes es ese v. 3, redactado en forma impersonal (cf. Lv 7,28-36; Nm 18,18).

Los vv. 18,1-2 son una ampliación al estilo del Dt, sobre la herencia que corresponde a los levitas en Israel (cf. 10,8-9; 14,27). Observación que es completada en 18,5, donde se da la razón: *porque a él [a Leví] lo ha elegido el Señor tu Dios de entre todas las tribus para ejercer su ministerio en el nombre del Señor*. En el v. 1 se usa la expresión «los sacerdotes levitas», porque para los autores del Dt todos los miembros de la tribu de Leví pueden ejercer el oficio sacerdotal, el cual no está restringido a los descendientes de Aarón, como sucede en P (el documento o estrato «sacerdotal» del Pentateuco), en el que los sacerdotes son llamados consecuentemente «hijos de Aarón» (cf. Lv 1,5,8,11ss).

Concuerda con esto lo mandado en 18,6-8, que parece tener como objetivo limitar el exclusivismo de los sacerdotes de Jerusalén: un levita de provincia que quiera oficiar en el santuario central elegido por el Señor puede hacerlo, y participará por igual en los derechos de los ahí residentes. Lo que no sabemos es hasta dónde se llevaba de hecho a la práctica esta prescripción. Por lo menos en 2 Re 23,9 se dice que, después de la reforma cultural de Josías, *los sacerdotes de los altozanos no podían subir al altar del Señor en Jerusalén, pero comían los panes ázimos junto con sus hermanos*. El texto hebreo de la última frase de 18,8 es obscuro.

El profeta (18,9-22)

Se trata ahora de otra autoridad central en Israel: la de los profetas. Aunque los profetas no tienen un sitio en las líneas de la autoridad institucional, gozaban sin duda de una enorme autoridad moral.

Lo primero que dicen estos párrafos es que le está prohibido a Israel recurrir, para conocer la voluntad divina, a los medios de adivinación a que recurrían los pueblos a los que va a desplazar a su ingreso en la Tierra prometida. Esos medios paganos son una abominación para el Señor (18,9-13). Para conocer la voluntad divina, Israel tendrá a los profetas que continuarán la obra de Moisés; ese es el medio que les dará Dios (18,14-19). De cualquier modo, también lo que diga un profeta deberá ser sometido a la prueba de los hechos (18,20-22).

18,9-13. Los autores del Dt utilizan aquí hasta ocho denominaciones diferentes para designar a quienes ejercían las artes divinatorias paganas en Canaán (la referencia a los sacrificios de niños en 18,10 parece ser una adición posterior; cf. 12,31). Driver dice a este propósito que tres de esos términos describen varios métodos de adivinación: dos denotan diferentes formas de magia y los otros tres se refieren a varios métodos de consultar el mundo de los espíritus (*Deuteronomy*, p. 223), y hace de cada uno de ellos una amplia descripción. Alonso Schökel admite que no se pueden identificar con exactitud esas ocho categorías de personas dedicadas a las ciencias ocultas; pero, haciendo gala de su dominio del castellano, nos da la lista siguiente: *ni vaticinadores, ni astrólogos, ni agoreros, ni hechiceros, ni encantadores, ni espiritistas, ni adivinos, ni nigromantes* (*Biblia del Peregrino*).

18,18-22. A esos diversos tipos de adivinos se contraponen la figura del profeta, que es un don de Dios a su pueblo: *El Señor tu Dios te suscitará, de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo* (18,15). Lo que aquí se promete es, más que un profeta, una línea de profetas, una institución permanente (la forma verbal que se emplea *-yaqîm-* expresa una acción repetida o continuada por parte de Dios). La interpretación unipersonal y mesiánica de este texto parece haber surgido después del destierro, a la luz de las esperanzas escatológicas de Israel, alimentadas por los profetas postexílicos. Así fue ciertamente interpretado el texto por la tradición cristiana primitiva (cf. Hch 3,22-23; Jn 6,14).

Más adelante (18,18) se describe claramente la misión profética: *pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande*, y se señala la obligación de hacer caso a esas palabras. Pero se contempla también la posibilidad de que un profeta diga lo que Dios no le ha mandado decir. ¿Cómo saber si lo que dice un profeta es verdaderamente lo que el Señor le manda decir? Se introduce un nuevo criterio de discernimiento, distinto del que se dio en 13,3-4: el cumplimiento de la palabra que el profeta dice pronunciar en nombre del Señor: *Si el profeta habla en nombre del Señor, y no sucede ni se cumple la palabra, es que el Señor no*

ha dicho tal palabra (18,22; cf. 1 Re 22,28; Jr 28,9; Ez 33,33).

Caps. 19-25. Llegamos al tercer bloque de leyes en el Código deuteronomico. En él se recogen, como ya hemos indicado en la introducción al código, las leyes que rigen las relaciones humanas y sociales.

Las leyes que Dios da a su pueblo no se limitan al culto que ellos deben tributarle, abarcan toda la vida: él no es un Dios que pueda tolerar el divorcio entre las prácticas religiosas y las exigencias éticas. De esto dan abundante testimonio los profetas. Isaías habla fuertemente contra ese tipo de hipocresía: *No sigan ustedes trayendo oblación vana: el humo del incienso me resulta detestable. Novilunio, sábado, convocatoria: no tolero falsedad y solemnidad... Lávense, límpiense, quiten sus fechorías de delante de mi vista, desistan de hacer el mal, aprendan a hacer el bien, busquen lo justo, den sus derechos al oprimido, hagan justicia al huérfano, aboguen por la viuda* (Is 1,13.16-17).

Y Jeremías, al reprochar a los habitantes de Jerusalén la confianza supersticiosa y falsa que ponen en el templo, les dice: *Ustedes confían en palabras engañosas que de nada sirven, para robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir a otros dioses que no conocían. Luego vienen y se paran ante mí en esta Casa llamada por mi Nombre y dicen: «¡Estamos seguros!», para seguir haciendo todas esas abominaciones* (Jr 7,9-10).

Para robar, matar, adulterar, jurar en falso..., son una clara alusión a los mandamientos del Decálogo (cf. Os 4,2). Y los comentaristas hacen notar que en los caps. 19-25 del Dt son precisamente esos los puntos que se desarrollan (cf. García López, *op. cit.*, p. 43). En ellos se trata de proteger a los israelitas de las transgresiones contra la vida, el matrimonio y la familia, la propiedad, la veracidad en los juicios. Aceptando que la conexión entre esos diversos temas no es siempre tan clara, y que se intercalan normas particulares que no se adaptan necesariamente a ese orden.

19,1-13. La primera de las leyes de esta sección se refiere al homicidio, y comienza con la prescripción de establecer ciudades de refugio, a las que pueda huir el autor de un homicidio involuntario, para salvar su propia vida. Nuestro texto habla de *tres ciudades en medio de la tierra que el Señor tu Dios te da en posesión* (19,2), aunque deja abierta la posibilidad de designar otras tres, en el caso de que el Señor tu Dios dilate tu territorio..., y te dé toda la tierra que prometió dar a tus padres (19,8). En Nm 35,14 se mencionan seis ciudades: *tres ciudades... al otro lado del Jordán y tres ciudades en el país de Canaán*, y en Jos 20,7-8 se dan los nombres de esas seis ciudades. Sin olvidar que también Dt 4,41-43 relata cómo Moisés reservó allende el Jordán tres ciudades para que pudiera refugiarse en ellas el homicida que

hubiera matado a su prójimo sin querer. Esta aparente confusión se explica por la diferente perspectiva con que hablan los diversos textos del Dt y del Pentateuco según el momento en que fueron redactados, dado el largo proceso de composición de estos libros. Obviamente, en el momento en que fue redactada la ley que ahora nos ocupa, la Transjordania no formaba parte de Israel. Hay que tener en cuenta que, como ya hice notar al comentar el primer discurso de Moisés, Dt 4,41-43 es probablemente una adición posterior, escrita con la perspectiva de Jos 20,7-8.

La ley no se preocupa por dar normas para establecer, por ejemplo, la inocencia del refugiado o el tiempo que puede permanecer en la ciudad de refugio. Parece interesada primariamente en crear las condiciones para evitar el derramamiento de sangre inocente (19,6.10).

En cambio, si se trata de un homicidio voluntario y premeditado, todo el peso de la justicia caerá sobre su autor. Lo sacarán de la ciudad de refugio, si es que ha huido a una de esas ciudades, y *lo entregarán en manos del vengador de sangre, y morirá* (19,12).

Como se ve, el homicida no ha de ser ejecutado por las autoridades del lugar, sino por «el vengador de la sangre» (*go'el haddam*). El «vengador de la sangre» es el pariente más cercano de la persona muerta, que según estos antiguos usos y costumbres tiene el derecho y el deber de vengar su sangre. En una sociedad bien desarrollada, el derecho de castigo es asumido por el Estado; se sustituye la venganza en caliente por el juicio imparcial de un tribunal. Esta ley del Dt corresponde a una sociedad aún en proceso de desarrollo; pero, aun así, las posibilidades de acción del «vengador de la sangre» aparecen ya limitadas: se ponen obstáculos a su acción inmediata o bajo el impulso de la pasión (19,3.6). Además, según Jos 20,4-5, el homicida involuntario estará bajo la protección de los ancianos de la ciudad en que se refugie, y según Nm 35 (que pertenece a la tradición P del Pentateuco) el caso entre él y el «vengador de la sangre» será juzgado por la comunidad (Nm 35,24) y no se le entregará a la muerte sino por la evidencia de más de un testigo (Nm 35,30).

La frase *harás desaparecer de Israel la sangre del inocente, y así te irá bien* (19,13) parece necesitar una explicación, sobre todo en comparación con 19,10. El sentido de 19,13 es que la sangre inocente que ha sido derramada es una mancha para la tierra, la profana (cf. Nm 35,33), y esa mancha se limpia, desaparece, con la muerte del asesino. Lo que desaparece no es, pues, la sangre del inocente, cuanto la mancha que había causado su derramamiento.

19,15-21. La ley sobre la necesidad de dos o más testigos para sostener una causa judicial contra alguien (19,15) tiene como objetivo, evidentemente, dar la mayor protección

posible al inocente (cf. Jn 8,17). No se ha encontrado una ley paralela a esta en las legislaciones del Próximo Oriente antiguo.

Lo que manda esta ley se mandaba ya en 17,6 en relación con los casos de incitación a la idolatría; pero aquí se extiende a todos los demás casos. En consonancia con la centralización del lugar de culto y con el papel de los sacerdotes en la aplicación de la justicia (cf. 17,8-9), la causa de que aquí se trata se lleva al templo, pero son los jueces seculares los que han de hacer la investigación necesaria. Si se descubriera que el testigo acusador ha dado un testimonio mentiroso, se le castigará con la pena que él pretendía se impusiera al acusado. Eso servirá de escarmiento para todos los demás (19,19-20).

El castigo indicado en el v. 19 se ve como una aplicación de la «ley del talión»: *vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie* (19,21). Esta ley se encuentra ya en el Código de Hammurabi y en otras leyes fuera de Israel. Tiene, en su origen, un sentido positivo, pues pretende limitar los excesos de una venganza como la proclamada por Lamec en Gn 4,23-24: *Yo maté a un hombre por una herida que me hizo y a un muchacho por un cardenal que recibí. Caín será vengado siete veces, mas Lamec lo será setenta y siete* (cf., pero en sentido contrario, Mt 18,22). El castigo, dice la «ley del talión», debe ser igual al daño causado; no más. Esta ley está ya recogida en el Código de la Alianza (Éx 21,23-24), y aparece de nuevo en Lv 24,17-20, aunque con formulaciones diferentes.

Hay que tener en cuenta que la rudeza y brutalidad de esta ley se fueron mitigando con el tiempo en Israel. La Ley de Santidad, en el Levítico, prohíbe el odio y la venganza contra el hermano (Lv 19,17-18), y en la literatura sapiencial el Sirácida repite esta prohibición (Eclo 10,6) y tiene un hermoso desarrollo contra la venganza y el rencor (Eclo 27,30-28,7). En el NT, el Señor Jesús, como es sabido, contraponen a la «ley del talión» la prohibición de devolver mal por mal y manda, más bien, el amor a los enemigos (Mt 5,38-48; cf. Rom 12,19-21).

Caps. 20-21. El tema del homicidio volverá a aparecer en 21,1-9; pero mientras tanto se intercalan leyes sobre otros aspectos importantes de la vida de Israel, en particular sobre el tema de la guerra.

20,1-20. A propósito de la guerra, el Código deuteronomico da normas sobre lo que hay que hacer cuando se recluta el ejército (20,5-7.9), cuando el ejército se acerca a atacar una ciudad (20,10-12) y durante el asedio (20,19-20). Las exenciones señaladas en los vv. 5-7 se encuentran también en otras leyes del Próximo Oriente antiguo y tienen la intención de asegurar descendencia al varón, por una parte, y, por otra, dejar que goce de algún modo de sus pro-

piudades, pues no poder gozar de ellas se considera como una maldición (cf. 28,30).

Los vv. 1-4.8.13-18 de este capítulo parecen ser expansiones de mano deuteronomica, que dan a la guerra un significado religioso, de guerra santa. El Señor Dios es el que marchará con el ejército de Israel, para pelear en su favor y darle la victoria (20,4); por tanto, los que van al combate no deben tener miedo, pues Dios está con ellos (20,1.3). Más aún, el que no sienta esa confianza y ese valor, mejor que se vuelva a su casa (20,8), para que no contagie su miedo a los demás.

19,13-14 hablan de una mitigación del anatema que se ha de aplicar a las ciudades vencidas: solo los varones de esas ciudades morirán a filo de espada; lo demás se puede tomar como botín. Pero 19,15-18 dejan bien claro que esa mitigación no debe existir para con las ciudades de Canaán. A ellas hay que aplicarles el *jérem* total, para impedir que su supervivencia sea ocasión de idolatría para los israelitas.

21,1-9. Volvemos a encontrar el tema del homicidio. Esta ley prescribe lo que se debe hacer en el caso de que se descubra en el campo un cadáver, sin que se sepa quién lo mató (se supone, pues, que la persona murió de muerte violenta).

Primero se determinará cuál es el poblado más cercano al lugar del crimen y, por tanto, el responsable de expiar por él (21,2). Se describe luego el rito que han de llevar a cabo los ancianos del lugar señalado, con las palabras que lo acompañan (21,3-4.6-8). En esas palabras, los ancianos declaran no haber cometido el crimen ni saber quién lo cometió, y piden al Señor que perdone al pueblo y quite la mancha de aquella sangre derramada. El v. 21,5 parece secundario y una adición innecesaria, pues los sacerdotes no desempeñan, en realidad, ningún papel en la ceremonia.

21,10-14. Sobre el *matrimonio con una mujer cautiva de guerra*. El tema de esta ley está conectado con el del cap. 20, que trata de la guerra.

Un israelita puede capturar en la guerra a una mujer que le gusta, llevarla a su casa y tomarla por mujer. Evidentemente se trata de las guerras de que se habla en 20,10-15; pues no hay razón para suponer que se va contra la prohibición absoluta de tomar como esposas a mujeres cananeas (7,2-3). El hombre debe tratar a la cautiva con humanidad, y darle tiempo para que se adapte a su nueva situación (21,12-13). La podrá despedir más tarde; pero no la podrá vender ni hacerla su esclava (21,14).

21,15-17. *Derecho de primogenitura*. Esta ley no se encuentra en otros códigos del AT. Un hijo primogénito no puede ser privado de sus derechos de primogenitura en favor del hijo de una esposa más querida. Obviamente estamos en un contexto de poligamia, común en este período del AT.

El primogénito recibirá dos tercios de todo lo que su padre posee (BJ traduce: «una parte doble»). La expresión que se usa en 21,17 para designar la parte que corresponde al primogénito es *pī sh'nāyim*, y más exactamente significa «dos tercios» (cf. Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*). Así es como la traduce BJ en otros dos pasajes en que se encuentra: 2 Re 2,9 y Zac 13,8. Pero quizá ambas traducciones se pudieran considerar como equivalentes.

21,18-21. *El hijo rebelde e incorregible*. El respeto a los padres tiene un lugar privilegiado en una sociedad patriarcal. La madre aparece aquí en plano de igualdad con el padre (21,18). En otras legislaciones antiguas, la patria potestad incluía el poder de vida y muerte sobre los hijos. Aquí la patria potestad se ve limitada: los padres deben llevar a ese hijo rebelde ante los ancianos de la ciudad, para su castigo (21,19). La finalidad de esta ley es, como en otros casos semejantes, hacer desaparecer el mal de en medio del pueblo (21,21), el cual debe seguir siendo un pueblo consagrado al Señor, santo como él.

No hay constancia de algún caso en que esta ley haya sido aplicada. Conocemos, en cambio, la magnanimidad de David para con su hijo rebelde Absalón (cf. 2 Sm 14,33; 18,5; 19,1-5). En Prov 30,17 la desobediencia a los padres es mencionada como causa de un final desastroso para un hijo, pero no como una falta castigada por la ley en la forma terrible que aquí se describe.

21,22-23. *El cadáver de un ajusticiado*. El cuerpo de un ajusticiado por algún crimen es expuesto a la vista del pueblo, colgándolo de un árbol, para que sirva como escarmiento. Pero ese cuerpo colgado es una maldición de Dios (21,23) y, como tal, hace impura la tierra que Israel ha recibido como herencia de parte del Señor. Por lo tanto, debe ser sepultado el mismo día y no dejar que pase la noche colgado de aquel árbol.

San Pablo hace referencia a Dt 21,23, para comentar que Cristo, al ser colgado en la cruz, se hizo maldición por nosotros para rescatarnos de la maldición de la ley (Gál 3,13), y Juan en su evangelio dice que para cumplir esta ley de Dt 21,23 se aceleró la muerte de los que habían sido crucificados con Jesús, de modo que los cuerpos no quedaran colgados aquella noche, tanto más que era el comienzo de un sábado muy solemne (Jn 19,31).

22,1-12. Estos doce versículos son una verdadera «miscelánea» normativa. En algunas de estas leyes se pone de relieve el respeto a la vida (22,6-7.8); alguna otra tiene relación con temas de sexualidad (22,5). Eso hace suponer a algunos comentaristas (cf. García López, *op. cit.*, p. 44) que este conjunto de leyes fue pensado como nudo de enlace entre las leyes sobre el homicidio y las que se refieren al adulterio.

22,1-4. Estas leyes inculcan la solidaridad para con los demás. Se repite tres veces la expresión «no te desentiendas» de lo que interesa o preocupa a tu hermano. Prescripciones de un contenido semejante se encuentran ya en el Código de la Alianza (Éx 23,4-5). Y, al contrario de lo que suele suceder en muchos casos, la formulación de esas leyes en el Código de la Alianza es de mayor hondura moral; pues allí se pide tener solidaridad con «tu enemigo», con «el que te aborrece». Aquí en el Dt se habla más simplemente de «tu hermano», a menos que en el Dt el «hermano» incluya también al enemigo.

22,5. La prescripción de 22,5 hace probablemente alusión a prácticas culturales canaanitas de travestismo, que se acompañaban de otros desórdenes sexuales. W. L. Moran menciona a este respecto un texto acádico en el que esas prácticas son especialmente asociadas con los amorreos; es decir, con habitantes de Canaán (NCC, 236a).

22,6-7. Estos versículos son una norma de respeto a la vida: en el caso de los pájaros, la madre es portadora de la vida y merece la libertad. Lo mismo sucede con la prescripción dada en 22,8.

22,9-11. Estas prescripciones reflejan la existencia de antiguos tabúes. Sin embargo, el significado original de las borlas en las cuatro puntas del manto (22,12) queda oscuro, ya que no se da ninguna explicación. En Nm 15,38-40 se prescribe poner flecos en los bordes de los vestidos, que sirvan para acordarse de todos los preceptos del Señor y cumplirlos. ¿Se trata de eso también en esta prescripción del Dt?

22,13-23,1. En esta sección se dan leyes para regular algunos aspectos de la vida sexual y conyugal.

22,13-21. La primera parte de estas leyes protege a la esposa contra el esposo que quiere encontrar una manera fácil para salir de una unión que simplemente le desagrada. Si el esposo acusa falsamente a su mujer, recibirá una triple pena: un castigo corporal, una fuerte multa y la pérdida del derecho a divorciarse de ella (22,18-19). Pero si la mujer es culpable de aquello de que el esposo la acusa, será lapidada, para hacer desaparecer el mal de en medio de Israel (22,21). Es evidente la disparidad de las penas; expresión de una situación en la que la mujer tiene, de cualquier modo, una condición de desventaja con respecto al varón.

22,22. La ley sobre el castigo que se debe dar a los que son sorprendidos en claro y flagrante adulterio es breve y lapidaria: morirán los dos.

22,23-27. Se asimila al caso de adulterio el de un hombre que tiene relación sexual con una joven que ya está prometida en matrimonio a otro, porque la mujer prometida era ya legalmente considerada como la esposa de aquel a quien estaba prometida. Pero se hace una dis-

tinción: si el hecho sucedió en la ciudad, se supone que los dos son culpables y los dos deben morir (22,23-24). Si el hecho sucedió en el campo, se da a la mujer el beneficio de la duda: ella pidió auxilio, pero no hubo nadie que la escuchara. Morirá solo el hombre (22,25-26).

22,28-29. Los últimos versículos del cap. 22 se refieren a un caso de fornicación o violación. El violador deberá pagar una fuerte compensación al padre de la muchacha y tendrá que casarse con ella, sin la posibilidad de divorciarse de ella después.

23,1. También esta ley trata sobre acciones que tienen que ver con la esfera de lo sexual y familiar. Se prohíbe el matrimonio y cualquier relación sexual con una esposa del propio padre. Con la primera prohibición, se suprime la costumbre de que el hijo herede las mujeres del padre junto con sus otros bienes. En cuanto a la segunda prohibición, hay que anotar que en Lv 20,11 se conmina la pena de muerte para ambos transgresores.

23,2-26. Las leyes contenidas en este capítulo no tienen una relación clara con ninguno de los temas mayores de esta sección del Código deuteronomico (caps. 19-25), que mencioné al comenzar el comentario de ella. Los párrafos 23,2-9 y 23,10-15 tienen una cierta afinidad entre sí, pues la comunidad del pueblo de Dios está presente tanto en las asambleas del Señor como en el campamento militar, desde el que se combate la guerra santa.

23,2-9. *Derecho de participación en la asamblea del Señor.* El tema se trata más bien en sentido negativo: quiénes no pueden participar en la asamblea.

La prescripción de 23,2 se comprende mejor si se trata de mutilaciones deliberadas, producidas en conexión con los cultos paganos, de lo que hay rastro en documentos de Siria, Asia Menor y Mesopotamia. En el período postexílico el Señor promete a los eunucos: *yo he de darles en mi templo y en mis muros monumento y nombre mejor que hijos e hijas* (Is 56,5).

23,4-6. Se excluye de la asamblea del Señor a los moabitas y amonitas. La motivación histórica que se da en 23,5-6 es secundaria y está en desacuerdo con la tradición consignada en Dt 2,9 y 2,19, donde no se habla de ninguna animosidad de los moabitas o amonitas contra Israel. En cambio, en Nm 22-24 (en donde se combinan las tradiciones yahvista y elohísta) se da amplio relieve al temor del rey de Moab ante la presencia de los israelitas y a su llamado al adivino Balaán para que los maldiga.

23,8-9. Es difícil de explicar la actitud benévola que se muestra para con los idumeos, pero sobre todo para con los egipcios. A pesar de que los israelitas habían sido oprimidos por los egipcios, el recuerdo de que un tiempo habían habitado pacíficamente en Egipto debía suavizar su actitud para con ellos.

23,10-15. *Pureza del campamento.* Tal vez la exclusión de que se habla en 23,11 hizo que esta ley se pusiera en este sitio, después de la que se refiere a las exclusiones de la asamblea del Señor.

En el campamento militar se encuentra también la asamblea sagrada, congregada para la guerra santa; por eso también se lo debe conservar ritualmente puro. El antropomorfismo de 23,15 no va muy de acuerdo con el estilo del Dt (cf. Gn 3,8), pero expresa la presencia del Señor en medio de su pueblo en momentos especialmente significativos, y la necesidad de respetar esa presencia.

23,16-26

En estos párrafos se recogen diversas leyes de contenido social y cultural.

23,16-17. Aunque la extradición de esclavos fugitivos parece haber sido una estipulación común en tratados internacionales de la época, en esta ley prevalece el sentido de humanidad para con ese tipo de personas: no serán entregados a su dueño anterior y se les permitirá vivir pacíficamente en Israel.

23,18-19. La prostitución era práctica cultural común en las religiones de los pueblos vecinos de Israel. Por medio de ella, el devoto creía unirse a la divinidad. Los nombres que se dan a los prostíbulos y prostitutas culturales (*qadesh*, *q'deshah*) denotan su carácter sagrado (*qdsh*). Para el culto del Señor Dios de Israel, esa práctica queda prohibida en sus diversas manifestaciones. De hecho, sabemos que dicha práctica se introdujo muchas veces en el culto israelita. En la reforma religiosa de Josías, él mandó, entre otras cosas, derribar «*las dependencias de los consagrados a la prostitución (q'deshim) que estaban en el templo del Señor*» (2Re 23,7).

23,20-21. Esta ley es de evidente carácter social, pues con ella se trata de favorecer a los necesitados, que recurren a un préstamo para satisfacer sus necesidades más inmediatas. La prohibición de cobrar interés en préstamos de cualquier clase de objetos entre israelitas se basa en el vínculo de fraternidad que a todos ellos los une y en la esperanza de obtener así las bendiciones del Señor. Se vuelve a tratar el tema de la solidaridad, que ya apareció en las leyes de 22,1-4.

23,22-24. Se manda la fidelidad en el cumplimiento de los votos hechos al Señor.

23,25-26. Esta ley se preocupa por la satisfacción de las necesidades inmediatas de quien va de camino; pero al mismo tiempo defiende al propietario del campo contra posibles abusos.

24,1-4. Esta ley presupone el divorcio, pero no trata directamente de él sino del caso de una mujer que ha sido despedida por su pri-

mer marido y se casa con otro, el cual también la despide o muere. El mandato de la ley propiamente dicho es que el primer marido no puede volver a unirse con ella.

En la descripción del caso (24,1-3), es oscuro el significado de *'ervat dabar* (traducido por BJ como «algo que le desagrada» y por Alonso Schökel como «algo vergonzoso») (24,1), que es lo que da pie al marido para despedir a la mujer. La palabra *'ervah* designa casi siempre los órganos genitales de una persona, su «desnudez»; aunque hay un par de casos (Gn 42,9.12) en los que, hablando de la tierra de Egipto, es usada en sentido metafórico: «los puntos desgarnecidos del país». Es conocida la disputa que existía en tiempos de Jesús, entre las escuelas de Rabí Shammai y Rabí Hillel, sobre lo que podía ser causa justificada para un divorcio; disputa basada en la falta de claridad de este pasaje del Dt. La expresión *'ervat dabar* (que literalmente se podría traducir «la desnudez de una cosa») se encuentra solo aquí y en Dt 23,14, en donde no parece que se refiera a algo de índole sexual, pues allí se está tratando más bien de normas de limpieza o de aseo en el campamento. Me parece más adecuada, en su generalidad, la traducción de Alonso Schökel.

Tampoco es clara la razón por la que se considera «impura» a la mujer que se ha vuelto a casar, o por qué se considera «una abominación» para el primer marido el volver a tomarla como esposa.

24,5-16. En estos versículos están reunidos preceptos de diversa índole, relacionados de alguna manera con la protección que se ha de dispensar a israelitas que pertenecen a diversas categorías de personas.

24,5. La ley sobre la exención de un recién casado del servicio militar o de cualquier otro trabajo de leva no hace más que ampliar lo que ya se había prescrito en Dt 20,7, en la ley sobre la guerra.

24,6 y 24,10-13. norman la conducta del prestamista con respecto a la toma de prendas cuando hace un préstamo, dando especial atención al caso de los deudores pobres. Primeramente, no se les puede tomar como prenda algo que les sea necesario para la vida de cada día, como las piedras de moler (24,6). El que da el préstamo no puede entrar a la casa del que lo pide para tomar por su cuenta la prenda, y, si se trata de un pobre, le devolverá la prenda a la puesta del sol (24,10-13). Se supone que el pobre no tiene otra prenda que dar sino su manto, el cual le sirve también para acostarse en él por las noches. Esa conducta humanitaria para con el prójimo atraerá las bendiciones del Señor y será meritoria ante él.

24,7. Señala la pena capital para el secuestrador de un hermano israelita.

24,8-9. Es una medida de salud pública, que manda estar atentos ante un posible ataque de lepra. El mandato de obedecer a los le-

vitas parece secundario, y la alusión al caso de María, la hermana de Moisés, tampoco sirve de mucho, pues a ella la enfermedad le había venido directamente como castigo de Dios y fue curada por la intervención de Moisés (cf. Nm 12,9-15).

24,14-21. Esta serie de leyes (con excepción de 24,16, que se refiere a la culpabilidad individual de quien comete un crimen, por el que debe pagar él solo) tiene que ver con la protección y apoyo a los pobres y necesitados, sobre todo cuando se recogen anualmente los frutos de la tierra (24,19-21).

En 24,14-15 se prohíbe en general la explotación del jornalero, israelita o forastero que sea, indicando aun el modo concreto en que se le debe pagar diariamente su salario.

La prescripción de 24,16 está en consonancia con la insistencia de los profetas en que cada uno es responsable de sus actos; cf. Jr 31,29-30; Ez 18,20. Pero contrasta con lo hecho, por ejemplo, por Josué cuando castigó el crimen de Akán: con Akán murieron también sus hijos e hijas (Jos 7,24).

Dos veces se recuerda, como fundamento para la observancia de estas leyes, la condición de esclavitud que Israel tuvo en Egipto y la misericordia con que Dios lo rescató de allí (24,18.22). Por medio de los israelitas, Dios extiende ahora a otros su piedad divina.

25,1-19. También en esta última parte del código deuteronomico se ha recogido una serie de leyes sin aparente relación entre ellas.

25,1-3. El objetivo aparente de esta ley es proteger contra un castigo excesivo al hombre que en un juicio ha sido declarado culpable: se le castigará en presencia del juez, con un número de golpes proporcionado a su culpa, número que nunca podrá ser mayor de 40.

25,5-10. «*Ley del levirato*» (*levir* significa, en latín, «cuñado»). Se trata de una antigua costumbre (cf. Gn 38) a la que se da categoría de ley. El objetivo que aquí se señala a esta ley es el de perpetuar el nombre del hermano difunto, impidiendo que se extinga una familia en Israel (25,6). El hecho de que esta ley del Dt obligue únicamente cuando los hermanos «viven juntos» (25,5) muestra que también existe la finalidad de mantener estable el patrimonio familiar.

En el libro de Rut se registra una versión más amplia de este uso del «levirato»: el derecho de rescatar la propiedad de un israelita que murió sin hijos corresponde al pariente más cercano (aunque no sea el hermano del que ha muerto) y lleva consigo la obligación de casarse con la viuda del difunto (Rut 4,1-8).

25,11-12. Notan los comentaristas que este es el único caso, fuera de la «ley del talión» (19,21), en que una ley del AT impone como pena una mutilación corporal. Sí hay leyes semejantes en el Código de Hammurabi y en otros códigos asirios.

25,13-16. Esta ley se preocupa por la equidad en las transacciones comerciales: los pesos y medidas tienen que ser exactos y justos. Esta preocupación está también presente en el libro de los Proverbios: 11,1; 16,11; 20,10.23, y en la predicación de los profetas: Os 12,8; Am 8,5; Miq 6,10-11. Ofendiendo a los hombres con acciones injustas se ofende a Dios: *Porque todo el que hace estas cosas, todo el que comete una injusticia, es una abominación para Yahvé tu Dios* (25,16).

25,17-19. Llama la atención encontrar aquí una incitación a la venganza contra la tribu de Amalec, la cual no parece haber existido ya cuando se compuso el Dt. En el período del desierto se menciona la hostilidad de los amalecitas contra los israelitas (Éx 17,8-16; Nm 14,41-45), aunque no con los detalles de crueldad indicados en 25,18. Alonso Schökel dice que la presencia de los amalecitas aquí es emblemática: ellos *representan la cobardía y crueldad ensañándose en pobres indefensos, consecuencia de su falta de sentido religioso «respeto de Dios»* (Biblia del Peregrino, ad locum).

Capítulo 26

Como he indicado más arriba, algunos comentaristas opinan que este capítulo aún forma parte del Código deuteronomico. En ese caso, tendríamos una gran «inclusión»; pues, así como el primer bloque de leyes en el código se refieren al culto que Israel ha de dar al Señor, las leyes de este capítulo final tocarían también temas de contenido cultural-religioso.

Otros comentaristas consideran, en cambio, que el código propiamente dicho termina con el cap. 25. S. R. Driver, por ejemplo, piensa que este cap. 26 es una conclusión parenética del código y el cap. 28 una peroración (*Deuteronomy*, p. 136). Para F. García López, «tras la amplia colección de leyes religioso-culturales y humanitario-sociales (caps. 12-25) viene —a modo de apéndice— una doble ceremonia, con carácter cúlrico-religioso, por un lado, y humanitario-social, por otro (26,1-15). A continuación, se propone la fórmula central de la alianza (26,17-19), que da paso a otras ceremonias (cf. cap. 27), para terminar con una vasta colección de bendiciones-maldiciones (28,1-68)» (*op. cit.*, p. 47).

García López parece ser de la opinión de que Dt 26,16, con su referencia general a las leyes y preceptos, sería la conclusión del Código deuteronomico, en correspondencia con su iniciación en 12,1:

Estos son los preceptos y las normas que cuidaréis de poner en práctica... (12,1).

En este día Yahvé tu Dios te manda poner en práctica estos preceptos y estas normas... (26,16).

Dt 26,16 serviría también de enlace con la última sección de este segundo discurso de

Moisés; pues está en conexión formal y temática tanto con la fórmula de la alianza contenida en 26,17-19 como con las bendiciones y maldiciones del cap. 28.

26,1-15

El Dt nos presenta aquí dos ceremonias culturales que deben realizar los israelitas: la primera para ofrecer los primeros frutos de la tierra que Dios les da en posesión, una vez que habiten en ella. La segunda para la presentación de los diezmos trienales.

26,1-11. Ofrenda de las primicias. El texto de estos párrafos es complejo. La descripción de la ceremonia aparece dos veces, en forma diferente; una vez en 26,4 y otra en 26,10b. También hay una doble declaración: una más sencilla en 26,3 y otra más elaborada en 26,5-10. Parecería, pues, que los vv. 3-4 forman parte de una revisión que quiere reservar la acción ceremonial al sacerdote.

El «araméo errante» que se menciona en 26,5 es Jacob, el antepasado común de los israelitas. Se le llama así por sus conexiones con regiones extranjeras: su madre Rebeca era de Aram Naharáyim (Gn 24,10), y él mismo estuvo allá 14 años sirviendo a Labán, su tío materno (Gn 29,20-28). Un hombre errante está en situación de desamparo y riesgo: carece de tierras y de los derechos que vienen con la posesión de la tierra. A pesar de eso, Dios lo hizo padre de un pueblo numeroso, al que luego liberó de la esclavitud para darle en posesión una tierra que mana leche y miel.

La ofrenda de las primicias es una fiesta eminentemente agrícola. Pero la hermosa declaración de fe contenida en 26,5-10 transforma radicalmente la fiesta; la ofrenda ya no es referida al ritmo de la naturaleza ni a un dios inmanente a ella, sino a acontecimientos históricos y al Dios que los llevó a cabo con mano fuerte y brazo extendido.

26,12-15. Los diezmos trienales. La ley sobre los diezmos se encuentra ya en 14,28-29. Con ocasión del cumplimiento de esa ley, se señala aquí una ceremonia que el israelita ha de realizar «en presencia del Señor su Dios» (26,13). Si para la presentación de las primicias las palabras del israelita son una profesión de fe sobre las acciones salvadoras del Señor (26,5-10), ahora las palabras que debe pronunciar se refieren a su modo de proceder para cumplir los mandamientos que el Señor le ha dado (26,13-14).

Las afirmaciones de 26,14 pueden referirse a una primitiva asociación de la ofrenda de los diezmos con un culto a los antepasados, por los que se hacía duelo y a los que se hacía participar en la celebración, colocando quizá comida y bebida junto a su sepultura (como la celebración del «día de muertos» en muchas

de nuestras latitudes). Pero también puede tratarse de alusiones a ritos en honor de un dios que muere y resucita (cf. lo dicho a propósito de Dt 14,1).

Algunos comentaristas hacen notar que así como aquí después de la ofrenda de las primicias viene este párrafo sobre los diezmos trienales, también en el cap. 14 después de la ley sobre el diezmo anual (14,22-27) viene la ley sobre los diezmos trienales (14,28-29). Se preguntan si esto debe hacer pensar que hay una conexión entre el diezmo anual de que habla el cap. 14 y la ofrenda de las primicias a que se refieren 26,1-11. Lo más que se puede decir es que la conexión no es clara.

26,16. Ya hemos dicho que este versículo concluye la promulgación de las leyes del Código deuteronomico, haciendo referencia a las palabras con que había comenzado esa promulgación en 12,1. Y esto es válido, ya sea que los pasajes 26,1-11 y 26,12-15 hayan formado parte del código desde un principio o que hayan sido añadidos más tarde, como apéndice parenético.

26,17-19. F. García López llama a estos versículos «la fórmula de la alianza» (*op. cit.*, pp. 47 y 49). No aparece en ellos la palabra «alianza», pero sí se describe con toda claridad la relación que se establece entre Dios e Israel por medio de la alianza: «él será tu Dios» y «tú serás su pueblo propio» (26,17.18). Se describen también las obligaciones que se derivan de la alianza: Israel se compromete a seguir los caminos del Señor, a observar sus preceptos, sus mandamientos y sus normas, y a escuchar su voz (26,17). Mientras que el Señor elevará a Israel en honor, renombre y gloria, por encima de todas las naciones (26,19).

Capítulo 27

Como ya indiqué en la introducción a este segundo gran discurso de Moisés, los comentaristas del Dt están de acuerdo en considerar este cap. 27 como una inserción posterior. El texto mismo presenta una serie de incongruencias que son difíciles de explicar: el v. 12 habla de bendiciones, pero luego no hay ninguna bendición en todo el capítulo; según el mismo v. 12, los levitas están en el monte Garizim, pero según el v. 14 ellos dirigen la ceremonia cultural para toda la asamblea; según el v. 13 solo seis de las tribus intervendrán para las maldiciones, pero del v. 15 en adelante los levitas son quienes las enuncian y todo el pueblo interviene para el «amén»; el párrafo 26,1-8 está lleno de repeticiones.

Las únicas frases del capítulo que parecen estar en continuidad con los caps. 26 y 28 son los vv. 9-10: *Después Moisés y los sacerdotes levitas hablaron así a todo Israel: «Calla y escucha, Israel. Hoy te has convertido en el pueblo*

del Señor tu Dios. Escucharás la voz del Señor tu Dios y pondrás en práctica los mandamientos y preceptos que yo te prescribo hoy». Israel ha llegado a ser el pueblo de Dios por medio de la alianza. Antes de pronunciar las bendiciones y maldiciones que esa alianza lleva consigo, se invita al pueblo a detenerse en silencio ante semejante misterio.

W. L. Moran (NCC, 237a) opina que 27,4-8.12-13.15-25 son el núcleo de una tradición antigua, que ha sido incorporada aquí por un redactor tardío, con la intención de asociar el Dt con la alianza de Siquem (cf. Jos 24).

27,2-8. En Jos 4,20-24 se cuenta cómo Josué, inmediatamente después de que el pueblo había pasado el Jordán, erigió en Guilgal doce piedras que los israelitas habían sacado del río, como testimonio de la manera sorprendente como el Señor los había hecho pasar. Dt 27 se refiere probablemente a esa misma escena; pues la expresión *bayyôm asher...* (*el día que...*) indica un día determinado, aquí el día del paso del Jordán (27,2). Por lo que parece, se quiso conectar también a Guilgal con la tradición de Siquem y de la renovación de la alianza que tendría lugar allí más tarde (Jos 24). Según Dt 27, las piedras se han de erigir sobre el monte Ebal (27,4), situado precisamente a un lado de Siquem.

Moisés y los ancianos de Israel ordenan que sobre esas piedras se escriban «todas las palabras de la Ley» (27,3.8), y que junto a ellas se levante un altar, para ofrecer sobre él holocaustos y sacrificios de comunión en honor del Señor (27,5-7).

27,15-26. Tenemos aquí una lista de doce de los crímenes más graves (algunos llaman a este texto «el dodecálogo de Siquem»), que parecen tener en común el secreto en que son cometidos. Para que el castigo divino llegue a quienes los cometen y no a la comunidad entera, el pueblo promulga con su «¡amén!» las maldiciones, desatando su terrible poder.

Todos esos crímenes están prohibidos o en el Código de la Alianza del Éxodo o en la Ley de Santidad del Levítico. El primero (27,15) y el último (27,26) son de cuño deuteronomico. El último, además, introduce la ley del Dt («las palabras de esta Ley») en el marco de la ceremonia litúrgica de Siquem.

La diferencia de estas «maldiciones» con las del próximo capítulo está en que aquí, en el cap. 27, el énfasis está puesto más en el crimen que en el castigo. A este se alude solo con la frase general: «maldito aquel que...». En cambio, en el cap. 28, como veremos, se describe con lujo de detalle las maldiciones a las que se verá expuesto Israel por desoír la voz del Señor su Dios y descuidar la observancia de sus mandamientos.

28,1-68. Al final del segundo discurso de Moisés y después que él ha presentado al pueblo los preceptos y normas que su Dios le se-

ñala para que gobiernen su vida en la tierra de la promesa, viene esta solemne declaración de las bendiciones y maldiciones que esperan a Israel según que ponga en práctica o ignore esos mandamientos del Señor.

A primera vista, la estructura del capítulo es simple: un primer bloque de bendiciones (28,1-14) y un bloque de maldiciones, considerablemente más largo que el primero (28,15-68), introducido cada uno por una declaración condicional de las causas que harán venir la bendición (28,1-2) o la maldición (28,15). El bloque de las bendiciones se termina con una repetición inclusiva de esas causas que atraerán la bendición sobre Israel (28,13b-14), y algo semejante sucede en la primera serie de maldiciones, con 28,45-46.

Pero esa simplicidad es engañosa. En primer lugar, los comentaristas suelen distinguir en el capítulo tres secciones: 28,1-46; 47-57 y 58-68, y piensan que las dos últimas fueron añadidas al Dt en época tardía. En realidad, en ellas no se trata ya de intimar amenazas de castigo, como en 28,16-46, sino de señalar las consecuencias que tendrá la infidelidad al Señor y a su Ley.

De hecho, en los vv. 47-57 hay un notable cambio de estilo con respecto a 16-46. Los contactos con el libro de Jeremías son ahí numerosos: v. 48b y Jr 28,13; v. 49 y Jr 5,15; v. 52 y Jr 5,17c; v. 53 y Jr 19,9. En 58-68 se habla de la Ley como si fuera ya un libro escrito (28,58.61) y no nada más una ley promulgada oralmente por Moisés.

Pero aún dentro de la sección 28,1-46, que podría pertenecer en buena medida al «deuteronomio primitivo» (cf. lo dicho a propósito de ese «deuteronomio primitivo», al hablar del tiempo de composición del Dt, en la introducción general al principio de este comentario), piensa F. García López (*op. cit.*, p. 51) que se pueden distinguir varias series de bendiciones y maldiciones. La más antigua se conservaría en 28,3-6 y 16-19. «Es una serie rítmica y uniforme, con dos partes simétricas: las maldiciones de los vv. 16-19 se corresponden casi literalmente con las bendiciones de los vv. 3-6. En ellas se refleja claramente una cultura agraria sencilla, en consonancia con las numerosas referencias a la tierra del Dt primitivo» (*ibíd.*). Los vv. 28,20-26 forman otra serie de maldiciones que sigue un esquema tripartito: hambre, enfermedad y derrota en la guerra. Los vv. 28,27-35 formarían otra serie más, la cual, también según García López, tiene su paralelo más estricto en el tratado asirio de Esarhadon.

28,3-14: Las bendiciones. En cuanto a las bendiciones, su globalidad está expresada en los primeros versículos del pasaje, según el estilo del hebreo bíblico, por la conjunción de opuestos: *bendito serás en la ciudad y bendito serás en el campo* (28,3); *bendito serás cuando*

entres y bendito serás cuando salgas (28,6). En 28,7 cambia la forma del discurso (hasta aquí cada una de las bendiciones ha sido introducida por la palabra *barûk*, «¡bendito...!»), y se desarrollan con más amplitud los pensamientos expresados en los vv. 3-6. También 28,8 expresa la globalidad de que hablábamos antes, al decir que el Señor hará que la bendición, casi en forma personificada, esté con Israel. De ese modo, el Señor lo hará rebosar de toda clase de bienes (28,11-12) y lo colocará a la cabeza de los demás pueblos (28,13).

28,15-68: Las maldiciones. El v. 15 es una frase introductoria de las maldiciones, paralela a la introducción de las bendiciones en 28,1-2.

28,16-46. Las maldiciones en 28,16-19 hacen contrapeso, casi palabra por palabra, a las bendiciones de 28,3-6 (solo está cambiado el orden de las maldiciones de los vv. 17-18, con respecto al orden de las bendiciones).

Como en 28,7, también en 28,20 cambia la forma del discurso; pero aquí el tema de las maldiciones es desarrollado con mucha mayor amplitud que allá el de las bendiciones. 28,20 corresponde en cierto modo a 28,8. También aquí «la maldición, el desastre y la amenaza» que enviará el Señor contra Israel por haberlo abandonado están como personificados: con los tres se repite la partícula *'et* y el artículo.

La maldición traerá consigo toda clase de enfermedades (28,21-22.27-28.35), una sequía desesperante en todo el país (28,23-24), la derrota total frente a los enemigos (28,25-26), la pérdida de todos los bienes, aun los más preciosos (28,30-33), el destierro y el cautiverio (28,36-37.41). Esta sección de las maldiciones termina con el señalamiento repetido de lo que las ha atraído sobre el pueblo de Israel: *por no haber escuchado tú la voz del Señor tu Dios, guardando los mandamientos y los preceptos que él te ha prescrito* (28,45).

28,47-57. Como indiqué ya al comenzar el comentario de este cap. 28, en los vv. 47-57 tenemos un nuevo desarrollo del tema «maldición». Es significativa la manera como se indica aquí la causa de todas las desgracias que amenazarán a Israel: *por no haber servido al Señor tu Dios en la alegría y la dicha de corazón, cuando abundabas en todo* (28,47). Por rehusarse a servir al Señor con alegría, en medio de la abundancia con que él lo había colmado, Israel tendrá que servir a un pueblo enemigo en la desolación y miseria más extremas. Ese enemigo no solo los despojará de todo (28,51) y destruirá sus ciudades, sino que los reducirá a tal estado de degradación, angustia y extrema miseria, que tendrán que comer la carne de sus propios hijos e hijas, peleándose con sus parientes más cercanos para no compartir con ellos ese terrible alimento (28,53-57).

28,58-68. Este nuevo desarrollo del tema «maldición» comienza por indicar nuevamen-

te, en forma condicionada, lo que puede provocar las desgracias que luego se anuncian: *si no cuidas de poner en práctica todas las palabras de esta Ley escritas en este libro*.

Se repiten, con un estilo diferente, desgracias ya amenazadas en párrafos anteriores. Una nota nueva y terrible es el antropomorfismo de atribuir al Señor gozo por la pérdida y destrucción de Israel, así como antes se había complacido en hacerle bien y multiplicarlo (28,63). En su destierro, Israel se verá obligado a venerar otros dioses. No encontrará sosiego ni descanso; más bien lo invadirán constantemente el temor y la zozobra ante la vida (28,65-67). Como escena final del drama, se dice que el Señor hará volver a Israel a Egipto, lugar de esclavitud, del que había querido liberarlo para siempre (28,68). No se puede pensar un final más doloroso.

Y así termina el segundo gran discurso de Moisés.

TERCERA SECCIÓN Y TERCER «DISCURSO» DE MOISÉS (28,69-32,52)

Al hablar de la estructura del Dt en la introducción de este comentario, decíamos que en Dt 28,69 se encuentra un tercer título introductorio: *Estas son las palabras de la alianza que el Señor mandó a Moisés concluir con los israelitas en el país de Moab*, el cual parece indicar el comienzo de una nueva sección del libro. Este título hace juego con los que se encuentran en 1,1 y en 4,44, y, más adelante, en 33,1. Tenemos, pues, señalada así una unidad que va de Dt 28,69 a Dt 32,52.

Pero esta sección no es, ni mucho menos, una unidad homogénea. Los caps. 29-30 tienen una cierta cohesión interna que los distingue de los restantes. Por otra parte, el cántico de Moisés (32,1-43) debió haber sido, en su origen, un poema independiente cuya fecha de composición no es fácil determinar; pero fue más tarde integrado en un conjunto formado por los caps. 31-32, conjunto que recibe una cierta unidad del tema de la institución de la alianza.

F. García López (*op. cit.*, p. 59) supone, más bien, que los caps. 31-32 forman una unidad con 33-34. Dicha unidad está construida con una estructura particular: dos piezas poéticas (los caps. 32 y 33) en medio de dos relatos en prosa (caps. 31 y 34). También BJ y la Biblia de América aceptan esa misma estructuración para los últimos capítulos del Dt (en la Biblia de América, el libro del Dt estuvo a cargo de F. García López).

Estas diferentes posiciones sobre la estructura de los últimos capítulos del Dt tampoco se excluyen mutuamente. En realidad, el tercer «discurso» de Moisés abarca solamente los caps. 29-30. Los dos capítulos siguientes, que contienen las últimas disposiciones que Moi-

sés da para que el pueblo continúe su camino hacia la Tierra prometida, se pueden asociar o con los anteriores o con los siguientes (33-34), según el papel determinante o no que se atribuya a los cuatro títulos antes mencionados en la estructura global del libro.

28,69-30,20. La frase inicial de 28,69: *Estas son las palabras de la alianza...* indica que se introduce aquí un nuevo discurso de Moisés, discurso que tendrá como tema la alianza. El objetivo del discurso anterior había sido la promulgación del Código deuteronomico, tal como se había indicado en el título introductorio correspondiente: *Esta es la ley que expuso Moisés a los israelitas...* (4,44).

Este versículo introductorio (28,69) enfatiza la distinción entre la alianza del Horeb y la alianza de Moab (*aparte de la alianza que había concluido con ellos en el Horeb*). Dt 5,2-3 parecía más bien subrayar que la alianza del Horeb había sido hecha precisamente con quienes estaban presentes en la llanura de Moab cuando Moisés pronunciaba sus últimos discursos a Israel.

La organización de estos dos capítulos refleja en cierto modo, aunque no de manera estricta, la forma de los tratados de alianza en uso entre los pueblos del Próximo Oriente antiguo (que incluían preámbulo, prólogo histórico, estipulaciones de la alianza, invocación de testigos, bendiciones y maldiciones para quienes la observen o quebranten). No hay unanimidad de los comentaristas sobre cuáles de esos elementos formales están aquí explícitamente representados ni sobre la manera como lo están.

29,1-8. Estos párrafos representan ciertamente una especie de prólogo histórico para el establecimiento de la alianza. En él se recuerda lo que el Señor ha hecho en favor del pueblo con el que quiere establecer su pacto.

La rememoración que se hace en estos versículos se ve enriquecida con la indicación de la finalidad de las acciones salvadoras del Señor: *para que ustedes supieran que yo, el Señor, soy su Dios* (29,5). Como siempre que se trata de este tipo de conocimiento en la Biblia, no se trata de un «saber» puramente intelectual, sino de un conocimiento que compromete a la persona entera. Y eso no lo pueden conseguir ni siquiera aquellos que han sido testigos de las maravillas del éxodo y del camino por el desierto, a menos que el Señor les dé un «corazón para entender», cosa que no ha sucedido aún con Israel en el momento en que habla Moisés (29,3). Esta profundización sobre los prerrequisitos de un conocimiento de fe la encontramos también en los profetas, sobre todo en Jeremías (cf. Jr 24,7).

El v. 29,8 es considerado por algunos comentaristas como una fórmula parenética de transición a 29,10-15, pues en ella se exhorta a observar las palabras de la alianza. En su cua-

derno bíblico sobre el Dt, F. García López considera este versículo como la «cláusula general básica» de la alianza (*op. cit.*, p. 56), la cual suele ser uno de los elementos formales en los tratados de alianza del Próximo Oriente antiguo.

29,9-14. Aquí se define con las fórmulas tradicionales la relación básica de alianza entre Dios e Israel: *para que él te constituya hoy pueblo suyo y él sea tu Dios* (29,12).

Y se define también a aquellos que por parte de Israel entran en esta alianza: *todos ustedes; es decir, sus jefes de tribu, sus ancianos y sus escribas, todos los hombres de Israel, sus hijos y sus mujeres y el forastero que está en tu campamento, desde tu leñador hasta tu aguador* (29,9-10). Y ni siquiera solamente aquellos que están presentes ahí, en las llanuras de Moab, en aquel momento, sino también los que no están ahí presentes; es decir, todos los israelitas y todas las generaciones futuras (29,13-14).

F. García López (*ibíd.*) hace notar la estructura concéntrica con que está redactada esta unidad:

- A. hoy... en presencia del Señor (v. 9)
- B. se usa la expresión *karat brît* (v. 11)
- C. fórmula de la alianza (v. 12)
- B'. se usa la expresión *karat brît* (v. 13)
- A'. hoy... en presencia del Señor (v. 14)

En el centro de atención está precisamente la fórmula de la alianza.

29,15-20. Estos párrafos contienen una advertencia a Israel de que no debe imitar a otros pueblos, adorando sus ídolos y apartándose del Señor. Esta advertencia se refuerza con la presentación del caso hipotético de alguno que se engaña pensando que no le pasará nada malo aunque se entregue a la idolatría. El castigo de Dios caerá ciertamente sobre él y su nombre desaparecerá de debajo del cielo. En 29,18 se pone en labios de ese israelita idólatra una frase para expresar el modo como se engaña a sí mismo: *Si alguien, al oír las palabras de este juramento, se las promete felices en su corazón diciendo: «Yo tendré paz, aunque me conduzca en la terquedad de mi corazón, de modo que lo regado acabe con lo sediento»...*

El sentido de la última frase que se le atribuye (BJ: *de modo que lo regado acabe con lo sediento*) no es nada claro. La expresión hebrea *l'm' an s'pôt harawa 'et-hass'me'ah* es, según Driver (*op. cit.*, p. 325), una expresión proverbial que indica totalidad, como suele suceder cuando se juntan palabras con sentidos opuestos (cf. 28,3 y 28,6). Probablemente se la debe traducir «para arrastrar lo regado junto con lo sediento», refiriéndose obviamente a plantas o árboles, y equivale a «para arrastrarlo todo». Parece, pues, que el israelita que se ha entregado a la idolatría se cree falsamente seguro escudándose en todo el pueblo:

como si dijera: «Dios no me hará nada, porque eso significaría castigar a todo su pueblo». Por eso se dice luego, en 28,20, que *el Señor lo separará de todas las tribus de Israel, para su desgracia*.

29,21-28. La perspectiva del párrafo anterior se ensancha aquí a todo el pueblo, que aparece ya en el destierro (29,27). No se trata aquí de amenazar con castigos futuros, sino de explicar los ya sucedidos, como consecuencia de la maldición en que ha incurrido Israel por haber abandonado la alianza que el Señor había establecido con su pueblo.

29,28 es una especie de marcha atrás desde el punto de vista del redactor, que vuelve a situarse en el escenario del discurso de Moisés en las llanuras de Moab. Como quien dice: «pero dejemos el futuro en las manos de Dios; nosotros preocupémonos del presente, de cumplir las palabras de la ley que el Señor nos ha revelado hoy».

30,1-10. Ya en el cap. 4 los autores del Dt habían tocado el tema del destierro de los israelitas y de su dispersión entre los pueblos, como castigo por haber olvidado la alianza con el Señor (4,23-28), así como también de su posterior arrepentimiento y conversión a él (4,29-31). 30,1-10 es un desarrollo más amplio del mismo tema de 4,29-31.

La maldición no puede ser la palabra final para el pueblo de Dios; aun el destierro lo usará el Señor para provocar una conversión a él con todo el corazón (30,2.10). Más aún él mismo circuncidará el corazón de los israelitas, para hacerlo capaz de amar con ese amor que lleva a la vida (30,6). De ahí se seguirán todo género de bendiciones (30,9), porque el Señor volverá a complacerse en la felicidad de su pueblo (cf., en contraste, 28,63).

Esta visión esperanzadora sobre el futuro de Israel es muy cercana a la de algunos oráculos de Jeremías (29,10-14; 32,39-41) y de Ezequiel (cf. 36,24-26), y hace de la alianza que se establece en Moab una anticipación profética de la nueva alianza anunciada por esos profetas y de la restauración de Israel que ella traerá consigo. Esto es quizá lo que, para los autores del Dt, hace que la alianza de Moab sea distinta de la del Horeb (Dt 28,69) (cf. W. J. Moran, *NCC*, 237g; F. García López, *op. cit.*, p. 58).

30,11-14. Como al final del párrafo precedente se vuelve a señalar como causa de bendición para Israel la escucha de la voz del Señor y la observancia de sus mandamientos (30,10), se añaden aquí estas hermosas afirmaciones sobre la cercanía de la palabra y mandamiento del Señor, para que puedan ser puestos en práctica. No se trata de una sabiduría esotérica y lejana, sino de una enseñanza que ha sido hecha cercana por la palabra de los profetas y por los repetidos discursos del Dt; de modo que el israelita puede hablar fa-

miliariamente de ella y meditarla en su corazón (30,14), para ponerla luego en práctica.

30,15-20. Moisés exhorta ahora a Israel a tomar la decisión correcta para la nueva etapa de vida que va a comenzar; una decisión que esté de acuerdo con todo lo que él les ha comunicado de parte del Señor.

Al principio de 30,16, el texto hebreo que conocemos está incompleto, pues falta lo equivalente a «si escuchas los mandamientos del Señor tu Dios...»; pero este comienzo de frase es fácilmente completado, tomándolo del texto griego de los LXX.

El párrafo está construido en forma muy elaborada. Se repite dos veces toda la serie de conceptos más fundamentales: la propuesta de los «dos caminos»; la actitud que da acceso al camino de la felicidad; las consecuencias de vida y bendición; el escenario para ese futuro feliz, que es la Tierra prometida:

pongo hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal... amando al Señor tu Dios, siguiendo sus caminos y guardando sus mandamientos, preceptos y normas, vivirás y te multiplicarás; el Señor tu Dios te bendecirá en la tierra... (30,15-16).

pongo delante de ti la vida y la muerte, la bendición o la maldición... amando al Señor tu Dios, escuchando su voz, viviendo unido a él; pues en ello está tu vida, así como la prolongación de tus días mientras habites en la tierra... (30,19-20).

Las diferencias más significativas son que la primera vez se desarrolla también el lado negativo de la opción (30,17-18). La segunda vez se añade el énfasis de poner por testigos al cielo y la tierra, es decir, a la creación entera (30,19); en cambio, la única opción que se toma en cuenta es la positiva: *escoge la vida*; esa es la única que vale la pena tomar.

31,1-32,52. En estos capítulos los autores del Dt han combinado materiales provenientes de fuentes diversas. Como he indicado ya antes, el cántico de Moisés debió haber sido en su origen una composición independiente. Los vv. 31,14-15, con la alusión a la Tienda del Encuentro, que nunca más es mencionada en la tradición deuteronomica, parecen ser un fragmento de una tradición más antigua, de cuño yahvista-elohísta. El párrafo final de estos capítulos (32,48-52) coincide casi al pie de la letra con Nm 27,12-14, que pertenece a la tradición sacerdotal.

Y, sin embargo, todos los materiales reunidos en estos dos capítulos reciben una unidad fundamental del tema del establecimiento de la alianza: escritura de la Ley y orden de leerla cada siete años (31,9-13), colocación de la Ley en el santuario (31,26), invocación de los testigos (31,28)... todo eso está obviamente relacionado con la alianza. Aun la transmisión del mando de Moisés a Josué cabe bien en ese contexto.

31,1-8. *Josué, nuevo guía de Israel.* El texto hebreo de 31,1 presenta algunas dificultades.

Algunos comentaristas prefieren la lectura ofrecida por la traducción griega de los LXX: «Cuando Moisés terminó de decir estas palabras a los israelitas, añadió...» (Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino*).

El párrafo hace referencia a Dt 3,27-28, donde se relata cómo el Señor dijo a Moisés que no va a pasar el Jordán para entrar en la Tierra prometida, anunciándole que Josué lo va a sustituir en esa tarea.

Además de la orden del Señor, Moisés da aquí el motivo de su edad: 120 años (31,2; cf. 34,7, aunque ahí se dice que Moisés no había perdido su vigor). Una edad excepcional que indica también simbólicamente la grandeza de Moisés, si tenemos en cuenta que el tiempo ideal de vida para un sabio en Egipto era de 110 años (cf. Gn 50,26; Jos 24,29).

Lo importante para el pueblo es que, aunque Moisés no va a estar ya a su cabeza, como jefe y guía, el Señor va a pasar delante de ellos y con ellos (31,6), y les entregará a los pueblos que siguen habitando la tierra que les promete. La alusión a Josué en 31,3 suena como una contradicción a lo que se dice en la primera parte del versículo, y es probablemente una adición secundaria.

En 31,7-8 Moisés ejecuta finalmente la orden que el Señor le había dado en Dt 3,28: llama a Josué y lo constituye como jefe de Israel, en presencia de todo el pueblo. Más adelante, en los vv. 14-15 y 23, el mismo Dios confirmará el liderazgo de Josué, prometiéndole el apoyo de su presencia: *yo estaré contigo*.

31,9-13. En los tratados de alianza del Próximo Oriente antiguo, se incluía la lectura pública del estatuto de la alianza, para que todo el pueblo vasallo conociera bien sus obligaciones. Aquí, Moisés pone por escrito la ley de la alianza y la encomienda a las autoridades tanto religiosas como civiles del pueblo para que la hagan leer cada siete años, el año de la Remisión, en la Fiesta de las Chozas.

Es notable que, para esa lectura de la ley, se exija la presencia no solo de los varones israelitas, sino también de las mujeres y los niños y aun de los forasteros que viven establemente en Israel. Todos necesitan conocer la ley de la alianza, porque la fidelidad a ella es responsabilidad de todos.

31,14-23. Ya indiqué antes cómo el tema de la Tienda del Encuentro y de la teofanía (31,14-15) no forman parte de la tradición deuteronomica. Aquí encontramos fragmentos de una tradición antigua, integrados por los autores del Dt.

31,16-18. En las palabras que Dios dirige a Moisés en esa teofanía vuelve a aparecer el tono sombrío de las predicciones sobre la futura infidelidad y apostasía de Israel y sobre las desgracias que eso le acarrearán como consecuencia.

31,19-22. En esa misma dirección apunta la orden divina de componer un cántico, ponerlo por escrito y enseñárselo a los israelitas. Ese cántico servirá de testimonio contra ellos, cuando los alcancen males y adversidades sin número por haber abandonado al Señor y haber quebrantado su alianza.

31,24-30. Continúan aquí las acciones de Moisés en esos momentos finales de su carrera. Estas acciones están también marcadas por el tono pesimista y sombrío de los párrafos anteriores.

31,24-27. Sobre el Libro de la Ley, que Moisés había entregado ya antes (cf. 31,9) a los sacerdotes y a los ancianos, manda ahora a los levitas que lo pongan junto al Arca de la Alianza, para que también él sirva como testimonio contra Israel. Y la nota pesimista y negativa:

porque conozco tu rebeldía y tu dura cerviz. Si hoy, que vivo todavía entre ustedes, son ustedes rebeldes al Señor, ¡cuánto más lo serán después de mi muerte!

31,28-30. Sigue la orden de Moisés de que se congregue junto a él a todos los ancianos y escribas para que escuchen las palabras que tiene que decirles. Más adelante, en 31,30, se dirá que Moisés habla en presencia de toda la asamblea de Israel.

En esas palabras, en su cántico –de nuevo la nota negativa– pondrá Moisés al cielo y a la tierra como testigos contra el pueblo, *porque sé que después de mi muerte no dejarán ustedes de pervertirse* (31,29).

32,1-43: El canto de Moisés. W. L. Moran llama a este canto un «poema barroco», cuya fecha de composición no es fácilmente identificable. Alonso Schökel propone la conjetura de que se trata de una composición exilica, obra de un gran poeta que quizá se ha inspirado en un texto más antiguo. W. L. Moran piensa que no se puede tratar de una composición de la época del destierro o después del destierro, puesto que este no es mencionado por el poema entre los castigos de Israel.

La estructura básica del poema corresponde al género literario de «querella por la ruptura de una alianza», de la que se encuentran paralelos en documentos del segundo milenio a.C. La querella por la ruptura de la alianza sigue la estructura de los tratados de alianza: historia de los beneficios que el rey ha hecho a sus vasallos, el crimen por transgresión de las estipulaciones de la alianza, invocación de los testigos de la alianza, castigo basado en las maldiciones de la alianza... Este esquema se sigue con bastante claridad en nuestro poema hasta el v. 25; pero luego, inesperadamente, la querella se vuelve contra los pueblos que iban a ser instrumentos del castigo divino contra Israel; Dios los juzgará y los castigará. De esa forma, la querella contra Israel se transforma en un oráculo de salvación.

S. R. Driver (*op. cit.*, p. 345) subraya el carácter didáctico del poema, con especial referencia a 32,1-2. Tomando la forma de una visión retrospectiva de la historia religiosa de Israel, el poema desarrolla las lecciones que se pueden derivar de ella. Driver lo compara a los Salmos 78, 105 y 106.

Los vv. 31,30 y 32,44 sirven de marco al poema, introduciéndolo y concluyéndolo.

32,1-6. Estos versículos son como una introducción, que indica los preliminares de la querella. Se invoca de nuevo a los cielos y a la tierra, que fueron testigos de la alianza de Dios con el pueblo (cf. 30,19); se expresa el deseo de que estas palabras puedan penetrar en el corazón de los oyentes (32,2); se alaba al Señor, a quien se designa como «la Roca», precisamente por su fidelidad y su justicia (32,3-4); y se llega por fin a la acusación contra Israel, expresada en forma interrogativa:

*¿Así pagan al Señor,
pueblo insensato y necio?
¿No es él tu padre, el que te creó,
el que te hizo y te fundó? (32,6)*

Aquí el verbo «crear» se refiere, como los verbos siguientes, a la acción de traer a Israel a la existencia como pueblo.

32,7-14. *Repaso de la historia.* Desde el principio Dios tuvo una relación del todo particular con Israel: los demás pueblos fueron asignados a los «hijos de Dios» (los seres sobrehumanos que forman la corte del rey divino; los LXX los interpretan aquí y en otros pasajes del AT como «ángeles»), pero Israel fue la porción especial del Señor (32,7-9).

Israel es encontrado por el Señor en el desierto, él (y él solo) lo cuida «como a la niña de sus ojos», lo conduce a su destino definitivo y ahí lo alimenta con todas las riquezas de la tierra (32,10-14).

Es curioso que no se haga aquí ninguna referencia al éxodo de Egipto. El esquema de historia de salvación que aquí se sigue se encuentra también en Os 9,10 y en Ez 16, y probablemente procede de un grupo humano que se unió a Israel solamente después del éxodo.

32,15-18. *El pecado de Israel.* El autor del poema denuncia el pecado de Israel: a pesar de todo lo que el Señor hizo por Israel, este lo rechaza, para seguir a otros dioses. Se constata cómo la abundancia tiene como consecuencia la saciedad, y esta lleva a la rebeldía.

En 32,15 se da a Israel el nombre «Yesurún», cuyo significado exacto se desconoce. Las demás veces en que se usa, se lo usa en un contexto de cariño (Dt 33,5.26; Is 44,2). Aquí es empleado en forma irónica, para subrayar la ingratitud del pueblo, que abandona a un Señor que le había mostrado su amor de tantas maneras.

32,19-43. *El juicio.* W. J. Moran (NCC, 238i) observa que esta sección del poema parece es-

tar estructurada por la quádruple repetición de diversas formas del verbo «decir»: «ha dicho» (v. 20), «he dicho» (v. 26), «dirá» (v. 37), «digo» (v. 40), que tienen como sujeto al Señor (hasta ahora ha hablado solo el autor del poema). En ellas se va alternando la tercera y la primera persona; las dos primeras tienen sentido de pasado, las dos segundas de futuro o presente. Con estas formas del verbo «decir» va avanzando el sentido del poema en esta sección.

Después de que el autor del poema anticipa en resumen el juicio del Señor (32,19), en 32,20-25 el mismo Señor denuncia la infidelidad de Israel (vv. 20-21a) y anuncia el castigo que hará llegar sobre él (vv. 21b-24). En esa sucesión de denuncia-anuncio, el v. 21 es como una aplicación de la «ley del talión»: a las acciones de Israel («encelar»... «irritar») corresponden las mismas acciones del Señor («encelar»... «irritar»).

También observa W. J. Moran (*ibíd.*) que en estos versos en que se habla de juicio y de castigo parece que se va deshaciendo paso a paso, en sentido inverso, todo lo que la gracia y amor de Dios habían realizado en favor de Israel: en los vv. 22-24 se amenaza al pueblo con montañas y tierra devastadas, hambre y animales feroces, en vez de la abundancia de los vv. 13-14; la espada y el terror del v. 25, en vez de la divina protección y cariño de los vv. 10-12. Solo falta la aniquilación de Israel, para deshacer también la elección divina de que hablan los vv. 8-9, y parece que se llega también a eso en el v. 26. Pero ahí viene precisamente el cambio de rumbo en el poema: el Señor no llegará a eso, para que los enemigos de Israel, en su insensatez, no se ensoberbezcan. De aquí en adelante, el juicio se dirigirá contra los enemigos de Israel, y eso servirá para que el pueblo se convenza de que no hay otro Dios fuera del Señor (32,39), al ver el castigo de sus enemigos (32,40-42).

El párrafo final del poema (32,43) toma la forma de un breve himno de alabanza al Señor por la salvación que realiza en favor de su pueblo. La BJ traduce aquí el texto griego de los LXX, que es más amplio y da un sentido más claro que el texto hebreo masorético. Alonso Schökel (*Biblia del Peregrino*) traduce el texto hebreo, con ligeras correcciones:

Naciones, aclámenlo con su pueblo, porque él venga la sangre de sus siervos; porque toma venganza del enemigo y perdona a su tierra y a su pueblo.

32,44-47. Moisés termina de pronunciar su cántico y Josué lo acompaña, con lo que se confirma la posición de Josué como sucesor de Moisés. Después de pronunciar el cántico, Moisés dirige todavía al pueblo unas palabras, exhortándolo a poner en práctica las palabras de la ley que les ha promulgado en nombre de Dios.

32,48-52. Ya indiqué antes, al introducir la sección formada por los caps. 31-32, que este párrafo final del cap. 32 repite fundamentalmente Nm 27,12-14, que es un texto perteneciente a la tradición sacerdotal.

Una vez que la alianza, con sus largos discursos y ceremonias, ha quedado concluida, ha terminado también la misión de Moisés. Estas palabras del Señor (32,49-52) sirven de transición hacia los sucesos que se relatarán en el cap. 34.

Caps. 33-34

El cuarto título estructural (*Esta es la bendición con la que Moisés, hombre de Dios, bendijo a los israelitas antes de morir*, 33,1) introduce esta sección final del Dt. La sección debe haber tenido una historia redaccional compleja, debido sobre todo al proceso de asociación del libro, primero con la Historia deuteronomista y luego con los primeros libros del Pentateuco. El poema del cap. 33 perteneció, probablemente, a la tradición yahvista-elohista sobre la muerte de Moisés, y, al unirse el Dt con los libros anteriores para formar el Pentateuco, el poema fue insertado aquí, entre el anuncio de la muerte de Moisés (32,48-52) y el relato de la misma (cap. 34).

33,1-29. El cap. 33 está ocupado casi en su totalidad por este poema de las «bendiciones» de Moisés, y tiene gran semejanza con el cap. 49 del Génesis, que contiene las «bendiciones» de Jacob a sus hijos antes de morir. Tanto en ese capítulo del Génesis como aquí en el Dt se trata, más que de bendiciones, de oráculos que se refieren a las tribus de Israel y reflejan su historia futura.

El capítulo parece ser, por su vocabulario y estructura poética, una pieza de la poesía hebrea más antigua; aunque no es fácil distinguir lo genuinamente arcaico de lo arcaizante. Eso mismo hace que muchas de sus frases nos sean oscuras, o porque se transmitieron defectuosamente o porque no conocemos suficientemente las peculiaridades lingüísticas de la época de composición. Las diferencias que se observan en las diversas traducciones (se pueden comparar, por ejemplo, la Biblia de Jerusalén y la Biblia del Peregrino) son una muestra de las dificultades que mencionamos.

Los oráculos que se refieren a cada una de las tribus están enmarcados por una introducción (33,2-5) y una conclusión (26-29) de carácter himnico, en las que se celebra al Señor como rey victorioso de Israel. Según algunos comentaristas, los vv. 2-3 y 26-29 habrían formado originalmente un poema independiente; mientras que los vv. 4-5 pueden haber sido la introducción original a las bendiciones.

33,2-5. Los vv. 2-3 describen de algún modo la teofanía del Señor, el Dios guerrero, que avanza desde el sur para auxiliar a su pueblo (cf.

vv. 26-27). Notemos el nombre «Sinaí», mientras que el Dt usa más bien el nombre «Horeb».

Como indiqué antes, los vv. 4-5 pueden haber sido la introducción original al poema de las «bendiciones», haciendo referencia al momento más trascendental en la vida de Israel, el del Sinaí/Horeb. Aunque en el v. 5 no se explicita quién es ese rey de Yesurún, lo más probable es que se trate del Señor.

33,6. *Rubén.* Todas las «bendiciones» siguientes van a llevar una introducción («para Judá dijo...», 33,7); pero esta no lleva ninguna. El oráculo sobre Rubén corresponde a la posición que tuvo su tribu en la historia de Israel: se salvará de la extinción, pero va a tener una existencia precaria. De hecho, muy pocas veces se hace referencia a los rubenitas en la historia de Israel, después de la conquista de la Tierra prometida, y muchas de las ciudades que les fueron asignadas en Transjordania, al norte del Arnón (Jos 13,13-23), aparecen más tarde en posesión de los moabitas.

En esta serie de oráculos sobre los hijos de Jacob y sus tribus, falta por completo el nombre de Simeón, el segundo hijo de Lía, que en Gn 49 tiene su sitio después del primogénito Rubén (Gn 49,5). Esto se debe probablemente a que la tribu de Simeón fue muy pronto y casi del todo absorbida por la tribu de Judá.

33,7. *Judá.* El oráculo sobre Judá parece referirse a una época difícil para esta tribu tan importante en Israel. Algunos comentaristas piensan que la alusión es a la época de la lucha contra los filisteos; otros piensan más bien en la época del destierro. Como el oráculo sobre Judá es tan breve y como el tono bélico del v. 11 parece poco apropiado a las características de la tribu de Leví, algunos comentaristas han sugerido que el v. 7 debería venir después del v. 10, de manera que los vv. 7 y 11 formarían el oráculo original sobre la tribu de Judá.

33,8-11. *Leví.* En este amplio oráculo, el v. 11 podría ser el núcleo original. Los vv. 8-10 no tienen las características arcaicas que se encuentran en el resto del poema, y más bien describen el oficio sacerdotal de los levitas: consultar al Señor, enseñar la *tôrâh*, ofrecer sacrificios.

Ni Éx 17,1-7 ni Nm 20,2-13 mencionan ninguna participación especial de los levitas en Massá-Meribá, aunque en Nm 20 sí se menciona personalmente a Aarón junto con Moisés (pertenecientes los dos a la tribu de Leví). En cambio, el v. 9 es una clara reminiscencia de Éx 32,25-29, en donde además se dice que la intervención de los levitas en aquella ocasión fue lo que les valió la investidura como sacerdotes del Señor.

33,12. *Benjamín.* Un versículo poco claro en sus detalles concretos, que expresa un especial cariño y una especial protección del Señor para con esta tribu de Israel.

33,13-17. *José.* En el poema, la tribu de José es la más importante (solo al final se habla

de sus dos hijos, Efraín y Manasés). Él es *el elegido entre sus hermanos* (v. 16), favorecido con ricas cosechas y con poderío para el combate.

La expresión «primogénito del toro» (v. 17) se puede referir o a José o a su hijo Efraín, de quien se va a hablar más adelante. Si se refiere a José, el «toro» sería el Señor mismo. De hecho, el toro era empleado como símbolo de la divinidad en las religiones de los pueblos que rodeaban a Israel.

33,18-19. *Zabulón e Isacar.* Ambos personajes son mencionados en un mismo oráculo. No se precisa cuál es la montaña a la que invitan para ofrecer sacrificios. Algunos piensan en el Tabor o en el Carmelo; pero en la época a que probablemente se refiere el oráculo los santuarios en las alturas eran cosa común. En cuanto a los mares, se puede pensar tanto en el Mediterráneo como en el mar de Galilea, que bordeaban la heredad de estas tribus.

33,20-21. *Gad.* El oráculo sobre esta tribu hace alusión a que era una tribu aguerrida, la más fuerte de las que recibieron un territorio al este del Jordán, en donde obtuvo la mejor parte (cf. 3,12-17). Además, los gaditas cumplieron lo que se les había ordenado de parte del Señor, ayudando a las demás tribus a conquistar los territorios al oeste del Jordán.

33,22-23. *Dan, Neftalí, Aser.* Estas tribus son mencionadas solo brevemente. También de *Dan* se menciona el carácter guerrero, por el que conquistaron el territorio de Laish en las faldas del Hermón (cf. Jos 19,47; Jue 18). De *Neftalí*, lo que se menciona es la bendición del Señor, manifestada en los magníficos territorios que le tocaron en suerte, en las colinas del norte de Galilea y a las orillas del lago Kinéret. De *Aser* se alaba igualmente la fertilidad de su territorio y se alude a su posición en el extremo noroccidental de la tierra de Israel, donde sería necesaria una buena defensa contra los ataques extranjeros.

33,26-29. Estos versículos son, como ya he dicho, la conclusión de los oráculos de bendición, y están conectados con los versículos introductorios 33,2-3. Se exalta de nuevo el poderío salvador de Dios y la seguridad y prosperidad que su ayuda proporciona a Israel.

Cap. 34: La muerte de Moisés. Este capítulo continúa el relato de 32,48-52, interrumpido por las «bendiciones» de Moisés. Es natural que la muerte de Moisés haya sido narrada por todas las tradiciones que confluyeron en el Pentateuco; por eso este pasaje es de carácter redaccional complejo. Hay varios detalles claramente relacionados con la tradición sacerdotal, como el nombre «Estepas de Moab» con que se designa el sitio en que se encontraban en ese momento los israelitas (34,1,8); los vv. 7-9 parecen también derivados de la tradición sacerdotal.

El Señor concedió a Moisés contemplar desde el monte Nebo toda la Tierra prometi-

da, descrita aquí de norte a sur y, naturalmente, el cercano valle de Jericó. De esa manera toma Moisés posesión de la tierra, ya que no podrá pasar con el pueblo a conquistarla (34,1-4).

Viene luego la referencia a la muerte de Moisés. En el v. 6 parece que quien sepulta a Moisés es el mismo Señor; por eso es desconocido el lugar de su sepultura. El vigor de Moisés a la edad tan avanzada de 120 años es señal evidente del favor de Dios para con él. El duelo que por él hacen los israelitas es semejante al que habían hecho por Aarón, en la ocasión de su muerte, acaecida también en la cumbre de un monte, el monte Hor (cf. Nm 20,27-29). A la muerte de Moisés, Josué asume el liderazgo del pueblo (34,9).

Los vv. 10-12 son de redacción deuteronomista y presentan como un sumario de la personalidad y la obra de Moisés. Es característica de Moisés la intimidad de su comunión con el Señor (cf. Nm 12,6-8), y su función como instrumento divino en los acontecimientos que llevaron al nacimiento del pueblo de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Schökel, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 1994.
- Blenkinsopp, J., «Deuteronomio», en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, Cristiandad, Madrid 1971, Tomo I, pp. 295-348.
- , *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1999.
- Driver, S. R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (The International Critical Commentary), T. & T. Clark Ltd., Edimburgo 1986.
- García López, F., *El Deuteronomio*, Cuadernos Bíblicos 63, Verbo Divino, Estella 1997.
- , *El Decálogo*, Cuadernos Bíblicos 81, Verbo Divino, Estella 1996.
- Lohfink, N., *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn. 5-11*, AnBib 20, Roma 1963.
- , *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I-IV*, SBA 8, 12, 20, 31, Stuttgart 1990-2000.
- Miller, P. D., *Deuteronomy* (Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching), John Knox Press, Louisville 1990.
- Moran, W. L., «Deuteronomy», en *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, Nelson, Londres 1969, pp. 256-276.
- Osumi, Y., «Deuteronomio», en *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 449-475.
- Rad, G. von, *Deuteronomy. A Commentary* (The Old Testament Library), Westminster Press, Filadelfia 1966.
- Ravasi, G., «Deuteronomio», en *Nuevo diccionario de teología bíblica*, San Pablo, Madrid 1990, pp. 434-441.
- Weinfeld, M., *Deuteronomy 1-11*, The Anchor Bible 5, Doubleday, Nueva York 1991.

Introducción a la Historia deuteronomista

Gustavo Baena

Recientemente han aparecido numerosos escritos que dan razón específica del estado actual de la investigación sobre la Historia deuteronomista (Hdtr) y en los que se detallan las distintas hipótesis, sus relaciones de mutua dependencia y el avance analítico cada vez más sutil, determinante y convincente¹.

Esta presentación de la Hdtr no pretende solamente exponer una visión sintética, como un trabajo más de historia de la exégesis, sino que quiere ser, sobre todo, un aprovechamiento de resultados de los diferentes autores a fin de tomar una posición críticamente ilustrada frente al problema.

Nos parece que el ordenamiento expositivo de H. Weippert es el que con mayor lógica conduce a nuestro propósito.

I. Estado actual de la investigación

1. *Una sola Historia deuteronomista con un solo propósito*

Sin duda, el padre de esta hipótesis es Martin Noth con su obra *Überlieferungsgeschichte Studien*, aparecida en 1943, quien la describe en estos términos: «El dtr (= autor deuteronomista) no era solo un redactor sino el autor de toda una obra histórica de Israel, cuya estructura es unificada no solo desde el punto de vista literario sino desde el punto de vista de su concepción teológica. El dtr se valió para ello de un material de tradición muy diverso, pero lo unificó en un bien concebido plan, entrelazando las distintas unidades de las fuentes de la tradición por medio de su propio texto»², en el que aparecen particularmente sus intencionalidades como autor independiente. La característica de este texto dtr; que lo hace fácilmente diferenciable, es su lenguaje estrictamente ligado no solo al Código deuteronomico sino a su marco parenético³.

El dtr tomó al Dt como encabezamiento de toda su obra, pero propiamente en la última eta-

pa de su larga formación. Según Noth, el deuteronomista recibió el Dt formulado como una discurso de Moisés, enmarcado a su vez en otros dos discursos del mismo Moisés, esencialmente en la forma en que actualmente aparece en Dt 4,44-30,20⁴. Por lo tanto, también pertenecían a él Dt 1,1-4,43 en donde el dtr encontró ya una orientación hacia sus propias intencionalidades como autor, y constituyen además una real introducción de su obra⁵. Dt 31,1-13 y 34 son ya elementos de la mano del narrador dtr⁶.

Según Noth, la Hdtr fue compuesta en los alrededores del año 550 a.C. bajo el fuerte impacto de la catástrofe de Jerusalén del 586 y fue entendida como un juicio inexorable de Yahvé⁷, a causa de la apostasía desde el principio, pero particularmente en la historia de los Jueces y de los Reyes, y por la desobediencia formal a esas leyes proclamadas con tanta insistencia y promovidas en la parénesis del Dt. Por eso la perspectiva de este juicio implacable de Yahvé, en el que la ruina de Jerusalén muestra el fin de la monarquía como la institución religiosa de Israel, está marcada por un pesimismo sin esperanza.

La hipótesis de Noth determinada por la homogeneidad y unidad de su composición no solo fue acogida y altamente elogiada por un buen número de autores, sino llevada hasta su radicalidad con nuevos argumentos, ya dentro del modelo del manejo de la tradición o bien dentro del análisis sincrónico, dejando a un lado la historia de la tradición. Mientras que según Noth el dtr acoge un material preexistente, inclusive fuentes escritas que a veces articula textualmente dentro de su obra global, H. D. Hoffmann⁸ piensa que el dtr hace referencia casi exclusivamente a tradiciones orales que interpreta para construir; a su entera libertad, su propia concepción de la historia; por eso el Dtr sería más que un historiador formal guiado por el contenido de sus fuentes, un autor creador personal de su propia obra.

En la misma dirección de Hoffmann, pero con mayor radicalidad aún, se sitúa J. Van Se-

ters⁹, quien considera que Noth, por respeto a las fuentes escritas y debido a la articulación de las mismas, redujo el carácter de verdadero autor del dtr; más aún, lo que Noth consideró como fuentes de tradición no eran propiamente tales, sino creaciones originales del mismo dtr. Parecería, pues, que el dtr fuera más bien un novelista sin tradición que el autor de una historia bíblica en donde la tradición tiene una significación común, como primera expresión de una revelación categorial, dada la particularidad de la religión de Israel en el AT.

2. *Una sola Historia deuteronomista exílica, pero con varios estratos literarios y varios propósitos*

No pocos autores, aunque mantienen todavía la hipótesis de M. Noth, se distancian de ella con nuevos argumentos. Los temas de discusión son especialmente la unidad literaria y la uniformidad de estilo de la Hdtr como obra de un solo autor en la época del exilio, y su único propósito, a saber, el inexorable juicio de Yahvé, y sin futuro de esperanza para ninguna de las dos monarquías de Israel y Judá.

M. Weinfeld, desde otros modelos críticos, afirma la homogeneidad de estilo de la Hdtr y su edición en la época del exilio. Sin embargo no la considera obra de un solo autor, sino todo un desarrollo de composición deuteronomista en tres etapas: 1ª) el libro del Dt en la segunda mitad del s. VII a.C.; 2ª) la edición de Josué-Reyes en la primera mitad del s. VI a.C., y 3ª) los escritos en prosa de Jeremías, en la segunda mitad del s. VI¹⁰. Muy semejante es la manera de pensar de E. W. Nicholson cuando afirma: «La historia deuteronomista representa la obra de un círculo de personas que eran descendientes directos de los autores del libro del Dt, que, trabajando en Jerusalén, adoptaron varios aspectos de las tradiciones de Jerusalén y las reinterpretaron sobre la base de sus propias tradiciones específicas»¹¹.

G. von Rad piensa que el tratamiento que el dtr hace de los reyes de Israel como juicio inexorable y definitivo de Yahvé es diferente del de los reyes de Judá; aquí el juicio es indulgente y muestra con ello una luz de esperanza para la descendencia de David; por eso, von Rad considera de especial significación para toda la historia de Judá el caso de Yoyaquín, cuando afirma: «por eso, según nuestra opinión, no puede haber ninguna duda de que el final definitivo de la obra dtr, la noticia de la liberación de Yoyaquín de la cárcel (2 Re 25,27-30) tiene una significación teológica especial»¹². Y más adelante agrega: «Ciertamente, no se manifiesta aquí nada con una fórmula teológica, sino que solamente se indica algo con gran reserva; pero precisamente se menciona un suceso que para el dtr tenía una importancia de signo; un

hecho en el que Yahvé, si esa era su voluntad, podía volver a empezar. En cualquier caso, este pasaje debe ser entendido por cualquier lector como un indicativo de que los davididas no habían llegado a un final irrevocable»¹³.

H. W. Wolff no despeja el pesimismo de la teoría dtr de Noth, como lo hizo von Rad al considerar una luz de esperanza para la dinastía davídica. Sin embargo, piensa que no es concebible como único propósito del dtr la presentación de un definitivo juicio de Yahvé contra Israel y Judá, y descubre con nuevos argumentos analíticos que la Hdtr no es obra de un solo autor, sino de varias manos literarias¹⁴. Por tanto, hay en ella varios estratos literarios con sus respectivos kerigmas. Una segunda mano explica que el autor de la Hdtr interpretó el juicio de Yahvé, que recae sobre el Estado de Israel y el de Judá como un llamamiento a la conversión, a una obediencia a la voz de Yahvé expresada en sus leyes, y en consecuencia, una esperanza de salvación; este fue precisamente el propósito de los profetas, nuevamente redactados en el exilio, como Oseas y Jeremías, pero sobre todo como lo es expresamente la intención de esa segunda mano de la Hdtr en Dt 4,29; 30,1-10; Jue 2,16; 1 Sm 12,19; 1 Re 8,47; 2 Re 17,13¹⁵.

R. Smend, por su parte, diferencia en Josué y Jueces un estrato literario intercalado tardíamente en la Hdtr, cuyos intereses van dirigidos a la Ley y su observancia, y lo denomina DtrN, o sea, dtr nomista o legislador¹⁶. W. Dietrich¹⁷, discípulo de Smend y de la así llamada escuela de Gotinga, como resultado de nuevos análisis, pero esta vez sobre el libro de los Reyes, distingue un estrato tardío inserto en la obra fundamental del Hdtr y que configura relatos proféticos y otras adiciones del mismo género; de allí el nombre de este estrato, DtrP.

3. *Una Historia deuteronomista como obra compuesta por bloques literarios distintos y con propósitos distintos*

Es oportuna aquí, como criterio, la precisión que hace Weippert a propósito de la teoría de la «doble redacción dtr» y que se deduce como resultado del conjunto del estado de la investigación dtr: «La Hdtr cuenta con dos redacciones que desde el punto de vista del tiempo se distancian una de otra (una en la época preexílica y la otra exílica), cuyas intencionalidades se distinguen según las condiciones de la época (optimista una y pesimista otra) y su elaboración literaria se distribuye en dos bloques diferentes (hasta Josías uno y después de Josías otro). El modelo de estrato literario contrasta con el modelo de bloque literario en la medida en que los supuestos estratos literarios corren estrechamente unidos unos con otros en la misma época (exílica), sus in-

tenciones al responder a un mismo telón de fondo, apenas si se distinguen unos de otros y vuelven su mirada de manera muy semejante sobre el curso de la historia hasta la caída de Jerusalén o bien hasta la liberación de Yoaquín... Simplificando gráficamente se puede describir la diferencia de los dos modelos: la teoría del bloque establece un límite vertical dentro de la armazón de la Hdtr, mientras que la teoría de estratos literarios traza fronteras horizontales entre las elaboraciones literarias conjuntamente superpuestas»¹⁸.

La teoría de los bloques literarios, y por lo tanto la de las dos redacciones dtr, particularmente claras en los libros de los Reyes, se remonta a la segunda mitad del s. XIX con A. Künen (1887) y J. Wellhausen (1899), aunque su precursor es de alguna manera C. F. Kiel (1876). Este último fue el primero que desmontó, a partir de análisis literarios, la opinión común según la cual el autor de Reyes sería el profeta Jeremías; y si bien pensó en una sola redacción postexílica de Reyes, admitió en algunos casos, como en 2 Re 17, una mano literaria contemporánea de Josías, lo cual es indicio de un redactor preexílico.

En la historia de la exégesis, la teoría de la doble redacción dtr, especialmente en los libros de los Reyes, era en general un lugar común antes de la publicación de la hipótesis de M. Noth. Basta recordar un número tan notable de especialistas clásicos: S. R. Driver (1894); R. Kittel (1900); C. F. Burney (1903); B. Stade (1904); A. Shanda (1911); N. F. Kautzsch (1922); W. Nowack (1925). Y posteriores a M. Noth, como críticos de su hipótesis: A. Bentzen (1948); R. de Vaux (1948); N. H. Snaith (1955); J. Gray (1964); J. Robinson (1976). De ahí la posición tan definida de N. Lohfink: «En mi opinión, la distinción entre una historia preexílica monárquica hasta Josías (Dtr I) y un revisión exílica de la misma (Dtr II) me parece inevitable»¹⁹.

Dentro de esta reacción frente a la hipótesis de Noth sobresale más recientemente F. M. Cross, quien no solo aboga por un retorno a la teoría de la doble redacción dtr, ya ampliamente propuesta desde la segunda mitad del s. XIX, sino que él mismo ofrece una nueva visión, sin desperdiciar las adquisiciones de la historia de la exégesis con relación a este problema, inclusive las del mismo Noth. Según Cross, la redacción dtr de la época de Josías está jalonada por dos temas centrales:

El primero se encuentra expresamente enunciado en la misma obra, es el pecado de Jeroboán, que implica directamente a todos los reyes del reino del Norte y se formula así: «Este proceder hizo caer en pecado a la casa de Jeroboán y fue causa de su perdición y su exterminio de sobre la faz de la tierra» (1 Re 13,34), y termina con una pieza retóricamente intensa donde se declara la ruina de Israel, como sentencia inexorable de Yahvé (2 Re 17,1-23)²⁰.

El segundo tema todo él referido al reino de Judá, cuyo trono permanece aún en pie por causa de los méritos de David y en atención a Jerusalén, la ciudad escogida por Yahvé, también se encuentra varias veces explícito, v. gr.: «Yahvé dijo a Salomón: Porque de tu parte hiciste esto y no has guardado mi alianza y las leyes que te ordené voy a arrancar el reino de sobre ti y lo daré a un siervo tuyo. No lo haré sin embargo en vida tuya por causa de David tu padre; lo arrancaré de mano de tu hijo. Tampoco arrancaré todo el reino; daré una tribu a tu hijo, en atención a David, mi siervo, y a causa de Jerusalén que he elegido» (1 Re 11,11-13)²¹. Este segundo tema alcanza su clímax con la entusiasta historia de la reforma cultural puesta en marcha por Josías (2 Re 22,1-23,25)²².

Cross concluye: «De hecho, la yuxtaposición de los dos temas de amenaza y de promesa proporciona la plataforma de la reforma josiánica. La Hdtr en la misma proporción en que estos temas reflejan su propósito central, pueden ser descritos como una propaganda de la reforma de Josías y su programa imperial»²³.

El editor exílico asume la redacción preexílica, la retoca y elabora nuevas historias con el propósito de situarse ya en el contexto del impacto de la catástrofe del 587, a fin de interpretarla con los criterios del Código deuteronomíco, ampliado precisamente en este momento como para anticipar esta nueva temática histórica. Tales pasajes incluyen Dt 4,27-31, dirigido a los cautivos: «Yahvé los dispersó entre las naciones a donde los condujo» y les da la seguridad de que «no olvida la alianza con los padres de ustedes». Dt 30,1-10, que promete un retorno de la cautividad, debe articularse con Dt 4,27-31, como una adición exílica, en un estilo diferente de la mano del autor dtr preexílico²⁴.

Más recientemente uno de sus discípulos, R. D. Nelson²⁵, con argumentos de crítica literaria, logra identificar con más precisión los estratos y contenidos de cada una de las dos redacciones y sus propósitos teológicos.

4. *Una Historia deuteronomista en la que se combinan la teoría de bloques y la teoría de estratos literarios*

Algunos exégetas piensan que la Hdtr tal como se encuentra, y supuestos los resultados de la exégesis hasta hoy, no es comprensible si no se combinan la teoría de los bloques y al mismo tiempo la teoría de los estratos literarios; Weippert señala el porqué: «La debilidad del modelo de bloque se presenta allí donde las líneas de articulación pasan por encima de los presuntos límites verticales de la redacción, pero con la ayuda del modelo de estrato literario se puede esclarecer tal debilidad del modelo de bloque... Y por otra parte «la de-

bilidad del modelo del estrato literario consiste en que el trazado de un límite horizontal entre cada una de las redacciones, dada la semejanza de contenidos y de expresión lingüística, apenas si se logra. Por lo tanto, penosamente se puede configurar allí donde los estratos son difícilmente constatables o aparecen fragmentados». De ahí la necesidad de la ayuda del modelo de bloque²⁶.

En este avance investigativo de combinación de modelos aparece la excelente y detallada obra de A. D. H. Mayes²⁷. Es de gran significación su punto de partida, a saber, el Dt, pero no ya como un presupuesto, como ocurre en la hipótesis de M. Noth. Según Mayes, el autor dtr preexílico en cuanto historiador no solo encuadra el Dt dentro de un marco histórico, sino que también lo toca literariamente, adicionándolo con nuevos elementos de su autoría, que prepararán su respectivo contexto histórico. En efecto, este historiador asume como Ley de Moisés el conjunto legal de Dt 6-25 y lo dota de una introducción cuyas huellas se pueden sentir en Dt 1-3 y aun en otros lugares del código, y por otra parte coloca el Dt, así ya retocado, al principio de una larga historia. Esto quiere decir que Mayes descubre estratos literarios que provienen de la mano o bien del historiador dtr preexílico o bien del editor dtr exílico añadidas dentro del mismo cuerpo de leyes de Dt 6-25. Además Mayes constata, dentro de la edición exílica, lo que ya había descubierto R. Smend, a saber, el DtrN o estrato del legislador dtr.

En su estudio Mayes presupone y acoge una exposición histórica predeuteronomista ya cuidadosamente identificada por A. Jepsen²⁸, sobre la cual el autor dtr preexílico construye una historia que termina en 2 Re 23,25 y en el contexto de la época de Josías.

Pero quizá el más destacado representante de la combinación de modelo de bloques con modelo de estratos literarios es N. Lohfink, quien coincide en gran medida con Mayes y también confirma la existencia de los estratos literarios ya identificados por H. W. Wolff y R. Smend. Además, la finura y fundamentación de sus análisis diacrónicos y el recurso a estructuras literarias sincrónicas, en su ya prolongada y voluminosa producción exegética sobre este mismo problema, acreditan su innegable autoridad.

Lohfink, partiendo de un detallado estudio sobre el uso de la raíz *yârash*²⁹ en toda la obra dtr, encuentra un argumento para identificar con mayor precisión los diferentes estratos allí existentes, y no solo determina con otras evidencias críticas los bloques que componen esa gran Hdtr, sino que muestra cómo se fueron configurando y superponiendo. Por otra parte, él no solo tiene en cuenta la historia de la exégesis en este problema, sino que logra encontrar una coherencia de toda la investigación hasta el presente:

a) Punto de partida

Nadie duda hoy de la referencia directa de 2 Re 22-23 al código deuteronomico. Para Lohfink este Código encontrado en el Templo durante el reinado de Josías es el documento de alianza, originalmente presentado como una Ley de Yahvé y aún no como una Ley de Moisés. Este documento contenía no solo una colección de leyes, sino también un marco parenético como era lo usual en los documentos de alianza entre los Estados de la época³⁰. Tal documento comprendía, por lo tanto, algunos elementos parenéticos que se encuentran en Dt 6-28 y, sobre todo, un derecho cultural y un derecho social vinculado al ritmo del culto (Dt 12-18), pero todavía sin ningún marco histórico contextual³¹.

b) Proceso de configuración de la Hdtr

Un primer bloque preexílico de la Hdtr se hizo al enmarcar la ley encontrada por Josías en el contexto mismo de Josías. Dicho bloque comprendía desde Dt hasta Josué 22, que Lohfink denomina *deuteronomistische Landoberungszählung* (es decir, «narración deuteronomista de la conquista de la tierra») y abrevia con la sigla DtrL³². Probablemente poco después se agregó un nuevo bloque, que extendía la historia hasta la época de Josías y terminaría en 2 Re 23,25. Ambos bloques habrían sido redactados en el reinado de Josías³³. «Cuando se elaboró el marco de la Hdtr hasta la época de Josías, no fueron solo Dt 1-3 y los capítulos conclusivos del Dt los que proporcionaron al código (Dt 12-26) un entorno narrativo, sino que también las leyes de este último fueron rellenas con referencias que anticipaban la historia que se contaría más tarde.»³⁴

Esta redacción formaba parte del movimiento nacionalista de Josías, quien, debido a las coyunturas históricas del momento³⁵, sobre todo a la debilidad política y militar del imperio asirio luego de la muerte del gran rey Asurbanipal (633), tuvo que enfrentarse con la alianza babilónica antiasiria. El rey pensaba sin duda no solo en independizarse del imperio asirio, sino también en ampliar su reino hacia el norte. Agréguese a esto la confianza que el reino de Judá había logrado por cuenta de la sumisión de Manasés a los asirios.

En este contexto, Josías había desarrollado no solo una reforma cultural sino también una renovación nacional, social y religiosa que exigía por necesidad una política de emancipación³⁶ y extensión de sus fronteras, y esta era precisamente la finalidad del bloque DtrL. Es muy probable que el documento geográfico del territorio de Judá ya ampliado (Jos 15,21-61) haya sido precisamente una legitimación de la política de Josías y haya tenido su origen

en el tiempo de este mismo rey³⁷. Por tanto, también es probable que provenga de la mano literaria de DtrL.

En el contexto de la gran oportunidad histórica que ofrecía al rey Josías el retroceso del poderío asirio, la obra dtr (Dt-Reyes), con sus «temas de interés común, como la centralización del culto, la veneración exclusiva de Yahvé, la observancia de la Torá, la promesa de poseer la tierra y la amenaza de perderla»³⁸, constituyó sin duda una entusiasta propaganda y promoción del reinado de Josías. Además, dicha obra debía tocar la conciencia del pueblo de Judá, para hacer que se comprometiera de corazón a observar las palabras del *Libro de la Alianza* (2 Re 23,1-3). Así quedaría garantizada la reconstrucción de todo Israel en su tierra, como en tiempos de David.

En un *segundo bloque exílico* de la Hdtr, Lohfink diferencia varios estratos, con sus propósitos diferentes: «La ampliación y los comentarios experimentados por la Hdtr (especialmente la referencia a los pecados de Manasés), que debían tanto describir como justificar la caída de Judá, afectaron también al Dt... Por eso en tiempos del exilio debieron ser introducidas las leyes de Dt 16,18-18,22 sobre los jueces, los reyes y los levitas, que desarrollaban una estructura institucional distinta de la que llevó a la ruina»³⁹.

Más puntualmente, Lohfink constata relaciones directas entre algunas ampliaciones del Código deuteronomico y textos dtr del libro de los Reyes. Así, Dt 12,29-31 y 18,9-22, que no son propiamente leyes sino trozos de exhortación y pasajes proféticos, están en relación con 1 Re 14,24; 21,26; 2 Re 16,3; 17,8; 21,2. Este material, al parecer más bien breve, no solo se encuentra en el contexto de culpabilidad de Israel frente a la catástrofe de Jerusalén, sino que permite descubrir todo un sistema de declaraciones propias de la redacción exílica⁴⁰.

Lohfink observa además, en estratos anteriores, la siguiente estructura: la posesión autónoma de la tierra y la observancia en ella de la Ley asegura su posesión como bendición de Yahvé. En textos exílicos, por el contrario, la estructura es diferente: el exterminio de los pobladores cananeos de la tierra es una bendición de Yahvé que se obtiene por la observancia de la Ley⁴¹. Así coincide con el estrato que Smend denomina DtrN o «dtr legislador».

En su estudio de la raíz *yārash*, Lohfink encuentra declaraciones que son contradictorias con relación al DtrN y por lo tanto se trata de un nuevo estrato literario que él llama DtrÜ (*Überarbeiter*, «dtr revisor»). A este estrato pertenece la redacción final de Dt 7-8 y además Dt 9,1-8,22-24. Estos estratos constituyen una reacción de protesta contra declaraciones anteriores, que atribuían la posesión de la tierra y su permanencia en ella al cumplimiento de la Ley. Aquí se afirma, en cambio, que la seguridad de la posesión de la tierra se debe solo a la

gratuidad de Yahvé. Esta manera de pensar estaba anticipada en Dt 6,10-16; por eso, cuando Israel experimenta las bendiciones de Yahvé sobre la base de la obediencia a la Ley, sabe que ello no se debe a su propio esfuerzo sino a la largueza de la misericordia de Yahvé. En esta argumentación se reconoce un pensamiento cercano al de Pablo en la carta a los Romanos⁴².

Todavía durante el exilio, la Hdtr recibe un nuevo estrato: «Con estos textos empieza para la Hdtr un trabajo tardío de reinterpretación que solo se llevó a cabo en los primeros libros, a menudo solo en el Dt; o faltaron las fuerzas o no se consideró útil prolongar los comentarios correspondientes hasta los libros de los Reyes. Ahora se expresa la esperanza de un final del exilio y de la posibilidad de volver. Los textos más importantes son Dt 4,1-40 y 30,1-10, donde resuenan ecos indiscutibles de la teología de la alianza del escrito sacerdotal y de los anuncios de salvación del libro de Jeremías. Esta fase de la historia del Dt coincide con el crecimiento de la Hdtr de la cual forma parte»⁴³.

Este estrato dtr tiene todas las características de un movimiento de conversión, como lugar común de la época del exilio, particularmente en los medios de los desterrados en Babilonia, y su expresión típica fue el empleo del verbo *shûb*, «volver», «convertirse». H. W. Wolff identifica precisamente este estrato como una llamamiento a la conversión y es según él una segunda mano de la Hdtr; toda ella de la época del exilio y como un tercer kerigma que no solo implica ya los textos citados por Lohfink, sino toda la Hdtr y cuyas huellas se encuentra a todo lo largo de esa misma historia⁴⁴.

II. Otra perspectiva de comprensión de los kerigmas de la Hdtr

1. *La crónica sincrónica: una historia predeuteronomista de los Reyes*

Nuevamente nuestra atención se fija particularmente en los libros de los Reyes, porque es aquí donde los autores dtr ponen de manifiesto sus intencionalidades kerigmáticas.

A. Jepsen, en su bien reconocida obra *Die Quellen des Königsbuches* (1953), distingue tres redacciones deuteronomistas, todas ellas originadas en la época del exilio. Sin embargo, según el mismo autor, se trata de una sola obra dtr particularmente determinada por el segundo redactor (R2), de manera que el mismo Jepsen afirma su coincidencia fundamental con la hipótesis de M. Noth⁴⁵. Por lo tanto, las tres redacciones no son bloques literarios distintos, sino más bien estratos que se diferenciarían solo por sus matices literarios⁴⁶.

Sin embargo, un análisis comparado del lenguaje del estrato que Jepsen atribuye a R1

puede conducir, no ya a una redacción exílica, sino más bien preexílica, acercándose por lo tanto a la significación propia de la Hdtr de la época de Josías, con sus intencionalidades puestas en la reforma cultural y tomando como criterio la Ley del Dt.

Uno de los grandes logros de la monografía de Jepsen fue el haber identificado puntualmente, y verso por verso, las fuentes del libro de los Reyes. Sin duda, la fuente base es allí, ante todo, la Crónica Sincrónica (= CS), es decir, una obra predeuteronomista, unificada y uniforme en el tratamiento de personas y hechos, que integra múltiples datos de las dos monarquías de Israel y Judá en una unidad de forma y contenido, cuyas últimas huellas, según Jepsen, se perciben en 2 Re 18,8. Esta obra debió redactarse en la época de Ezequías, poco antes de la invasión de Judá y de su sometimiento a Senaquerib, rey de Asiria, entre el 705 y el 701 a.C.⁴⁷ (aunque J. Schüpphaus piensa que el último vestigio de esta obra predeuteronomista estaría en 2 Re 20,21s y su redacción correspondería a los primeros días del reinado de Manasés)⁴⁸.

El contenido todavía más preciso de la CS, como historia predeuteronomista, está expresado en frases escuetas, en general regularmente uniformes, que el mismo Jepsen distribuye en tres pequeños grupos de fórmulas. El *primero* describe la ascensión del rey al trono, mención del padre y de la madre y duración de su reinado. El *segundo* narra campañas militares del rey, conspiraciones, suerte del rey, éxitos y construcciones. Y el *tercero* se refiere a la muerte del rey, lugar de su sepultura y sucesión.

Según los resultados del estudio de Jepsen, la CS, en cuanto al tercer grupo termina en Ajaz (2 Re 16,20), en cuanto al primer grupo en Ezequías (2 Re 18,1-2) y en cuanto segundo grupo también en Ezequías (2 Re 18,8). Esto quiere decir que las fórmulas de los reyes siguientes, hasta el fin de la monarquía, tienen que ser una imitación al menos en cuanto a la forma redaccional. De hecho, la detallada comparación de estas fórmulas con las correspondientes de la CS arroja como resultado notables diferencias de estilo, que indican la intervención de una o varias manos literarias diferentes.

Más aún, si estos tres grupos de fórmulas de imitación, tal como se encuentran en Ezequías, Manasés, Amón y hasta la ascensión al trono de Josías (2 Re 22,1) se comparan con las de los cuatro últimos reyes –Joacaz, Yoyaquim, Yoyaquín y Sedecías–, se descubren también diferencias de estilo, lo cual indica a su vez la presencia de otra mano literaria.

Esto es ya un nuevo indicio que lleva a pensar que el autor de las fórmulas de imitación en Ezequías, Manasés, Amón y Josías tendría que ser el dtr preexílico; mientras que las fórmulas de la muerte de Josías (2 Re 23,30)⁴⁹, y las de los últimos cuatro reyes, no son solo más

escuetas aún y estereotipadas, sino que hablan más de estilizada artificialidad que de realismo histórico. Esto significa que proceden de una mano literaria exílica, ya más lejana de los intereses institucionales de la monarquía.

Estas consideraciones de crítica literaria están encaminadas a precisar los contornos de la CS como documento histórico, puesto a disposición del redactor dtr preexílico. La obra dtr de la época de Josías consistió en interpretar esta fuente documental con los criterios que le ofrecía el documento de alianza descubierto por este rey, creando así una nueva concepción de la historia en el AT. Es muy probable que este mismo documento de alianza haya sido completado y renovado con nuevas leyes, en las que se perciben de antemano los hilos de significación de la historia que se narra después.

Es importante tener en cuenta que esta nueva significación de la historia está determinada por los datos históricos que el historiador recibe, es decir, que esos datos son significativos para el autor dtr. Es decir, que la significación dada por el dtr no es ni artificial ni arbitraria, sino que hace referencia directa a su objeto, que en este caso es la CS, y su criterio de juicio es el Dt. Ahora bien, F. M. Cross asegura con razón que en la Hdtr preexílica se mueven dos temas centrales, interpretativos de la significación de dos monarquías, Israel y Judá. Esto quiere decir que los dos temas no son una creación artificial arbitraria del autor dtr; o más directamente: las fórmulas que expresan la significación de cada uno de los reyes de las dos monarquías son puestas de acuerdo con la valoración o condenación de cada rey ofrecido por la CS.

2. El juicio de Yahvé sobre los Reyes de Israel según el Dtr preexílico

El redactor dtr preexílico intercala casi siempre su propio juicio entre el primer grupo de fórmulas de la CS (ascensión al trono y duración de su reinado), y el segundo grupo (los hechos notables del rey y su reinado) de la misma CS. Este juicio expresa lo que significan para él tales hechos en cuanto declaración de castigo o de condena. En el caso de los reyes de Israel, el juicio siempre es condenatorio, y lo es precisamente en razón de los pecados que cometieron e hicieron cometer a Israel. La fórmula condenatoria común, con pequeñas variantes, dice así, después del nombre de cada rey:

Hizo el mal a los ojos de Yahvé y anduvo tras los pecados de Jeroboán, hijo de Nebat con que hizo pecar a Israel.

En pocos casos el dtr preexílico agrega un pecado más, a saber, la oficialización del culto a Baal en Samaría, así Ajab (1 Re 16,31-33) y Ocozías (1 Re 22,53-54).

La declaración de estos pecados explica el porqué de los hechos negativos y hasta catastróficos que les suceden al rey y a su reinado, tal como se expone en el segundo grupo de fórmulas de la CS. Esto indica que el redactor dtr entiende el dato que le ofrece la CS como una declaración del juicio de Yahvé. Así lo expresa de forma directa en el caso de Zimrí con la partícula '*al*': «Esto sucedió *por* el pecado que había cometido...» (1 Re 16,19).

Los castigos provocados por el juicio de Yahvé son los siguientes:

Nadab: «Basa lo hizo morir» (1 Re 15,28); *Elá*: «Zimrí conspiró contra él... entró Zimrí y lo hirió matándolo» (1 Re 16,9s); *Zimrí*: «Cuando Zimrí vio que la ciudad iba a ser tomada, prendió fuego sobre sí a la casa y murió» (1 Re 16,19); *Joram*: «Jehú, hijo de Josafat, hijo de Nimsí, conspiró contra Jorán» (2 Re 9,14); *Joacaz*: «Jazael, rey de Aram, había oprimido a Israel todos los días de Joacaz» (2 Re 13,22); *Zacarías*: «Shallum, hijo de Yabés, conspiró contra él, le hirió en Yibleam y murió» (2 Re 15,10); *Shallum*: «Menajem, hijo de Gadí, subió de Tirsá, entró en Samaría e hirió a Shallum hijo de Yabés, en Samaría» (2 Re 15,14); *Menajem*: «Pul, rey de Asiria, vino contra el país» y le hizo pagar tributo (2 Re 15,19s); *Pecajías*: «Su escudero Pecaj, hijo de Remalías, se conjuró contra él y lo hirió en Samaría... Hizo morir al rey» (2 Re 15,25); *Pecaj*: «Vino Teglatfalasar, rey de Asiria, tomó Iyyiún, Abel-bet-Maacá, Cades, Jasor, Galaad, Galilea, y todo el país de Neftalí y los deportó a Asiria. Oseas, hijo de Elá, tramó una conspiración contra Pecaj, hijo de Remalías, lo hirió y lo mató» (2 Re 15,29s); *Oseas*: «El rey de Asiria subió por toda la tierra y la asedió durante tres años... el rey de Asiria tomó Samaría y deportó a los israelitas a Asiria» (2 Re 17,5s).

El dtr preexílico termina el juicio contra cada uno de los reyes del norte con un exaltado discurso, cargado de reflexiones teológicas. En él, Yahvé lanza un juicio definitivo contra toda esa monarquía por todos los pecados de los reyes y la condena al exterminio total sin esperanza. El texto dice: «Esto sucedió porque los hijos de Israel habían pecado contra Yahvé su Dios, que los había hecho subir de la tierra de Egipto, de bajo la mano del Faraón rey de Egipto y habían dado culto a otros dioses... Cuando Yahvé arrancó a Israel de la casa de David y fue proclamado rey Jeroboán, hijo de Nebat, este alejó a Israel del seguimiento de Yahvé, haciéndoles cometer un gran pecado. Los hijos de Israel cometieron todos los pecados que hizo Jeroboán y no se apartaron de ellos, hasta que Yahvé apartó a Israel de su presencia... deportó a Israel de su tierra a Asiria, hasta el día de hoy» (2 Re 17,7.21-23).

Ni Jeroboán, ni Ajab, ni Ocozías, tan severamente enjuiciados por dtr, cuentan con el segundo grupo de fórmulas de la CS; pero se-

ría explicable que se hubieran omitido, dadas las ampliaciones que sobre estos reyes hicieron posteriormente los relatos proféticos y los retoques del dtr exílico.

3. *El tratamiento del Dtr preexílico sobre los reyes de Judá*

En la línea de los reyes de Judá se descubre nuevamente uno de los criterios literarios centrales del dtr preexílico, a saber, la escala de valores morales y la diversa gravedad de las infidelidades de los reyes. Pero esta escala de valores no busca solamente contraponer en bloque, frente a la maldad de los reyes de Israel, un sentido general de rectitud de los reyes de Judá. A diferencia del tratamiento dado a los reyes de Israel, aquí el dtr hace gala de una notable riqueza de matices y diferenciaciones, en el intento de mostrar la diversidad moral de cada uno de los reyes. Según las valoraciones positivas y los juicios de censura del dtr preexílico, los reyes de Judá se pueden distribuir en tres grupos: A) Valoración absolutamente favorable; B) Juicio relativamente favorable; C) Juicio absolutamente desfavorable.

Grupo A: Valoración absolutamente favorable, con la fórmula:

Hizo lo recto a los ojos de Yahvé enteramente como David su padre.

Esta fórmula la merecen solamente Ezequías y Josías (2 Re 18,3; 22,2). En el caso de Ezequías, la CS había señalado: «Él derrotó a los filisteos hasta Gaza y sus fronteras, desde las torres de guardia hasta las ciudades fortificadas» (2 Re 18,8). El dtr, por su parte, agrega: «Se rebeló contra el rey de Asiria y no le sirvió» (2 Re 18,7), añadiendo además una reforma cultural (2 Re 18,4). En el caso de Josías, el dtr justifica su valoración con el hallazgo de la Torá y su reforma cultural y social, a lo que se suma probablemente la ampliación de las fronteras de su reino (Jos 15,20-61).

Grupo B: Juicio relativamente favorable, con la fórmula siguiente, que incluye pequeñas variantes

Hizo lo recto a los ojos de Yahvé; solo que los altos no desaparecieron y el pueblo siguió ofreciendo sacrificios y quemando incienso en los altos.

Como en el tratamiento de los reyes de Israel, también aquí el dtr intercala esta fórmula de juicio entre las fórmulas de la CS de ascensión al trono y de hechos del rey: Así: «Hubo guerra entre Asá y Basha toda su vida»

(1 Re 15,16); *Josafat*: «Estuvo en paz con el rey de Israel» (1 Re 22,45); *Joás*: «Sus servidores se levantaron y tramaron una conjura y mataron a Joás en Bet-Milló» (2 Re 12,21); *Amasías*: «Cuando el reino se afianzó en sus manos mató a los servidores que habían matado al rey su padre» (2 Re 14,5). *Ozías*: «Yahvé hirió al rey y quedó leproso hasta el día de su muerte» (2 Re 15,5); *Jotán*: «Él construyó el puente superior de la casa Yahvé» (1 Re 15,35b).

Grupo C: Juicio absolutamente desfavorable con una fórmula común, más adiciones notables:

«Hizo el mal a los ojos de Yahvé» - «construyó altos» - «anduvo por el camino de la casa de Ajab».

Roboán: «Hubo guerra continua entre Roboán y Jeroboán» (1 Re 14,30); *Abiyyam*: «Hubo guerra entre Abiyyam y Jeroboán» (1 Re 15,7); *Jorán*: «En sus días se rebeló Edom que estaba bajo la mano de Judá y se proclamaron un rey» (2 Re 8,20); *Ajaz*: «Entonces subió Rason, rey de Aram, y Pecaj, hijo de Remalías, rey de Israel, para combatir a Jerusalén y la cercaron, pero no la pudieron conquistar» (2 Re 16,5 = Anales⁵⁰); *Manasés*: el dtr exílico en su ampliación afirma: «Voy a hacer venir sobre Jerusalén y Judá un mal tan grande, que a quienes lo oyeren le zumbarán los oídos» (2 Re 21,12).

Cuando expresa con sus fórmulas calificativas de aprobación o de censura, y desde sus criterios teológicos consignados en la Ley deuteronomica, la significación o interpretación de los datos de la CS, al dtr de la época de Josías no se le puede ocultar el hecho sorprendente: ¿cómo la monarquía de Judá todavía está en pie y la dinastía de David aún subsiste en Jerusalén, sin ninguna interrupción durante casi cuatrocientos años?

El redactor dtr del tiempo de Josías responde a esta pregunta con una gran finura teológica, haciendo actualmente efectiva la palabra de Yahvé a David: «Para que Yahvé cumpla la promesa que me hizo diciendo: Si tus hijos guardan su camino para andar en mi presencia con fidelidad, con todo su corazón y con toda su alma, no te faltará varón sobre el trono de Israel» (1 Re 2,4). Por tanto, la promesa de la estabilidad del trono estaba condicionada por la fidelidad a la alianza y el cumplimiento de sus normas. Sin embargo, como pudimos ver en el Grupo C de los reyes de Judá, tal fidelidad fue gravemente quebrantada, y como consecuencia Yahvé habría debido pronunciar un juicio igualmente condenatorio contra Judá. Pero el reino de Judá y su dinastía davidica permanecían aún en pie en consideración a David, el padre de la dinastía.

Por eso, a pesar de las graves infidelidades de Jorán de Judá, se dice: «Pero Yahvé no quiso destruir a Judá a causa de David su siervo,

según lo que había dicho que le daría una lámpara en su presencia para siempre» (2 Re 8,19). Y con relación al pecado de Abiyyam: «Pero en atención a David, le dio Yahvé, su Dios, una lámpara en Jerusalén, suscitando a su hijo después de él y manteniendo en pie a Jerusalén, porque David había hecho lo que era recto a los ojos de Yahvé y no se había apartado de cuanto le ordenó en todos los días de su vida» (1 Re 15,4s). Y había dicho el mismo dtr: «Pero tomaré el reino de mano de su hijo (Salomón) y te daré de él diez tribus; daré a su hijo una tribu para que quede siempre a David mi siervo una lámpara en mi presencia, delante de mí en Jerusalén, la ciudad que me elegí para poner allí mi nombre» (1 Re 11,35s).

Otra señal indicativa de las intencionalidades del dtr preexílico, en su tratamiento del reino de Judá, se encuentra en el empleo de la raíz *jṭ'* («pecar», «pecado»), que en el libro de los Reyes aparece más de setenta veces, empleados casi en su totalidad por el dtr de la época de Josías para referirse al pecado de la división del reino de David, el «gran pecado» de Jeroboán (2 Re 17,21). En cambio, esa expresión no se emplea a propósito de los reyes de Judá. (Las dos excepciones, Roboán y Abiyyam, fueron ya justificadas más arriba.)

Un estudio sobre el empleo del término «pecado» arroja como resultado que su uso, en la casi totalidad del AT, tiene un sentido jurídico y se refiere casi siempre, ya en su sentido teológico, a un hecho social o individual merecedor de una sentencia de Yahvé en el marco de un proceso sacral⁵¹. Esto indica, una vez más, que el juicio sobre los reyes de Judá, en la redacción preexilica, difiere completamente del trato dado a los reyes de la monarquía del Norte. En efecto, el redactor evita mencionar ese término para no someter el reino de Judá al juicio condenatorio de Yahvé. Así se mantiene viva la esperanza en un futuro inmediato de solidez y estabilidad del trono, una esperanza que se vio favorecida por la coyuntura histórica y que se trató de reforzar renovando el culto a Yahvé. Obviamente, esta renovación implicaba el rechazo de toda forma de contaminación con el culto a Baal y a otros dioses extranjeros.

4. Identidad del kerigma de la Hdtr como juicio profético

a) El kerigma del dtr preexílico en su tratamiento de Israel y de Judá

Según hemos visto, el juicio condenatorio de Yahvé contra Israel estaba configurado por tres elementos fundamentales, expresamente mencionados en 2 Re 17,3-23, a saber: Yahvé el Dios de Israel como *juez*; identificación de un *delito* en cuanto punible (concretamente, el

«pecado» en su sentido técnico, es decir, la división del reino de David y la contaminación del culto de Yahvé; finalmente, una *sentencia* histórica: la invasión por parte de Asiria y la destrucción definitiva del reino del Norte. Por otra parte, este juicio condenatorio se expresa mediante una misma forma literaria, aplicada por el dtr prexilico a cada uno de los reyes del Norte. Por eso, parece inevitable relacionar esta forma literaria con los textos proféticos, ciertamente anteriores al exilio, de Amós, Oseas y Miqueas.

De hecho, no pocos exégetas suponen que ya antes del exilio se llevó a cabo una edición de estas profecías (o, al menos, de las unidades literarias más fundamentales) y que, por lo tanto, son anteriores o contemporáneas de la época de Josías⁵².

Lo característico de estas profecías –muy especialmente las de Amós, el más antiguo de los llamados «profetas escritores» y probablemente un modelo del género profético literario en su forma más primitiva– es precisamente la forma literaria de juicio condenatorio de Yahvé⁵³. Este juicio está acompañado, a su vez, por pequeñas formas como la amenaza, la acusación y la declaración de sentencia, que interpreta como sentencia punitiva por los pecados de un pueblo o de un individuo ciertas catástrofes naturales como los terremotos y las plagas, o bien las invasiones militares (cf., por ejemplo, el juicio contra las naciones e Israel [1,3-2,16], las palabras cercanas al Amós orador: 4,1-3; 5,7-17; 5,21-27; 6,1-7; 6,8-14; 7,14-17; 8,4-10; Oseas: 4,1-3; 4,4-9; 5,8-12; 5,13-15; 7,8-12; 8,13-16; y Miqueas: 1,2-7; 2,1-5; 3,1-4; 3,9-12).

Es legítimo, por lo menos, sospechar que las palabras de Isaías, tal como fueron releídas en la tradición primitiva por sus discípulos y tal como se fueron fijando en el mismo culto de Jerusalén (por lo tanto, en una época muy anterior a la forma que tienen en el texto actual y aun en el contexto exílico o postexílico), expresaban en forma más breve y radical el juicio de Yahvé. Pero si nos atenemos a la expresión más primitiva de ese juicio divino en los libros de Amós, Oseas y Miqueas, tendríamos que reconocer su estrecho parentesco, no solo con las formas de juicio de Yahvé contra el reino de Israel, sino muy especialmente con el juicio condenatorio de cada uno de los reyes del Norte.

Supuesto todo lo anterior, el siguiente paso sería preguntar sobre el *Sitz im Leben* o «contexto vital», no solo de las formas proféticas del juicio de Yahvé en Amós, Oseas y Miqueas, sino también del juicio de Yahvé contra Israel y sus reyes en el dtr prexilico. O dicho con otras palabras: ¿cuál es el lugar vital y la finalidad práctica del juicio de Yahvé contra Israel en estas profecías y en el dtr prexilico, en un momento histórico en que Israel ya había desaparecido? ¿Y por qué este juicio se anuncia

en Judá, precisamente cuando este reino se sentía liberado sorprendentemente por Yahvé de una suerte que pudo ser semejante a la del reino del Norte? Además, Judá ve cercana su total independencia política con respecto al imperio asirio (ahora en decadencia) y ha iniciado ya la restauración del culto exclusivo de Yahvé y una reforma social de acuerdo con el modelo de igualdad de derechos para todo israelita, tal como lo exigía la voluntad de Yahvé expresada en el código del Dt.

Aquí aparece como probable la hipótesis de Würthwein, según la cual el juicio de Yahvé tiene su *Sitz im Leben* en el culto del templo. Más aún, la forma literaria recurriría a un lenguaje simbólico dramatizado⁵⁴, que pretendía despertar la confianza en Yahvé como juez creíble por su poder y responsable de la estabilidad del trono de David y de su monarquía, como justicia institucional del Pueblo de Dios.

De hecho, en los textos proféticos preexílicos se encuentra una terminología que puede servir de clave para una comprensión más puntual y precisa de la finalidad práctica del empleo de estos textos en el culto de Jerusalén. Se trata del binomio *sedaqâh umishpat* («justicia y derecho») en Am 5,7; 7,24; 6,12; Is 5,7; 9,6; 28,17. En términos de Os en Os 12,7, el binomio más o menos equivalente: *jésed umishpat* («amor social y derecho») y *hayyes-harâh umishpat* («rectitud y derecho») en Miq 3,9; o, en fin, solo *mishpat* Os 5,11 y Miq 3,1.

Esta terminología, que tiene su origen en el culto, se refiere al don de Dios, un don exigente que exige de la comunidad la práctica de una ética cultural y social. Además, indica el carácter propio de la existencia cultural, política y económica deseada por Yahvé en la vida cotidiana y determina al mismo tiempo qué corresponde a cada individuo por derecho (*mishpat*) y cuál es la responsabilidad de cada uno en relación con la comunidad (*sedaqâh*)⁵⁵. Por tanto, el juicio de Yahvé, que es el lugar al que está asociada esa terminología, tenía por finalidad hacer conscientes a los creyentes de la necesidad de practicar el derecho y la justicia como fidelidad concreta a la alianza de Yahvé y exigir a los jefes del pueblo que mantuvieran la fidelidad de la comunidad haciendo cumplir el *mishpat*⁵⁶.

Así pues, las palabras de juicio de Yahvé contra Israel, particularmente en Amós y Oseas, pero leídas ya en otro contexto, el del optimismo y la esperanza en el templo de Jerusalén, tenían como propósito disponer la conciencia de los creyentes a la fidelidad a Yahvé mediante la obediencia a un derecho o cuerpo de normas (*mishpat*). La obediencia consistía en comprometerse a practicar la ética cultural y social proclamada y exigida en las leyes escritas del documento de alianza⁵⁷, ya vigente, probablemente desde Ezequías o por lo menos desde Manasés⁵⁸ (Éx 20,22-23,33).

La ley descubierta por Josías era ese documento de alianza, redactado probablemente a partir de las normas de Ex 34 y del Código de la Alianza; y el contenido de esa ley era un derecho cultural y social asociado al ritmo del culto, que se encuentra fundamentalmente en Dt 12-18⁵⁹.

Esa misma ley, al ser encuadrada dentro del marco de toda la historia de Israel, fue renovada y ampliada con nuevas adiciones por el mismo redactor deuteronomista preexílico, de acuerdo con las exigencias de la reforma de Josías, que ocupaba todos los campos de la existencia de Judá. De allí que «la llamada reforma de Josías fue mucho más que una simple reforma cultural; era, al mismo tiempo, un amplio movimiento de renovación nacional, social y religiosa que quiso aprovechar la oportunidad histórica que le ofrecía el retroceso del poderío asirio, para reconstruir resueltamente y por completo el Estado de Israel»⁶⁰.

En conclusión, podemos situar en el culto de Jerusalén, y dentro del contexto del movimiento nacionalista de la reforma de Josías, el kerigma del dtr preexílico sobre la finalidad del juicio profético de Yahvé contra Israel. Su propósito, como el de los profetas preexílicos, era asegurar el compromiso de fidelidad a la voluntad de Yahvé institucionalizada en la Ley como documento de alianza y fundada en sus promesas. Estas promesas se referían no solo a la estabilidad de la dinastía davídica, sino a la ya cercana esperanza de retornar autónomamente al territorio ocupado en tiempos de David.

b) *El kerigma del dtr exílico en el juicio de Yahvé contra Judá*

Es importante comparar, por una parte, el proceso de formación de los libros proféticos preexílicos y su posterior edición con una nueva relectura exílica o postexílica, y, por otra, profecías como las de Jeremías y Ezequiel, redactadas bajo la dura experiencia de la catástrofe del 587, con sus gravísimas consecuencias para la religión de Israel. De esta comparación resulta que el definitivo tono condenatorio de los juicios proféticos preexílicos, tomando otra dirección, gira hacia la compasión de Yahvé y, por lo tanto, hacia una esperanza de salvación y una posibilidad de conversión.

Acerca de la literatura reeditada o producida en el exilio, particularmente en Babilonia, Lohfink afirma: «Estas obras literarias se distinguen claramente unas de otras por los temas que abordan, las tradiciones que recogen, la teología y la forma de expresarse. Observamos, sin embargo, contactos temáticos y lingüísticos que aumentan con el tiempo. Todas estas obras se preocupan claramente del pasado e intentan encontrarle un sentido: prescindiendo del Escrito sacerdotal, todas ellas giran

en torno a un único *leitmotiv*, que se expresa con la raíz «convertirse» (*shûb*). De una forma o de otra, todas están vinculadas al fenómeno profético»⁶¹.

Parecería que el dtr exílico hubiera permanecido ajeno a esta tendencia de esperanza de conversión de las grandes obras de la época del exilio. Sin embargo, un examen detenido de la redacción exílica de Reyes nos llevaría a descubrir sus verdaderas intenciones. Para ello hay que prestar atención a los retoques hechos en el dtr preexílico y en su bloque literario de los últimos reyes de Judá.

Particular importancia tiene el amplio retoque en la historia de Manasés. Según F. M. Cross, este dtr considera la caída de Judá según el modelo de la caída de Samaría y ve en los pecados de Manasés las causas de esa catástrofe, como los pecados de Jeroboán I provocaron el derrumbamiento del reino del Norte⁶². A primera vista, esto significa que el dtr exílico considera el juicio definitivo de Yahvé contra Judá de la misma manera y con la misma gravedad con que el dtr preexílico consideró el juicio inexorable de Yahvé contra Samaría. Pero si se observa el tratamiento que el dtr exílico hace de los últimos reyes de Judá, incluyendo la narración de la muerte de Josías, se ve, como lo afirma el mismo Cross, que aquí nos encontramos con un estilo que refleja otra orientación. La historia se cuenta lacónicamente, y a propósito de la caída de Jerusalén no se da el «intenso arrebató retórico» con que se había descrito la caída de Samaría. «Los hechos se recuerdan sin comentario, sin reflexión teológica»⁶³. En una palabra, el redactor exílico no hace la apología del juicio de Yahvé contra Judá, como lo había hecho el redactor preexílico, con un tono fuertemente condenatorio, a propósito del reino del Norte.

El nuevo rumbo más mitigado que toma el Juicio de Yahvé respecto de Judá es semejante al que tomaron las profecías preexílicas al ser releídas y editadas bajo el impacto de la ruina de la monarquía de Judá y de sus consecuencias.

Esta manera de comprender las cosas parece disipar las posibles incoherencias que deja sin explicar la hipótesis de una sola Hdtr con un solo propósito. En particular, pone bien de manifiesto la diferencia de tono y de estilo entre el juicio de Yahvé contra Judá y el juicio contra el Israel del Norte, tal como lo presenta el dtr preexílico. Además, este tratamiento diferente permite valorar las señales que dan los estratos exílicos sobre las posibilidades de conversión y del retorno de los exilados a su tierra de Palestina.

Probablemente por este tiempo se debió de radicalizar el dogma de la retribución, inspirada en textos de formulario de alianza, como el de Dt 26,16-19. De ahí la preocupación por la fidelidad a la alianza de Yahvé mediante un

estricto cumplimiento de sus normas. Esto explicaría por qué muchas leyes que habían tenido vigencia en el marco institucional de la monarquía, pero que no habían pertenecido al Dt, se encuentran ahora en Dt 16,18-18-22. Más aún, agrega Lohfink: «Probablemente la mayor parte del código entre Dt 19 y Dt 25 fue introducida en este momento (postexílico). Naturalmente, lo que se reelaboró fueron materiales antiguos –quizás colecciones enteras– pero que hasta entonces no habían formado parte del código del Dt»⁶⁴. En consecuencia, estas ampliaciones deben atribuirse a la redacción dtr exílica y quizás postexílica, si se extendió hasta esa época la Hdtr. A esta tendencia, orientada hacia el cumplimiento de las normas y hacia la ampliación de las mismas, se refiere el estrato literario identificado por R. Smend con la denominación de «redactor nomístico» o legislador (DtrN).

Ante la exagerada radicalización del dogma de la retribución, que reafirma el poder y la eficiencia del cumplimiento de la Ley en sí mismos, y no en cuanto disposición del creyente frente al poder gratuito de Yahvé, surge un nuevo estrato literario que atenúa esa tendencia y que Lohfink identifica con el nombre de «revisor dtr» (DtrŪ).

Parecería extraño que especialmente el libro de los Reyes, por regla general leído como una historia bíblica en cuanto tal, resulte ser ahora, de acuerdo con lo anteriormente expuesto, una *profecía* y precisamente por las formas literarias que más caracterizan la profecía exílica y postexílica, a saber las del juicio de Yahvé.

Sin embargo, esto no es una novedad. El mismo M. Noth, en su ampliamente reconocida y por muchos aceptada hipótesis, entendió toda la Hdtr como un juicio de Yahvé definitivo contra la monarquía de Israel y Judá cuya sentencia condenatoria fue la catástrofe de Jerusalén del 587. Pero si se mantiene esta hipótesis, nos encontraríamos con algunas contradicciones o incoherencias, ya que el juicio único e inexorable de Yahvé no sería al mismo tiempo compatible con un juicio contra Judá, mitigado y abierto a la esperanza de salvación y a la posibilidad de una conversión que nos revelan los estratos identificados por Smend y Wolff y luego constados por otros exégetas.

Por tanto, hoy es inevitable admitir la hipótesis de la «doble redacción dtr», y esto nos induce a admitir que en la Hdtr están implicados dos juicios condenatorios: el primero contra Israel del dtr preexílico y el segundo contra Judá del redactor dtr exílico.

Sin embargo, todavía nos queda por aclarar el juicio contra Judá. Indudablemente, ese juicio fue interpretado y redactado sobre el modelo del juicio contra Israel. Pero no se lo encuentra en la profecía del libro de los Reyes, sino que, como ya lo vimos, también aparece en la profecía: en

la profecía preexílica, cuando fue releída en la época exílica; y en la profecía de tiempos del exilio, como la de Ezequiel, siempre bajo el impacto de la catástrofe de Jerusalén y como notificación del juicio condenatorio de Judá.

El juicio profético contra Israel fue el modelo del juicio contra Judá. Sin embargo, los dos juicios son interpretados de manera muy distinta. El juicio dtr de la época de Josías contra Israel es irreversible, patético, lleno de reflexiones teológicas que lo vuelven amenazante, como una premonición para los oyentes de Judá en el culto de Jerusalén. El juicio de Judá del dtr exílico, en cambio, procede de una manera más moderada, parca en sus reflexiones, sin consideraciones teológicas sobre los motivos del castigo. Está dirigido a los sobrevivientes de la catástrofe de la monarquía de Judá, pero en forma de exhortación y de llamada misericordiosa a la conversión, y con la esperanza de regreso a la tierra de Palestina.

NOTAS

1. Además de la información que ofrecen obras genéricas o Introducciones al AT, citamos algunos artículos que sobresalen por su análisis crítico y excelente comprensión del problema: H. Weippert, «Das deuteronomistische Geschichtswerk, Sein Ziel und Ende in der neuen Forschung», *Th R* 50 (1985) 213-249; N. Lohfink, «Deuteronomio y Pentateuco, Estado de la Investigación», (1991) en *Tradiciones del Pentateuco en la época del Exilio*, CB 97, Estella 1999, pp. 26-40; J. L. Sicre, «La investigación sobre la Historia deuteronomista desde Martin Noth a nuestros días», *EB* 54 (1996) 361-415; S. L. McKenzie, *Deuteronomistic History*, The Anchor Bible Dictionary, V. 2, 1992, pp. 160-168.

2. *Op. cit.*, p. 11.

3. *Op. cit.*, p. 14.

4. *Op. cit.*, p. 16.

5. *Op. cit.*, p. 14.

6. *Op. cit.*, p. 13.

7. *Op. cit.*, p. 109.

8. *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, AthAnt, 66, Zürich 1980.

9. *In Search of History. Historiographie in the Ancient World and the Origins of the Biblical History*, Yale 1983.

10. *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Oxford 1972, p. 7.

11. *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967, p. 113.

12. «La Teología Deuteronomista de la historia en los libros de los Reyes» (1947), en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, p. 188.

13. *Op. cit.*, p. 189.

14. «Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks» (1961), en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1964, pp. 320ss.

15. *Op. cit.*, pp. 321s.

16. *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, en Probleme biblischer Theologie*, G. Von Rad zum 70. Geburtstag, München 1971, pp. 507-509.

17. *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, FRLANT 108, Gotinga 1972.
18. *Op. cit.*, p. 229.
19. *Op. cit.*, p. 28.
20. «The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History», en *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, MA, 1973, pp. 279-281.
21. *Op. cit.*, p. 281.
22. *Op. cit.*, p. 283.
23. *Op. cit.*, p. 284.
24. *Op. cit.*, p. 287.
25. *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield 1981.
26. *Op. cit.*, p. 248.
27. *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redational Study of the Deuteronomistic History*, Londres 1983.
28. *Die Quellen des Königsbuches*, Halle (Saale) 1953.
29. TWAT, III, 953-985; Id., «Die Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks», (1981) en *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, II SBA 12, Stuttgart 1991, pp. 125-142.
30. «Die Bundesurkunde des Königs Josias», en *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, I SBA 8, 1990, pp. 146s.
31. *Deuteronomio y Pentateuco...*, p. 33.
32. *Kerygmata...*, p. 132.
33. *Kerygmata...*, p. 136.
34. *Deuteronomio y Pentateuco...*, p. 32.
35. Es muy ilustrativo el desenvolvimiento cronológico de esta coyuntura política en F. M. Cross y D. N. Freedman, *Josiah's Revolt against Assyria*, JNES 12 (1953) 56-58.
36. H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Gotinga 1986, p. 347.
37. A. Alt, «Judas Gaue unter Josias», en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels*, Band II, München 1953, pp. 284s.
38. N. Lohfink, «Hubo un movimiento Deuteronomista?», en *Tradiciones del Pentateuco en la época del Exilio*, CB 97, Estella 1999, p. 44.
39. *Deuteronomio y Pentateuco...*, p. 32.
40. *Kerygmata...*, pp. 137s.
41. *Op. cit.*, p. 138.
42. *Op. cit.*, p. 141.
43. *Deuteronomio y Pentateuco...*, p. 33.
44. *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks...*, pp. 321ss.
45. *Op. cit.*, p. 105.
46. Así opina Weippert, *op. cit.*, p. 229.
47. *Die Quellen des Königsbuches*, Halle (Saale) 1953, p. 38.
48. Opinión citada por H. Weippert, *op. cit.*, p. 236.
49. Sería no solo sorprendente sino inconcebible que el redactor dtr preexílico, para quien Josías es el personaje central de toda su historia, fuera el autor de esta fórmula tan lacónica, en la que ni siquiera se señala el lugar de la sepultura de Josías.
50. Esta es otra de las fuentes escritas que encuentra a su disposición el dtr (R1), según Jepsen y los denomina Anales de los Reyes de Israel y Judá, *op. cit.*, pp. 54-60.
51. R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1967, p. 55.
52. W. R. Harper, *Amos* (1905), A Critical and Exegetical Commentary, Edimburgo 1966, pp. XX-XIII; H. W. Wolff, *Dodekapropheten 1, Hosea*, Biblischer Kommentar, Altes Testament, Neukirche 1965, pp. XXVss; Id., *Dodekapropheten 2 Joel und Amos* Neukirchen 1969, p. 135; Id., *Dodekapropheten 4, Micha*, Neukirchen 1982, p. XXXVI; N. Lohfink, *Geschichte als Masstab bei Hosea*, Frankfurt 1989, p. 32; G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, Londres 1970, pp. 437 y 444.
53. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1970, pp. 92-98.
54. E. Würthwein, «Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede», *ZThK* 49 (1952) 14ss.
55. K. Koch, «Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten», en: *Probleme der biblischer Theologie: G. von Rad zum 70. Geburtstag*, München 1971, pp. 252-254.
56. *Op. cit.*, p. 54.
57. E. Würthwein, «Amos Studien», *ZAW* 62 (1949) 44-52; E. von Waldow, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden*, BZAW 83, pp. 25-42.
58. N. Lohfink, «¿Hubo un movimiento deuteronomista?», en *Tradiciones del Pentateuco en la época del Exilio*, CB 97, Estella, p. 57.
59. N. Lohfink, *Deuteronomio y Pentateuco*, p. 33.
60. Citado por N. Lohfink, *¿Hubo un movimiento deuteronomista?*, p. 57. Se refiere a R. Albertz, *Historia de la Religión de Israel en los tiempos del Antiguo Testamento, 1. De los comienzos hasta el final de la Monarquía*, Trotta, Madrid 1999, p. 372.
61. *¿Hubo un movimiento deuteronomista?*, p. 60.
62. *The Themes on the book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History*, p. 287.
63. *Op. cit.*, p. 288.
64. *Deuteronomio y Pentateuco*, p. 33.

Josué

Edesio Sánchez

INTRODUCCIÓN

Si nos preguntamos qué ideas o temas evoca la persona de Josué cuando se escucha o lee su nombre, obtendremos sin duda distintas respuestas. Una notable mayoría se acordará de la ciudad de Jericó y de la estruendosa caída de sus muros, debido sin duda a la popularidad de aquel relato en la catequesis y en la predicación de algunas iglesias cristianas. Otros pensarán en el guerrero que hizo detener el curso del sol y derrotó a sus enemigos en el día más largo de la historia. Otros, quizá una minoría, dirán que la historia de Josué es un tema obligado en las reuniones juveniles y presentarán a su protagonista como modelo del joven cristiano, que pone toda su confianza en Dios, estudia con esmero su Palabra y la practica con absoluta fidelidad.

Josué es sin duda todo eso, pero su nombre también está ligado a un hecho memorable, como el paso del Jordán, y a ciertos personajes famosos, como Rajab, la prostituta que escondió a los espías enviados a explorar la Tierra prometida, y el tristemente célebre Acán, que provocó por su codicia la derrota de los israelitas.

Si el lector está familiarizado con uno o varios de estos temas, entonces podemos decir que pisamos suelo firme. Josué ya no es «el gran desconocido». Sin embargo, no es suficiente el conocimiento de algunos textos aislados. Sin una visión de conjunto de todo el libro, esos fragmentos son como las piezas sueltas de un rompecabezas. Hace falta dar un paso más y construir el cuadro completo.

Hay, en efecto, una cierta similitud entre la lectura del libro de Josué y el proceso de armar un rompecabezas. Cada vez que se arma un rompecabezas, lo mejor es empezar por el marco. Una vez que los cuatro lados han sido correctamente ordenados, resulta fácil completar el resto. De manera semejante, para hacer una lectura provechosa y coherente del libro de Josué lo más oportuno es empezar por el mar-

co. De ahí la conveniencia de iniciar el estudio leyendo los caps. 1 y 23-24, ya que estos pasajes ayudarán a poner en perspectiva las otras partes del libro. También valdría la pena dedicar un tiempo a leer el texto de 21,43-45 y mantenerlo fresco en la memoria a medida que se lee el resto del libro, teniendo en cuenta el esquema que propongo a continuación.

El libro como un todo

El libro de Josué presenta un marco teológico que resume el mensaje total del libro. Este marco teológico está formado por los caps. 1 y 22-24. Estos capítulos, junto con algunos pasajes intercalados en el cuerpo del libro (por ejemplo, 12; 21,43-22,6; 23), exponen el punto de vista teológico del autor deuteronomista, que ha reunido un número considerable de textos tradicionales y ha redactado la historia de Israel tal como se narra en Deuteronomio, Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes.

En medio de ese marco teológico aparecen las dos secciones más importantes y extensas del libro: las de los caps. 2-12 y 13-21. La primera parte tiene como tema predominante la lucha por la conquista de la tierra; la segunda describe la división y repartición de la tierra.

La primera sección se subdivide de la siguiente manera: caps. 2-8, la conquista de varias ciudades; caps. 10-11, las campañas militares en las dos zonas importantes de Canaán: la del sur y la del norte. En el medio se encuentra un episodio «bisagra» (cap. 9), y al final (cap. 12) están las listas de reyes vencidos por los dos grandes líderes de Israel: Moisés (12,1-6) y Josué (12,7-24).

La segunda sección (caps. 13-21) se subdivide de la siguiente manera:

13,1-7, introducción a la sección;

13,8-33, división de la tierra al oriente del Jordán;

14-21, división de la tierra al occidente del Jordán;

- el territorio de Judá (14-15),
- el territorio de las tribus de José (16-17),
- el territorio de las tribus restantes (18-19),
- las ciudades de refugio y las destinadas a la tribu de Leví (20-21).

Dentro de este esquema, el libro presenta una variada colección de relatos de carácter cultural y etiológico, como asimismo listas de ciudades y de fronteras tribales. Presenta además algunos relatos que suelen denominarse «sagas» o «leyendas», y una serie de exhortaciones o porciones parenéticas propias del autor deuteronomista. También hay un breve trozo poético.

El libro de Josué presenta en su totalidad una fuerte tensión entre lo querido por Dios –es decir, el proyecto que sustenta el deuteronomista– y los logros y fallas del pueblo berítico (adjetivo derivado del hebreo *brít*, que suele traducirse por «alianza» o «pacto»).

En esa tensión está la clave para comprender las llamadas contradicciones del libro. La distancia entre el proyecto divino y lo efectivamente realizado por el pueblo se debe al incumplimiento por parte de Israel del elemento fundamental en la enseñanza teológica de Josué: la fidelidad a la Palabra de Dios, la fidelidad a su alianza. Tanto en la conquista total de la tierra como en la repartición de la misma, los momentos de fidelidad a la voluntad de Dios se alternan con otros momentos.

La relación entre discurso directo (palabras dichas por Yahvé y Josué) y discurso indirecto (la narración que coloca en contexto lo dicho por los protagonistas) es una de las claves importantes para reconocer la teología del libro: Yahvé y su vocero, Josué, presentan los requerimientos de la Ley; los relatos que involucran al pueblo en general muestran cómo se cumplieron o no a cabalidad tales requerimientos.

Por lo general, el libro indica que los tres protagonistas principales del libro –Yahvé, Josué y el pueblo– actuaron de acuerdo con las estipulaciones dictadas por Dios, a través de Moisés, presentes en el *Libro de la Ley de Moisés*. Por ello, la voz más fuerte que se escucha en Josué es la del cumplimiento de los principios teológicos básicos de Deuteronomio: un Dios, una Ley, un pueblo, una tierra. De allí que, al igual que en Deuteronomio, el concepto de totalidad sea importante en este libro. Al principio y al final del libro, Yahvé, Josué y el pueblo se unen para afirmar ese común compromiso de unidad.

En relación con lo anterior están los principales temas teológicos del libro: obediencia a la Palabra de Dios, don de la Tierra prometida a Israel y ejercicio del liderazgo. Todos ellos están íntimamente amarrados por el concepto unificador de la alianza: Yahvé cumple sus promesas porque el pueblo cumple su parte en el compromiso de alianza. Para que el pueblo cumpla su parte, hace falta que un líder viva

de acuerdo con la voluntad de Dios y merezca ser obedecido y emulado. Moisés ya había cumplido tales requisitos, y el liderazgo de Josué aparece como una fiel continuación de aquel gran modelo. Si el pueblo y su líder funcionan como un todo, entonces Dios cumple su promesa de entregar la tierra al pueblo de su elección.

En el libro de Josué, como en el Deuteronomio, la tierra es un tema vital, hasta tal punto que algunos la consideran verdadera protagonista de toda la narración. Yahvé la ha prometido a los antepasados del pueblo, la ha entregado al pueblo y hasta ha luchado para cumplir su promesa. El pueblo deberá conquistarla y ocuparla, y vivir en ella para siempre. Pero la permanencia en ella depende de la obediencia y la fidelidad a la Palabra de Dios: la Ley de la Alianza.

Tanto Josué como el Deuteronomio presentan el tema de la tierra como un regalo de Dios y no como una mercancía o una fuente de enriquecimiento. El hebreo no es dueño, sino mayordomo de la tierra. Ella forma parte indisoluble de la identidad del ser hebreo. Cuando el hebreo pierde la tierra, pierde también su identidad. Para el autor deuteronomista, la posesión de la tierra está íntimamente ligada a la observancia de las estipulaciones de la alianza. Cuando Israel quebrantó la alianza, perdió la tierra. Sin embargo, tanto Josué como el Deuteronomio presentan el tema de la tierra en estrecha vinculación con el de la gracia divina. El pueblo que recibe el don de la tierra tiene por representantes a extranjeros vulnerables, tales como Rajab y los gabaonitas; es decir, aquellos que no poseen nada. En Josué no son los poderosos, los reyes ni los gigantes los que reciben de Dios la tierra.

Es importante notar que a partir del cap. 13 la tierra se reparte por familias, sin tener en cuenta para nada la capacidad monetaria o la posición social, militar o política. Cada miembro del pueblo berítico recibe de Yahvé su porción de tierra, como patrimonio familiar inalienable.

Contextos históricos originales

Josué se presenta como un libro dirigido a una comunidad que se dispone a entrar en posesión de la Tierra prometida. Sin embargo, su audiencia original fueron las comunidades deuteronomistas, que leyeron o escucharon el mensaje del libro en por lo menos dos momentos históricos bien distintos: el primer momento fue el de la reforma del rey Josías; el segundo, el tiempo del exilio. Las partes del libro que muestran al pueblo y a su conductor en sintonía con los principios del Deuteronomio pertenecen probablemente a la primera redacción deuteronomista. Josué y Josías apa-

recen como figuras paralelas: ambos viven de acuerdo con la Ley de Moisés, es decir, con lo estipulado por el libro del Deuteronomio; ambos celebran la Pascua y consideran a los pobres y marginados como beneficiarios de la justicia y la gracia divinas (cf. Jr 22,15-16 para el caso de Josías).

Para esa primera audiencia, el libro de Josué propone el desafío de fidelidad a la alianza y a los principios establecidos en la Ley de Moisés, el abandono de otros dioses y la centralización del culto a Yahvé en un solo lugar de culto. Para esa comunidad, el tema de la tierra se presenta como algo que puede perderse; para mantenerla, el pueblo deberá emular la fidelidad de su líder, el rey Josías.

Para la comunidad del exilio, el mensaje de Josué cae como un balde de agua fría. El pueblo de Israel ha perdido la tierra y vive una experiencia comparable a la del pueblo que aún no la había poseído. A esa comunidad en crisis, el libro de Josué la desafía a unirse con un líder semejante a Josué y de Moisés. Al mismo tiempo, el libro redefine el concepto de pertenencia al pueblo de la alianza y enseñaba a reconocer quiénes eran considerados por Yahvé ciudadanos de su reino. El pueblo tenía que descubrir en Josué la impronta teológica del Deuteronomio, en especial, la fidelidad total a Yahvé como único Dios y la preocupación por la justicia social. Porque la lucha de Israel contra las naciones paganas no enfrentaba a dos fuerzas militares imperialistas, sino a dos grupos desiguales: por un lado estaba la nación que había sido esclavizada en Egipto y que había pasado incontables penurias en el desierto; por el otro, los «gigantes» que trataban de perpetuar una sociedad en la que unos pocos controlaban las tierras y el poder y unos muchos vivían en la desprotección de las campiñas rurales, como campesinos y asalariados.

Es probable que el lector experimente cierta extrañeza al ver que ni aquí ni en el resto de la exposición se dé importancia a los aspectos propiamente históricos y arqueológicos, que en una época no lejana suscitaban tantas discusiones y controversias entre los intérpretes del libro de Josué. En efecto, los estudios de historiografía y arqueología relacionados con Josué se muestran cada vez más cautelosos. Ni el material propiamente bíblico ni los aportes de la arqueología han sido capaces de ofrecer un cuadro claro y coherente del período histórico al que busca referirse el libro. Una lectura atenta de Josué y un estudio cuidadoso de los aportes de la arqueología pronto mostrarán que la información ofrecida en Josué se apega más a una intención teológico-parenética que al informe objetivo del historiador moderno.

Sin embargo, lo dicho en el párrafo anterior no niega que la mayoría de los relatos en Josué tengan una fundamentación histórica. La mis-

ma realidad concreta de Israel como nación establecida en Palestina impide afirmar lo contrario. Nadie niega el qué; el gran problema es explicar el cómo y el cuándo. Los estudios bíblicos contemporáneos tienden a inclinarse hacia principios del s. XIII a.C. como fecha de la ocupación de la Tierra prometida. En cuanto a la manera de cómo se llevó a cabo la ocupación, existen por lo menos unas tres o cuatro hipótesis: la conquista militar, rápida y violenta; la ocupación lenta y pacífica; la revolución campesina; la evolución de la nación a partir de un grupo de tribus hasta formar el reino de Israel.

De las cuatro hipótesis arriba enlistadas, la de la «revolución campesina» ha recibido, en las últimas décadas, un inusitado apoyo por parte de importantes nombres en el mundo de los estudios bíblicos tanto entre biblistas del Atlántico norte como del llamado Tercer Mundo. Quien escribe estas líneas también se une a esta lista, y considera que esta teoría es la más enriquecedora para una relectura de Josué y de la literatura deuteronomica desde y para América Latina.

En esta hipótesis, la llegada del grupo de esclavos liberados de la opresión egipcia produce un incentivo vital en las masas campesinas que vivían en aldeas supeditadas a las ciudades-estado diseminadas por el territorio cananeo. Cerca del 90% de la población de esa época vivía fuera de las ciudades amuralladas, y se dedicaban sobre todo al trabajo agrícola prácticamente esclavizados por los terratenientes que vivían en la protección de las ciudades amuralladas. A esa población campesina también se une una importante población formada por individuos que ejercían ciertas labores que los colocaban en una situación de marginación. Vivían «cerca» de los poderosos y ricos, pero no pertenecían a ellos: prostitutas, tala-barteros, carniceros, bufones y otros más.

Yahvé, Dios liberador de los esclavos procedentes de Egipto, a través de su profeta, Moisés, no solo fue la fuerza salvadora sino también la que invitó al pueblo liberado, por medio de una alianza en Sinaí, a vivir bajo un sistema donde la libertad, la igualdad y la justicia fueran sus pilares. En la teología bíblica ese sistema se conoce como el *mišpat* de Yahvé, y su *šédeq* es, ni más ni menos, emularlo en la tarea de liberar a todo individuo o pueblo que viva bajo todo tipo de opresión.

En contraposición tenemos el sistema «cananeo» ostentado por los poderes imperiales de las ciudades-estado. Ese sistema estaba amparado por la religión cananea tal como se practicaba en el norte de la Palestina y que queda reflejada en la gran cantidad de mitos y leyendas de Ugarit (Ras-Shamra). La sociedad y el gobierno reflejaban, «desde la eternidad y hasta la eternidad», el modelo de la «sociedad divina» que nada ni nadie debía trastornar.

En esta relectura, como ya se ha anotado anteriormente, Israel o el pueblo hebreo lucha por «desbaratar» el sistema opresor cananeo e intenta instaurar el *mišpat* de Yahvé. En las luchas de los hebreos contra las ciudades-estado la desigualdad de poder es tan grande, que en la mayoría de las guerras, si no en todas, solo la oportuna intervención «sobrenatural» de Yahvé logra la victoria a favor de su pueblo.

La lectura atenta de Josué pronto nos mostrará que el liderazgo de Josué no es el liderazgo militar; es el liderazgo de un director de banda o líder de un juego. Jericó cae no porque sus murallas se desplomaron abatidas por la fuerza de tanques de guerra, o se hicieron añicos por la fuerza de rocas lanzadas por enormes catapultas, sino por la algarabía de gargantas y trompetas que marcharon alrededor de la ciudad.

La violencia en el libro de Josué

Un hecho que llama poderosamente la atención al lector de Josué es la constante presencia de la guerra con su secuela de muertes y sus escenas de violencia. La guerra que libran los israelitas se hace en nombre de Dios. Él la inspira y ordena, ayuda a su pueblo en los combates, dirige las operaciones a través de un jefe carismático y determina la victoria o la derrota. A veces interviene a favor de su pueblo mediante catástrofes o fenómenos naturales que aniquilan a sus enemigos, y hasta hace que se detenga el sol para que Josué triunfe en la batalla.

Tal como se presenta en este libro (y en otros pasajes del AT), la guerra puede considerarse santa en la medida en que es promovida por Dios, que es quien ordena las matanzas y dispone del botín, como se advierte en la Ley promulgada por Moisés: *Cuando Yahvé tu Dios te introduzca en la tierra de la que vas a tomar posesión, él expulsará a siete naciones más numerosas y fuertes que tú: a los hititas, los guirgasitas, los amorreos, los cananeos, los perizitas, los jivitas y los jebuseos. Yahvé tu Dios los pondrá en tus manos, y tú los derrotarás. Entonces los entregarás al exterminio total: no hagas con ellos ningún pacto ni les tengas compasión* (Dt 7,1-3).

Ante las murallas de Jericó, Josué tiene una visión en la que un hombre con una espada en la mano se le presenta como el jefe del ejército de Yahvé (Jos 5,14), y es el mismo Dios quien le da las instrucciones precisas para conquistar la ciudad: durante siete días los guerreros de Israel debían marchar alrededor de ella, llevando a siete sacerdotes con siete trompetas delante del Arca de la alianza. Al séptimo día debían dar siete vueltas a la ciudad, y cuando sonaran las trompetas y se lan-

zara el grito de guerra, los muros se derrumbarían (6,2-5).

Estos textos y otros semejantes hacen pensar que la crueldad, el derramamiento de sangre, la destrucción sin límites y el saqueo han sido sacralizados, ya que es Dios mismo quien los inspira y a veces los realiza personalmente.

Para superar la dificultad que plantean estos relatos, conviene tener en cuenta varios aspectos. Ante todo, el libro de Josué no puede ser leído como un reportaje o una crónica rigurosamente histórica de lo que sucedió en Canaán a fines del segundo milenio a.C., cuando vio la luz por primera vez el pueblo de Israel. Además, la cuestión se aclara bastante si tenemos en cuenta las etapas por las que atravesó el libro hasta adquirir su forma actual y las circunstancias en que los relatos fueron fijados por escrito y propuestos al pueblo de Israel. Igualmente importante es recordar que todavía no se había llegado a la revelación evangélica y a la problemática moderna sobre la guerra, el militarismo y el uso de la violencia.

En lo que respecta a la formación del libro, una lectura atenta muestra que en los caps. 2-10 de Josué se encuentran tradiciones locales, que pertenecían originariamente a las tribus de la Palestina central, vinculadas a los santuarios de Guilgal y de Betel. En este contexto litúrgico se narraba y celebraba la gesta de Josué y se renovaba la alianza en torno a la cual se forjaba poco a poco la unidad de Israel. En esta etapa, Josué conducía, no a las «doce tribus de Israel», sino a «todo el pueblo», entidad no muy bien definida, que incluía simplemente a los guerreros de algunos clanes que habían salido de Egipto.

Lo que más se destaca en estos antiguos relatos no era el aspecto militar o guerrero, sino el aspecto cultural y litúrgico. Así, por ejemplo, el paso del Jordán con el Arca de la alianza al frente del pueblo (caps. 3-4) reproducía de algún modo el cruce del mar Rojo y representaba la solemne entrada procesional de todo Israel en la Tierra prometida. De manera semejante, la referencia a la circuncisión y a la celebración de la Pascua (cap. 5) acentuaba también los elementos litúrgicos.

Las antiguas tradiciones benjaminitas y efraimitas fueron luego incorporadas a la «Historia deuteronomista», cuya primera redacción se sitúa durante el reinado Josías, el rey reformador cuya empresa renovadora quedó lamentablemente frustrada al poco tiempo de iniciarse por la trágica muerte del joven monarca (cf. 2 Re 22,1-23,30). En esta etapa, la gesta heroica de Josué animaba y daba nuevo impulso a la reforma política y religiosa promovida por Josías. (Recuérdese que la llamada «escuela deuteronomista» estaba integrada por el grupo de «teólogos» e «historiadores» que están en el origen del Deuteronomio y de la tradición subsiguiente.)

Una característica importante de esta etapa redaccional es la atribución de la conquista a «todo Israel», es decir, a las doce tribus. La reiterada mención de las tribus de la Transjordania manifiesta la intención de afirmar la unidad del pueblo (concentrado en el reino de Judá, después de la caída de Samaría, la capital del reino de Israel), en una época en que la unidad se veía gravemente amenazada (Jos 1,12-16; 12,1-6; 13,8-32; 22,1-6).

Al mismo tiempo, el redactor deuteronomista insiste en la necesidad de mantener una absoluta e incondicional fidelidad a Yahvé, el Dios de Israel, y en el peligro que representa la presencia de naciones extranjeras en el territorio asignado al pueblo de Dios. Estas naciones adoran a dioses falsos, y el contacto con ellas expone a los israelitas a la tentación de la idolatría. De ahí las reiteradas alusiones a la práctica del «anatema» (*jérem*), es decir, a la obligación de consagrar al exterminio total a los pueblos desposeídos de sus territorios, junto con sus familias y sus bienes. Esta insistencia en el exterminio de los antiguos pobladores de Canaán es el aspecto que resulta más chocante en el libro de Josué. ¿Es posible que el pueblo de Dios haya nacido en medio de tantas masacres? Pero aquí es preciso tener en cuenta que se trata de una medida más teórica que real. De hecho, el *jérem* fue incorporado a los relatos mucho tiempo después de sucedidos los acontecimientos, cuando la experiencia había demostrado que los israelitas no siempre habían resistido a la tentación de caer en el culto idolátrico practicado por los pueblos vecinos.

En una etapa posterior, el libro fue sometido a una nueva redacción. La gesta de Josué fue releída con nuevos ojos, y los episodios de la época heroica sirvieron de modelo y de ejemplo para el pueblo del exilio y del postexilio, que se disponía a volver a tomar posesión de la Tierra prometida, después de la dura experiencia del destierro. En la redacción final del libro algunos descubren una cierta influencia de la tradición sacerdotal, particularmente notoria donde aparecen el sacerdote Eleazar o su hijo Pinjá (cf. 14,1; 19,51; 21,1).

En lo que respecta al mensaje contenido en el libro de Josué, es importante destacar la «intención» que llevó al redactor deuteronomista a reelaborar las antiguas traiciones benjaminitas y efraimitas. Su verdadera intención no fue hacer una obra histórica sino una obra teológica. Apoyándose en aquellas tradiciones, presentó un paradigma del pueblo de Israel obediente a Yahvé. Al comienzo del libro, Josué invita al pueblo a prestar absoluta obediencia al Libro de la Ley, y el pueblo responde a su llamado. Así se inicia la conquista de la Tierra prometida, no como una obra de Israel, sino como una obra de Yahvé. No es Israel quien gana las batallas con la fuerza de las armas, si-

no que Yahvé derriba los muros de Jericó y lucha desde el cielo contra los enemigos de su pueblo (cf. 10,11). Pero apenas el pueblo desobedece, los adversarios se abaten sobre él y le infligen una dura derrota (cf. Jos 7). La tierra es un don de Yahvé. Si Israel es fiel, tendrá esa tierra como herencia y nadie podrá resistir delante de él; en cambio, si abandona el camino que le ha trazado Yahvé, él lo abandonará a su propia suerte: entonces los pueblos paganos serán para él una red, un lazo, un látigo sobre su costado y agujones en sus ojos, hasta que por fin [los israelitas] desaparecerán de esta hermosa tierra que les dio Yahvé, su Dios (23,13).

Este mensaje era particularmente adaptado para reavivar la fe, el entusiasmo y la esperanza de un pueblo que había sido despojado de su tierra y se encontraba en el exilio. El libro de Josué, en efecto, recibió su redacción definitiva en el s. VI a.C., durante el destierro de los israelitas en Babilonia o poco después. Al pueblo que vivía dolorosamente su deportación o se disponía a ocupar de nuevo la Tierra prometida, el libro de Josué trata de mostrarle la obra que Yahvé, el Dios de Israel, había realizado a favor de él al comienzo de su historia. Y le anuncia, sobre todo, que esa obra divina puede empezar de nuevo si el pueblo se vuelve de corazón a Dios y se decide de veras a cumplir su voluntad.

Esto es lo que se pone de manifiesto de un modo particularmente claro en el llamado «testamento de Josué» (cap. 23):

Ustedes han visto cómo trató Yahvé, su Dios, a todos los pueblos a causa de ustedes, porque era Yahvé, su Dios, el que combatía por ustedes (v. 3).

Por eso, sean cada vez más constantes en observar y en cumplir todo lo que está escrito en el libro de la Ley de Moisés (v. 6).

Por eso, pongan sumo cuidado en amar a Yahvé, su Dios... (v. 11).

Si quebrantan la alianza de Yahvé, su Dios, la que él les impuso, y van a servir a otros dioses y a postrarse delante de ellos, la ira de Yahvé arderá contra ustedes y desaparecerán muy pronto de la hermosa tierra que él les dio (v. 16).

La historia de Israel, que culminó en el destierro, ha dicho todo lo que tenía que decir. Ahora le toca al pueblo aprender la lección y actuar en consecuencia. El resto lo hará Yahvé, el Dios de Israel, que no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva (Ez 18,23).

Intertextualidad canónica

Josué se presenta como una obra que pertenece a dos momentos o espacios del canon veterotestamentario. Por un lado, parece ocupar un lugar indiscutible entre la primera parte de la Biblia conocida como Pentateuco o Ley de Moi-

sés. Porque Josué ofrece un contenido que completa el cuadro iniciado en Génesis: la promesa de la tierra (Génesis), los obstáculos para poseer la tierra (la hambruna narrada en Génesis, la opresión en Egipto narrada en Éxodo), el éxodo (narrado en Éxodo), la peregrinación por el desierto y la alianza (narradas en Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), la entrada y posesión de la Tierra prometida (Josué). En esta perspectiva el Pentateuco es realmente un Hexateuco. Josué, de acuerdo con esta idea –esbozada especialmente por Gerhard von Rad–, cierra una unidad temática compuesta por seis libros.

Por otro lado, Josué ocupa su lugar dentro de lo que desde Martin Noth se ha llamado la Historia deuteronomista. Una obra monumental compuesta por los libros de Deuteronomio, Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, y 1 y 2 Reyes. Por su posición inmediatamente después de Deuteronomio, Josué es una obra clave que pretende mostrar cómo la teoría –presente en Deuteronomio– se hace realidad. Josué, mirado globalmente, es un canto a la obediencia total a Yahvé y una afirmación concreta de los principios teológicos del Deuteronomio. Así, trata de mostrar un fuerte contraste con el libro de Jueces, relato que muestra de manera contundente un momento de la historia de Israel en el que paso a paso se quebrantó la alianza y se desmembraron cada uno de los fundamentos teológicos del Deuteronomio. Con Josué, la enseñanza del AT tiene un documento que muestra la posibilidad de vivir de acuerdo con la voluntad de Dios, a pesar de las imperfecciones humanas que el mismo libro reconoce.

Finalmente, Josué se enlaza con la enseñanza del NT al ofrecernos en Josué a un tipo de Jesucristo. No solo en el nombre, sino también en la vida y acción, Josué y Jesús ofrecen ejemplos paralelos. Josué, el «Salvador», es como Jesús liberador y vocero de la voluntad de Dios. En esto, ambos recuerdan la figura del gran Moisés. Josué, como precursor de Josías, refleja la imagen real que también tuvo Jesús. Porque Josías fue el rey que, al levantar el estandarte de Josué, proyectó como ningún otro la imagen del rey ideal: David. Josué y Jesús son los responsables de llevar al pueblo de Dios a su «reposo» en la Tierra de la promesa.

COMENTARIO

1,1-18 Marco teológico. Este capítulo sirve de introducción a todo el libro. Junto con los caps. 22-24, forma un marco que resume el mensaje teológico de todo el libro y de cada sección en particular.

La estructura del capítulo está constituida por tres discursos directos: a) vv. 2-9: órdenes de Yahvé a Josué y definición de su vocación

como líder; b) vv. 11-15: órdenes de Josué al pueblo y definición de su tarea; c) vv. 16-18: respuesta del pueblo prometiendo someterse a la autoridad de Josué. En la totalidad del capítulo encontramos un triple compromiso que llevará a feliz término la tarea de poseer la tierra: compromiso de Dios, de Josué y del pueblo.

En este capítulo, especialmente en los vv. 2-9, se presentan los elementos que sirven de base para la división del libro: la ocupación de la tierra al occidente del Jordán (vv. 3-5 corresponde a los caps. 2-12) y la repartición de la tierra (vv. 6-9, a los caps. 13-21). El tema de la fidelidad a Yahvé y a su palabra (vv. 7-8) corresponde especialmente a los últimos tres capítulos del libro (22-24).

Jos 1 está impregnado de los principios teológicos del Deuteronomio. En él se pone de relieve, sobre todo, la necesidad impostergable de que tanto el líder sucesor de Moisés como el pueblo vivan y actúen de acuerdo con las directivas de la Palabra de Dios, el *Libro de la Ley de Moisés* (6,24; 10,12-13; 28,1-2; 29,9; 31,12-13; cf. Sal 1,2; 119,165; Esd 7,10). Según todos estos pasajes, la fidelidad a la Palabra de Dios va acompañada de éxito y prosperidad, una recompensa que para el Deuteronomio es la obtención de la Tierra prometida y la permanencia en ella. En cambio, los pasajes deuteronomícos que hablan del fin de los dos reinos señalan la otra cara de la moneda: desobedecer a la palabra divina equivale a perder la tierra, el exilio y la muerte (2 Re 17,14-23; 18,11-12; 21,8-15).

La importancia de la *tierra* se manifiesta por la frecuencia con que aparecen esa palabra y otras que le están asociadas, por los verbos que la acompañan y por la relación de Dios como dador y de Israel como receptor. El verbo *dar* aparece prácticamente cada vez que se menciona la palabra *tierra*, y en todos los casos, menos dos, Dios es sujeto de la acción, es decir, el donante que entrega la tierra al pueblo. Así el libro de Josué empieza a comunicar su enseñanza teológica: la posesión de la tierra depende de Dios; él toma la iniciativa, la entrega al pueblo como un don y en ese don se revela la fidelidad de Dios a su palabra: *...como juré a sus padres que se la daría a ellos* (v. 6). Los vv. 3-5 son un claro eco de Dt 11,24-25, estableciendo así una relación de promesa y cumplimiento entre el Deuteronomio y Josué.

El Deuteronomio y la literatura escrita bajo su influencia han unido indisolublemente la dádiva divina de la tierra con la obediencia a Dios y a su Palabra. Lo que se requiere del pueblo para poseer la tierra y vivir en ella es ser fieles al *Libro de la Ley de Moisés* y cumplir sus prescripciones. Esta obligación compete por igual al pueblo y a su jefe; ambos son elementos clave de la alianza entre Yahvé e Israel. Por eso, la Historia deuteronomista se presen-

ta en forma condicional (cf. Dt 30,20). Su llegada a feliz término depende del cumplimiento de las promesas divinas y de la obediencia y fidelidad del pueblo.

El tema del liderazgo se une aquí con los de la Palabra divina y de la posesión de la tierra. De acuerdo con Jos 1, la fidelidad del pueblo y la posibilidad de ocupar la tierra y de permanecer en ella dependen de la calidad moral de su líder. Este debe tener siempre presente a Dios, ser *fuerte y valiente* (vv. 6.7.9.18; cf. Dt 1,38; 3,28; 31,7-8) y poner en práctica el *Libro de la Ley de Moisés* (vv. 7-8). El pueblo cumple la ordenanza divina a través de la palabra del líder: *Nosotros haremos todas las cosas que nos has mandado* (v. 16).

En este capítulo, claramente deuteronomista, el liderazgo se define según el modelo de Moisés, el *siervo de Yahvé* (*'ebed Yahvé*, 8,31.33; 11,12.15; 16,6; 13,8; 14,7; 18,7; 22,2.4.5). Con este título se lo designa en Jos 1 y en el resto del libro, mientras que Josué es llamado *servidor* (*mesharet*) de Moisés (Jos 1,1), y solo en 24,29, ya al final del libro, recibe también él el título de *'ebed Yahvé*.

El liderazgo de Josué sigue el camino trazado por Moisés. Del mismo modo que Yahvé estuvo con Moisés (vv. 5,17; cf. Éx 3,12; Jos 3,7), así lo estará con Josué (vv. 5.9.17; cf. 6,27). El pueblo obedecerá a Josué así como obedeció a Moisés. Lo mismo que Moisés (vv. 14-15; 13,8; 14,3), Josué repartirá la tierra entre las tribus del pueblo (v. 6; 13,6-7). También como Moisés, Josué guiará al pueblo a través de una masa de aguas (v. 2).

Las palabras *todo, todos, toda todas* (heb. *kol*), de uso común en el Deuteronomio y en la literatura deuteronomista, reflejan el aspecto teológico de *totalidad y unidad*. Se habla de *todo el pueblo* (vv. 2,14), de *toda la tierra* (v. 4), de *toda la ley* (vv. 7,8; vv. 16-18), del éxito *total* en *toda* empresa (vv. 5.7.8).

Los vv. 1-9 tienen un fuerte sabor sapiencial y reflejan una estructura literaria propia de los textos deuteronomísticos sobre el envío para el cumplimiento de una misión: a) exhortación al valor y a la firmeza, b) descripción de la tarea, c) promesa de la presencia divina.

Los vv. 5-9 reflejan la enseñanza de Dt 17,18-20, donde se habla de la obligación que tiene el rey de obedecer la Ley de Moisés (cf. 1 Re 2,2-4; 9,1-9). Así se inicia una serie de sugerencias que presentan a Josué como figura real, figura que según algunos intérpretes se concretiza más claramente en la persona del rey Josías (compárense, como ejemplo, Jos 8,30-35 con 2 Re 23,1-3; Jos 1,7 con 2 Re 22,2; Jos 5,10-12 con 2 Re 23,21-23). De ahí que se pueda afirmar que la primera gran edición deuteronomista de Jos se llevó a cabo durante el reinado de Josías (640-609 a.C.).

Los vv. 3-4 se refieren a la extensión y a los límites de la Tierra prometida. Tanto aquí co-

mo en otras partes del libro los límites y las fronteras responden a una perspectiva teológica y pastoral más que a asuntos geográficos históricamente comprobables. Es casi seguro que estos los límites geográficos son una construcción artificial que no corresponde al territorio conquistado en tiempos de Josué.

El carácter deuteronomista de Jos 1 se nota asimismo por las citas del Deuteronomio que se reconocen en él: vv. 3-5a = Dt 11,24-25; v. 4 = Dt 1,7; v. 5a = Dt 7,24; vv. 5b.6.9 = Dt 31,6-8.23; vv. 7-9 = Dt 17,14-20.

2-12 La lucha por la tierra. En la primera parte de esta sección se narra la conquista de varias ciudades (caps. 2-8); en la segunda (caps. 10-11), las campañas militares en las dos zonas importantes de Canaán: la del sur y la del norte. En el medio hay un episodio «bisagra» (cap. 9), y al final (cap. 12) se dan las listas de reyes vencidos por los dos importantes líderes de Israel: Moisés (12,1-6) y Josué (12,7-24).

En 2-12 el sujeto de la acción es predominantemente Yahvé: él obtiene y da la victoria. En los caps. 13-22, el sujeto más prominente será Josué.

2,1-24 Rajab, una extranjera modelo de pertenencia al pueblo de Dios. Esta sección relata la intervención (Jos 6,17-25) de una mujer moralmente reprochable y socialmente marginada, que con su valentía y su fe se asegura la salvación y la de su familia. De este modo se convierte en heroína de la fe y en testimonio eterno de salvación, como lo atestiguan la genealogía de Jesús (Mt 1,5) y otros pasajes del NT (Heb 11,31; Sant 2,25).

Varios elementos son dignos de consideración en este relato. En primer lugar, es sorprendente que la sección narrativa de Josué (caps. 2-12) empiece con la historia de Rajab, una *mujer, extranjera y al margen de la sociedad y de la ley* (sin duda la Samaritana del AT, Jn 4,5-42). Sin embargo, su actitud y su posterior integración en el pueblo de Dios (Jos 6,22-25) nos muestran que la pertenencia al pueblo de Dios no se establece a partir de premisas raciales, étnicas o consanguíneas. Por lo tanto, el «choque» entre Israel y Canaán, según el relato de Josué, no es el enfrentamiento de dos etnias o razas antagónicas. Es más bien la lucha de un grupo de esclavos liberados de la opresión, que van en busca de un territorio donde constituir una sociedad nueva, libre de toda discriminación o desigualdad. Este objetivo se manifiesta de manera paradigmática en la historia de Rajab, ya que las prostitutas formaban un grupo ocupacional marginado, cuyos servicios eran altamente apreciados, pero que llevaban sobre sí un estigma de chivo expiatorio debido al carácter degradante de su trabajo y a los tabúes y convenciones sociales. Por eso trabajaban en condiciones de pobreza y marginalidad, y hasta se podría pensar que

Rajab se vio obligada a practicar la prostitución para proveer alimento y abrigo a su familia, como acontece hoy en día en América Latina y en el mundo entero.

En segundo lugar, podemos decir que la inclusión de «los de fuera» en el seno del pueblo de la alianza tiene que ver, ante todo, con los marginados por los hombres pero privilegiados de Dios. A pesar del particularismo tan acentuado en la tradición deuteronomista, la historia de Rajab muestra que existía en Israel una preocupación misionera y que esa preocupación tenía como primeros destinatarios a los que habían tenido, como el mismo Israel, experiencias de esclavitud, vulnerabilidad y pobreza. Rajab y su familia encuentran abiertas de par en par las puertas del reino porque su situación de desamparo la llevó a confiar en los emisarios de Josué, que tal vez podrían ofrecerle la posibilidad de una vida más digna.

Pero la acción y la declaración de Rajab no responden solamente al hecho de pertenecer a un grupo social no identificado con los poderosos de Jericó. El texto indica claramente que ella reconoció a Yahvé como su Dios (Jos 2,11-13), y su confianza en Yahvé –nacida de su situación de vulnerabilidad– la salvó de la muerte.

En este contexto es interesante considerar la estructura concéntrica de Jos 2,9-11. En los círculos externos aparecen dos confesiones de Rajab (v. 9: *Sé que Yahvé les ha dado a ustedes esta tierra*; v. 11: *Yahvé... es Dios de los cielos y de la tierra*). En los círculos intermedios se habla del desmayo de los moradores o «gobernantes» de la ciudad. En el círculo central aparece la declaración del éxodo: *Yahvé hizo secar las aguas del mar Rojo... cuando ustedes salieron de Egipto*. Así las confesiones de fe de Rajab aparecen relacionadas con la fe en el Dios del éxodo. La acción contra Jericó se presenta como un éxodo, a la manera de la liberación de Israel de Egipto, y la salvación de Rajab y de su familia se interpreta como una participación en aquella liberación.

A fuerza de la fe en Yahvé, Rajab –como la samaritana de Jn 4 y la sirofenicia de Mt 15– se ganó un lugar en el pueblo berítico y llegó a ser antepasada del Mesías y a ocupar un lugar entre los héroes de la fe en Heb 11,31 y Sant 2,25.

Este relato muestra asimismo que la historia de la salvación tiene «desvíos» que enseñan al pueblo de Dios a mantenerse abierto a las sorpresas divinas. Muchos de «los de fuera» pueden ser instrumentos clave en la realización del proyecto salvífico de Dios.

3,1-5,15 Juegos litúrgicos, no juegos de guerra. Estos tres capítulos presentan un conjunto narrativo de alto contenido litúrgico. En el cap. 3 abundan la palabra *sacerdotes* y la expresión *arca de la alianza*; en el 4 se repite constantemente la palabra *pedras* y se cita por primera vez en el libro a *Gilgal*, primer centro religioso importante de Israel donde las pie-

dras servirían como monumento para la memoria histórica del pueblo –aquí también se celebraría la circuncisión (5,2-9) y la Pascua (5,10-12)–. En ambos capítulos (3-4) llama la atención la notable interacción entre las acciones de *pasar*, *atravesar* y *estar firmes* y *quietos en un lugar*: la inmovilidad y firmeza de los sacerdotes y del Arca de la Alianza asegura la movilidad y el cruce del río por parte del pueblo. Incluso la fecha en que se produce el cruce del Jordán acentúa el fuerte sabor litúrgico de esta unidad (4,19; cf. Éx 12,3). El cap. 5 describe en tres movimientos las acciones litúrgicas de la *circuncisión*, la *Pascua* y la *consagración de Josué*.

Todos estos capítulos, puestos antes de la conquista de Jericó (Jos 6) y de Ay (Jos 8), ponen bien de relieve una contundente afirmación teológica: las guerras son de Yahvé, son suyas las victorias y a él pertenece el botín de guerra.

Los caps. 3 y 4 constituyen una unidad teológico-literaria. Ambos mezclan discursos y narraciones cuyo tema central es el paso a través del Jordán y las acciones litúrgicas relacionadas con ese cruce. En los textos de ambos capítulos se habla de actos que parecen fuera de contexto (p. ej. 3,12) o que se repiten, duplicando acciones ya realizadas previamente (p. ej. 3,17 = 4,10-11).

Las acciones y elementos litúrgicos aquí presentes forman parte del vocabulario de la guerra santa (cf. Dt 20,1-20; 23,9-14; 1 Sm 21,4-6). Quizá esto explique por qué aparecen *los oficiales* (*hashoterim*) dando órdenes en 3,2-5 (cf. Dt 20,5).

En la mezcla de discursos y acciones se nota la relación que hay entre orden y obediencia. El hablante, normalmente quien ejerce autoridad, da la orden y el subalterno la obedece. En esta interacción resalta claramente la autoridad suprema de Yahvé: de él parten las órdenes principales; él promete hacer de Josué una gran figura en medio de Israel y cumple su promesa (3,7; 4,14). Yahvé es también el agente principal en el cruce del Jordán (4,23; 5,1), en el desalojo de las naciones enemigas y en la toma de posesión de la tierra (3,11-13). Él se merece la admiración de las naciones de la tierra y la honra de su pueblo (4,24).

La relación entre orden y obediencia se da también en el movimiento que va de Yahvé a Josué y de Josué al pueblo: Dios da órdenes a Josué, y este las cumple (3,8-9; 4,1-4; 4,10; 4,15-17); Josué ordena a los sacerdotes que tomen el Arca y pasen delante del pueblo, y ellos obedecen (3,6); Josué da la orden al pueblo, y estos la cumplen (3,11-17; 4,5-8; 4,17-18).

El relato del cruce del Jordán se describe como un gran acto litúrgico que dramatiza y rememora la gran hazaña del éxodo. Así como la salida de Egipto y el cruce del mar Rojo fueron acompañados de *grandes maravillas* (Éx

3,20; 34,10), de igual modo sucede aquí en Josué (3,5). Así como Yahvé abrió las aguas y secó el fondo del mar Rojo, así también lo hizo con el Jordán (Jos 4,23).

Como el Deuteronomio (6,20-25), Jos 4,6-7.21-24 hablan del compromiso pedagógico de la generación presente con las generaciones futuras. La presencia salvadora de Yahvé y sus acciones salvíficas quedan grabadas en la memoria histórica del pueblo, y es deber de cada generación hacer partícipe de las hazañas divinas a la generación siguiente. El relato de estas acciones divinas mantiene vivo su recuerdo a través del tiempo, y así el hogar se convierte, lo mismo que en el Deuteronomio (6,4-9), en el *locus* de algo clave y esencial en la vida del pueblo. Mientras que en Deuteronomio el hogar es el centro desde donde se imparte la enseñanza fundamental de la fe bíblica (el *shemá* o «Escucha Israel»), en Josué el hogar es el *locus* de la primera liturgia y el primer foco religioso de la Tierra prometida.

Jos 5,1-9 forma una unidad que empieza y termina con discurso directo: Yahvé es el sujeto y Josué, el receptor. La presencia constante de la palabra *circuncidar* y sus variantes indica que este es el tema central. El tema de la circuncisión se presenta aquí relacionado con la esclavitud egipcia –llamada aquí *el oprobio de Egipto* (v. 9)– y con el éxodo. El pasaje nos habla de una generación para quien el éxodo no se ha realizado totalmente. De acuerdo con ese texto, *el oprobio* (situación social) se quita, no con la guerra, sino con un rito de alianza –llama la atención la relación semántica entre los dos nombres de lugares que se citan aquí: *Aralot* («quitar prepucios») y *Gilgal* («quitar» o «hacer rodar» el oprobio)–. No es otra acción de disrupción social sino un acto de obediencia a Dios. Completar el éxodo consiste en hacerse miembro de la alianza: esta nueva generación llega a ser descendiente de Abraham, heredera de la promesa (Gn 17) y experimenta personalmente el éxodo total. En relación con esto, es interesante considerar el uso de la palabra hebrea *goi* («gente», v. 8). El paso de «gentil» (*goi*) a «pueblo» (*‘am*) es este doble acto que conjuga alianza y éxodo.

Jos 5,10-12 continúa centrando la acción en el contexto litúrgico, pero esta vez en relación con la boca: la acción de comer. Dos veces aparece la palabra *Pascua*, dos veces la palabra *maná*, y tres veces la expresión *comieron del fruto de la tierra*. Con esta doble acción de comer la Pascua y dejar de comer el maná, se da por concluido el período del éxodo. El éxodo empieza y termina con la celebración de la Pascua; el peregrinaje por el desierto empieza con el maná y termina con el maná. Junto con esta finalización se da también un comienzo: el pueblo empieza a alimentarse de los frutos de la tierra de Canaán, y se inicia la vida en la Tierra prometida conjugando la doble activi-

dad: la pastoril y la agraria. En este acto litúrgico de comer la Pascua y los nuevos frutos se efectúa también un acto de alianza.

Jos 5,13-15 vuelve a presentarnos un acto cultural que, como en el caso de Isaías 6, asocia la adoración y la vocación. Antes de dedicarse de lleno a su tarea, Josué, lo mismo que Moisés, se encuentra ante la presencia santa de Dios y recibe de él su vocación. El discurso directo de 5,15 puede continuarse casi sin ruptura en 6,2-5. Al unir estos dos textos, la vocación de Josué presenta un claro paralelismo con la de Moisés (Éx 3,1-15): al igual que Moisés, Josué *vio* (v. 13), dialogó y cuestionó (vv. 13-14), estuvo envuelto en un contexto de culto y santidad (v. 14) y Josué escuchó claramente la definición de su tarea (6,2-5).

6,1-27 La conquista, una gran liturgia. El triunfo de Jericó como resultado de una impresionante acción litúrgica nos hace ver la metodología divina que hace realidad su proyecto salvífico por medios sorprendentes y aun desconcertantes. Con el modelo de Rajab (Jos 2), la caída de Jericó y la integración de los gabaonitas al pueblo de Dios (Jos 9), se nos hacen patentes las paradojas de un Dios que hace de un burro un profeta (Nm 22,27-34), de una samaritana una teóloga y misionera (Jn 4), del rico publicano Zaqueo un fiel hijo de Abraham (Lc 19,1-10), y de los niños y los pobres miembros privilegiados del reino de Dios (Mc 10,14; Lc 6,20). Ahora Yahvé dice: *Yo entregaré en tu mano a Jericó, su rey y sus guerreros* (v. 2), y al pueblo y su líder no le queda otra alternativa que obedecer y seguir paso a paso la estrategia establecida por Yahvé.

Según 6,1, Jericó era una ciudad *cerrada, bien cerrada*, lo cual indica que se trataba de una de las ciudades-estado de Canaán, en cuyo interior amurallado vivían la familia real, los ricos y poderosos terratenientes y los miembros de las castas sacerdotales y militares. Los pobres vivían sobre los muros o en las afueras de la ciudad. El ataque, por lo tanto, se dirigía contra un grupo social claramente definido, contrario al espíritu del éxodo y de la alianza yahvista.

En aquel ambiente litúrgico adquiere especial relieve el aspecto acústico: *toques de cuerno de carnero, sonido de trompetas, gritos atronadores* son palabras que se repiten constantemente en el capítulo. El número siete (símbolo de plenitud) aparece una y otra vez, relacionado con el número de los sacerdotes, de las trompetas, de las idas y vueltas. Este simbolismo acentúa todavía más el carácter religioso y litúrgico del evento. Yahvé es la figura que resalta: él es el sujeto del primer discurso directo; él promete entregar Jericó (vv. 2.16); él da la orden de *subir e ir derecho hacia delante* (v. 5); para él es el botín de guerra (vv. 17-19,24); él cumplió su promesa de estar con Josué y de hacerlo famoso (v. 27; cf. 1,5.9; 3,7).

Tal como sucede en Jos 1, aquí también se da una secuencia de autoridad: Yahvé ordena y Josué obedece; Josué ordena y el pueblo obedece. Los vv. 5 y 20 muestran cómo a una orden concreta le corresponde una obediencia concreta: *subirá el pueblo, cada uno derecho hacia delante... el pueblo subió... cada uno derecho hacia delante.*

Finalmente, en este capítulo se cumple la promesa hecha a Rajab (2,12-20). Como ella había cumplido su parte, Josué y su gente cumplieron la promesa de salvarla junto con su familia (el *jésed* al que apeló Rajab en 2,12.14). De todo Jericó, no se salvan ni el rey ni los representantes del poder y las riquezas, sino solamente una prostituta y su familia. Así se manifiesta una vez más la proyección misionera de la Biblia: una extranjera, prostituta, se convierte en el *locus* de la salvación divina.

7,1-8,29 La conquista de Ay, prueba de obediencia y fidelidad. Esta sección está compuesta por seis unidades (7,1-5; 7,6-9; 7,10-15; 7,16-26; 8,1-9; 8,10-29). Toda ella muestra que el triunfo no lo obtiene el «mús-culo» guerrero, sino la obediencia a Dios. Y viceversa: la derrota es fruto de la desobediencia.

El cap. 7 empieza afirmando que por el pecado de Acán *se encendió la ira de Yahvé contra los hijos de Israel*, y termina en el v. 26 con la afirmación siguiente: *se volvió Yahvé del fuego de su ira*, de manera que la doble mención de la ira constituye una especie de marco. Pero la sección completa se extiende hasta Jos 8,29, y en 7,26 se encuentra la frase que en 8,29 cerrará toda la sección: *hasta este día*.

Israel deberá conquistar la ciudad de Ay (cuyo nombre significa «ruina», «escombros»; cf. Jr 26,18; Miq 1,6; 3,12; Sal 79,1) como lo hizo con Jericó: sin contratiempos. Pero el relato muestra asimismo que, sin Dios, el pueblo no puede derrotar ni siquiera a «La Ruina». En esto radica la ironía de la presente historia.

7,1-5 La infidelidad lleva a la derrota. La acción de Acán acentúa el hecho ya señalado más de una vez: en la «conquista» de la tierra, Yahvé es el protagonista principal.

El v. 1, con un vocabulario claramente exílico y postexílico, sitúa todo el relato en su verdadero contexto semántico. La incapacidad de Israel para conquistar la tierra se debe a su *infidelidad* (*ma'al*). La derrota no la provocan realmente los habitantes de Ay, sino la *ira de Yahvé*. Pero los versículos siguientes mostrarán también que el fracaso no se debió solamente al pecado de Acán, sino también a la mala estrategia y autosuficiencia de Israel, que insistía en hacer las cosas a su manera.

Ciertos paralelos con Josué 6 manifiestan la ironía presente en este relato. Josué envía espías para reconocer la tierra, y estos regresan con el plan de ataque. Aparece el tema del *desmayo* entre la gente, pero ahora no se trata de los habitantes de la ciudad enemiga, sino de

Israel. A diferencia de la historia de Jos 6, en Jos 7,1-5 no se menciona la orden de Yahvé (cf. 9,14). Los aparentes paralelos muestran en realidad una reversión de la historia de Josué 6. Nótese que en todo el cap. 7 no se alude a la promesa divina de dar la tierra a Israel.

7,6-9 Lamento de Josué: ¿Por qué nos has hecho esto? El lamento de Josué se convierte en una queja y un reproche a Yahvé. ¿Para qué completar el éxodo si tú no estás con nosotros? Las palabras del v. 8 indican que aquí se ha anulado la promesa divina de 1,5.9; 3,7.

También se aduce como argumento de la queja-lamento la referencia a la fama, tanto la de Yahvé como la del pueblo. Las palabras de Josué asocian el buen nombre de Yahvé con la fama de Israel: *cortarán nuestro nombre de la tierra; ¿qué harás tú por tu gran nombre?* (v. 9). Una ideología similar se refleja en Dt 3,24. En relación con el tema de la fama, en este contexto aparece con frecuencia el verbo *oír* (Jos 2,10; 5,1; 9,1).

Aquí se percibe el reflejo de Dt 9,11-29, uno de los pasajes que narran la intercesión de Moisés en favor de su pueblo. La forma literaria de queja o lamento se muestra no solo en las acciones (rasgar las vestiduras, postrarse en tierra, echarse ceniza en la cabeza), sino también en la pregunta: *¿por qué, Yahvé...?* (v. 7).

La literatura deuteronomista menciona a *los ancianos de Israel* (v. 6), representantes de las doce tribus, en el contexto de eventos significativos para la historia sagrada (cf. Jos 23,2; 24,1; 1 Sm 8,4-5; 1 Re 8,1-3). Ellos eran los responsables del orden interno de su comunidad. También tuvieron a su cargo asuntos legales relacionados con crímenes y asuntos familiares y representaron a su comunidad cuando entraban en contacto con otros pueblos o naciones.

7,10-15 No estaré más con ustedes. Esta pequeña unidad pone de relieve su tema principal por medio de la expresión que sirve de marco (*ha'n transgredido mi/la alianza*, vv. 10.15) y la repetición de la palabra *anatema* o exterminio total (heb. *jérem*). A causa de su ruptura de la alianza, Israel pasa de ser protegido de Dios a botín de guerra. El tema de la unidad llega a su punto más radical con la expresión *ya no estaré más con ustedes* (v. 12). Además, aparece dos veces la expresión: *levántate* (vv. 10.13) y *no podrán/s hacer frente a sus/tus enemigos* (vv. 12.14).

Al romper la alianza, Israel queda fuera de los privilegios que lo protegen y se convierte en enemigo de Dios, en no-pueblo. De ese modo, queda expuesto al exterminio de la misma manera que los pueblos cananeos. He aquí un argumento más para apoyar la idea de que la pertenencia al verdadero pueblo de Dios no está supeditada a asuntos raciales o étnicos, sino que está siempre unida a las estipulaciones

de su alianza. En este sentido, llama la atención la resonancia que la frase *no estaré ya más con ustedes* tiene con Os 1,9: *Yo no seré (ehyeh) para ustedes*.

Aquí tenemos un caso totalmente opuesto al de Jos 2. Allí una extranjera prostituta y su familia se vuelven miembros del pueblo de Dios y se salvan. Aquí uno «de dentro» y su familia quedan fuera del pueblo de Dios y son destruidos.

El enojo de Dios debido a la acción del pueblo queda acentuado por la manera con que se insiste en señalar el pecado: *Israel ha pecado, también han roto mi alianza... también han tomado del jérem* [es decir, de lo que debía ser consagrado al exterminio total], *también han hurtado, también han mentido y también han escondido su robo* (v. 11).

La doble orden de Dios, *levántate* (vv. 10,13), indica que el problema tiene una salida. El culpable deberá enfrentarse con el castigo divino (v. 15).

7,16-26 Juicio y castigo. El orden establecido por Dios en el juicio es: nación-tribulan-familia-individuo. Aunque el pecado fue cometido por un individuo, la nación entera tenía que *comparecer* (*qrb*) ante Yahvé.

El pecado confesado por Acán llega a realizarse a través de un triple movimiento que recuerda el pecado de Adán en Gn 3,6: *ver, codiciar, tomar* (v. 21).

La presencia de la palabra *todo* en los últimos versículos de esta unidad indica que se quiere destacar la totalidad y la unidad del pueblo en la condena por parte de Yahvé y en el castigo recibido.

La memoria de la experiencia *perturbadora* (*acar*) se mantiene viva por la presencia de un montón de piedras y por el nombre del lugar: *Perturbación* (*Acor*). Nótese el juego de palabras en hebreo: *acar-Acor-Acan* (es importante notar que en 1 Cr 2,7 el texto hebreo dice *Acar*). La «perturbación» es lo que causó todo el problema: Acán se perturbó y quebrantó la alianza; el pecado de Acán perturbó la paz del pueblo y su relación con Dios; Dios perturbó a Acán y su familia, eliminándolos totalmente; el nombre del lugar se llama «Perturbación».

8,1-9 Ahora sí, les entregaré Ay. Aquí vuelve a aparecer el vocabulario peculiar de Josué 6, que presenta a Dios como sujeto y a Josué y el pueblo como receptores. Esto contrasta claramente con Josué 7,1-6, ya que ahora se vuelve a encontrar dos veces (vv. 1.7) la expresión *Yo [Dios] entregaré* a la ciudad enemiga. Los dos primeros versículos son un discurso directo en boca de Yahvé, presentando sus órdenes y promesas, y el v. 8 vuelve a señalar que la palabra que se debe obedecer es la de Dios. Todas las órdenes que da Josué (vv. 4-9) dependen de las directivas divinas, y los vv. 3.9 muestran cómo se empezaron a cumplir las órdenes de Dios.

De acuerdo con 8,1, Ay, al igual que Jericó, es una ciudad-estado: tiene un rey y tierras relacionadas a ella. Josué 8,17 dice que *dejaron la ciudad abierta*, lo cual implica que tenía murallas. El v. 29 habla del *portón* (*sha'ar*) de la ciudad. Tal descripción sugiere que los habitantes de las ciudades sometidas al asedio eran principalmente la nobleza y algunos poderosos terratenientes.

8,10-29 Si la Palabra divina es obedecida, el triunfo es seguro. Los verbos que están al comienzo de esta unidad indican que Josué y su gente estuvieron dispuestos a cumplir el mandato divino al pie de la letra: *Josué se levantó de madrugada... y subió* (cf. 8,1: *Levántate y sube*). La acción principal que da la victoria tiene por sujeto principal a Yahvé, quien ordena a Josué levantar la jabalina y mantenerla así hasta el final (8,18.26). Aquí hay un claro paralelismo entre la acción de Josué y la de Moisés en Éx 17,8-12. El v. 29 refleja la ley de Dt 2,22-23.

8,30-35 ¿Quiénes son mi pueblo? Este es otro pasaje deuteronomico, similar al cap. 1. El lenguaje tiene un marcado sabor litúrgico (se habla del altar, del Arca de la Alianza, de los sacerdotes levitas) y se refiere al cumplimiento de un mandato establecido en el Deuteronomio: el *Libro de la Ley de Moisés* (vv. 31-32; cf. Dt 11,29-32; 27,1-26), con la participación de *todos*, incluyendo a *las mujeres, los niños y los inmigrantes* (v. 35; cf. v. 33). También se pone a Josué como paradigma de la monarquía (cf. 2 Re 23,1-3).

El pasaje habla de la renovación de la alianza. En esta renovación ocupan un lugar central las órdenes de Yahvé y el *Libro de la Ley de Moisés*. También se percibe la intención de hacer de este evento una experiencia globalizante: se habla de *todas* las palabras de la Ley (tres veces) y de *toda* la asamblea de Israel, en clara alusión a la preocupación deuteronomica por la unidad e igualdad del pueblo. Nadie, ni el extranjero, quedará excluido de la alianza de Dios y de sus beneficios. Así este pasaje recoge y confirma la preocupación del libro por mostrar que los miembros privilegiados del pueblo son los extranjeros, los niños y las mujeres (cf. los caps. 2; 6; 9-10; 14,6-12; 15,18-19; 17,4).

En esta unidad el autor deuteronomista quiere exponer un punto clave para el mensaje del libro. Su perspectiva teológica supera toda otra perspectiva, especialmente la geográfica y la histórica. El pecado de Acán, que trajo la *perturbación* a la relación berítica Dios-pueblo, no solo describe el castigo del culpable, sino que pone de manifiesto de forma contundente la vinculación pueblo-Yahvé, por medio de la alianza. Aquí el punto central es la alianza y su renovación. Solo así se entiende por qué el pueblo, después de la conquista de Jericó y de Ay, se encuentra en la región de Siquem. El as-

pecto teológico desempeña el papel más importante; las estipulaciones del Deuteronomio tenían que cumplirse. Así se cierra la primera gran sección del libro (caps. 2-8).

9,1-27 Salvados gracias a la astucia. La noticia de la llegada de los israelitas y la conquista de la tierra de Canaán se expande rápidamente (9,1; cf. 2,9-11). Tanto aquí como en los caps. 10-11, la fama de Josué sirve como generadora de la narración. Los tres capítulos empiezan con la misma expresión: *Cuando oyó/eron...* Los pueblos que tenían reyes –los que vivían bajo la protección de las ciudades-estado– trataron de enfrentar el peligro declarando la guerra a Josué y a su pueblo (9,1-2). Pero los gabaonitas, pueblo desprotegido y sin rey –y que, por lo tanto, vivía probablemente, fuera del resguardo de las ciudades-estado–, lograron salir del paso gracias a su astucia y así pudieron quedarse a vivir en medio de Israel.

Un grupo de gabaonitas se hizo pasar por emisario de un pueblo que vivía en *tierra muy lejana* (vv. 6,9). Los embajadores se presentaron con asnos (no con caballos) y vestidos con harapos; llevaban como alimento un pan reseco y sus odres eran viejos y remendados (vv. 4-5,12-13). De este modo lograron que Israel y sus jefes cayeran en la trampa. Al compartir las provisiones (vv. 14-15), ellos entraron en alianza con los gabaonitas y ya no pudieron volverse atrás. El autor del relato (vv. 1-15) califica la situación en estos términos: *Y los hombres tomaron de las provisiones de aquellos pero no consultaron a Yahvé* (v. 14).

Cuando se descubrió el engaño, ya era demasiado tarde. Los líderes del pueblo habían concluido una alianza con la gente de Gabaón, y los gabaonitas se quedaban a vivir para siempre entre el pueblo de Dios. Sin embargo, Josué y los jefes de Israel impusieron una carga de por vida a los gabaonitas: serían *leñadores y aguadores* al servicio de la comunidad (vv. 21,23,27). Unos pagan su error por mentirosos y los otros por confiados y por olvidarse de Yahvé. En la «Epopéya de Kirta», un texto cananeo de Ugarit, se lee que la tarea de cortar leña y acarrear agua es propia de las mujeres: «...barridas del campo las leñadoras... barridas de las fuentes las aguadoras» (Del Olmo Lete, p. 295).

Es manifiesto en el relato el arte literario de fina ironía y humorismo. El pueblo que debe estar pendiente de la voluntad de Dios en todo momento es sorprendido por un pueblo extranjero, que parece conocer mejor el contenido de la Palabra divina: *Como se les dijo claramente a tus siervos, que Yahvé tu Dios había mandado a Moisés su siervo que les diera toda la tierra, y que destruyera a todos los habitantes de la tierra que se les enfrentaran...* (v. 24).

Si solo se leyera Jos 9, sin otro contexto, el final de la historia resultaría un tanto negativa. Un pueblo salva su vida al precio de su libertad. Sin embargo, este pasaje debe leerse

teniendo a la vista Dt 29,10-15: *Todos ustedes están en pie hoy en la presencia de Yahvé su Dios: sus líderes y jefes, sus ancianos y oficiales, y todos los otros hombres de Israel, junto con sus hijos y sus esposas, y los inmigrantes que viven en tus campos, que cortan la leña y sacan tu agua. Estás de pie aquí para establecer alianza con Yahvé tu Dios. Es una alianza que Yahvé hace contigo este día y que sella con un juramento, para confirmarte hoy como su pueblo y para que sea tu Dios...*

En el espíritu de la teología deuteronomica, Jos 9 es una afirmación de la bondad y de la gracia divinas. Dios abre de nuevo las puertas del reino para hacer que también pertenezcan a su pueblo «los de fuera», que aquí se presentan como «los de abajo».

Las historias de Rajab y de los gabaonitas ponen de relieve el propósito fundamental de la elección divina: dar un espacio de vida a los marginados –en este caso a los extranjeros–, que entran a formar parte de la alianza a fuerza de su astucia y de la ilimitada gracia de Dios. Esa gracia que «premia» a un astuto suplantador como Jacob (Gn 25-30) y «admira» a un astuto mayordomo (Lc 16,1-9). Sorpresas divinas que desconciertan un poco a un intérprete como Polzin (p. 120), quien con mucha creatividad dice que «el Deuteronomio es la sombra literaria de Josué 9, y Dt 9-10 es su trasfondo teológico».

El tema del liderazgo, central en Josué, se ofrece aquí por la vía negativa: el pueblo y su líder ejecutan acciones sin prestar atención a la *voz de Dios* ni mostrar la virtud que debería tener todo líder, sospechar y confirmar. De hecho, Josué juega aquí un papel secundario; está casi «ausente».

En cuanto a la estructura literaria, Jos 9,3-15 se narra desde la perspectiva de los gabaonitas; Jos 9,16-27, desde la perspectiva de los israelitas (los vv. 16-21 se concentran en los jefes de la comunidad; los vv. 21-27, en la persona de Josué). La última palabra de 9,5, que en muchas versiones ha sido traducida como «mohoso», puede traducirse también como «desmigajado» o «reducido a migajas». Esta última es la traducción más plausible. 2 Sm 21,1-4; 1 Re 3,4-5; 9,20-21 hablan de los gabaonitas en la historia posterior de Israel.

10,1-43 Victoria sobre la coalición del Sur. Lo mismo que 9,1 y 11,1, este relato empieza con la expresión: *Cuando oyó...* Así se indica que la fama de Josué es el tema que sirve de punto de partida a la narración.

El relato es un ejemplo de cómo funciona el tratado de paz que firman un pueblo conquistador y el conquistado. La parte fuerte del tratado se compromete a ayudar y proteger a la parte débil, mientras que esta se somete como servidora.

La interacción de protagonistas y verbos indica que Josué es el agente central en el relato.

Sobre su persona está focalizado el relato, aunque la relación en el orden de autoridad es: Dios-Josué-Israel-enemigos. Dios le infunde ánimo (v. 8: *No les tengas miedo*), le da la orden (v. 40) e incluso *obedece* a Josué (v. 14). Los enemigos le tienen miedo (vv. 1-2) y se rinden ante él (v. 8). El pueblo de Israel está totalmente a sus órdenes y ejecuta las acciones en obediencia al mandato de Josué. De hecho, a partir del v. 12, todos los pasajes en discurso directo tienen por sujeto a Josué. Esta es una muestra clara de cómo se cumple la promesa del pueblo a Josué (1,16-18) y de cómo se realiza la promesa de Dios de estar con él y de hacerlo prosperar (1,5-9).

10,1-15 Protección a los gabaonitas. Esta unidad empieza y termina con el verbo *oír*: Adonisedec *se enter*a (*shm'*) de la fama de Josué; Yahvé *obedece* (*shm'*) la voz de Josué. La participación directa de Yahvé se muestra en el hecho de que es Dios quien *entrega* al enemigo en manos de Josué (vv. 8,12) y es él quien, por un lado, infunde *temor* en el enemigo (v. 10) y, por el otro, anima a Josué a *no tenerle miedo* (v. 8). Más aún, a través de una acción sobrenatural, Yahvé hiere a más enemigos que el pueblo entero (vv. 10-11) y detiene el «tiempo» para asegurar la completa victoria de Josué (vv. 12-14).

Sin duda tenemos aquí un relato de guerra santa, modelado a partir de la hazañas divinas del éxodo. Los milagros portentosos son una característica de este género literario (cf. Éx 14,24; 23,27; Dt 2,15.25; 11,25; Jue 4,15; 1 Sm 7,10; 2 Sm 22,15; 2 Cr 15,6; Sal 18,14-15). También aquí, como en otros textos, se afirma que *Yahvé combatía en favor de Israel* (v. 14; cf. 23,10; Dt 3,22). El relato que se inicia como ayuda de Josué a los gabaonitas, se convierte en ayuda de Yahvé a Israel. El triunfo sobre los cinco reyes era parte del programa de conquista de la Tierra prometida. Con Gabaón sometida, la coalición del sur quedaba aún más vulnerable.

El v. 14 presenta una vez más, de manera un poco velada, la figura paralela y paradigmática de Josué. Lo que en varias ocasiones hizo Yahvé con Moisés, ahora lo hace con Josué (Nm 12,8; Dt 9,26). La expresión *no hubo... como... ni antes ni después* se repite en 2 Re 18,5 y 23,25 referida a Josías. En el primer caso, Josué emula el papel intercesor y profético de Moisés; en el segundo, aparece como precursor real de Josías.

En 10,1 se menciona por primera vez en la Biblia la ciudad de Jerusalén. En el v. 2, la imagen de Gabaón, aunque considerada una ciudad sin rey, contrasta enormemente con la del cap. 9. La expresión hiperbólica corresponde a la característica literaria de este relato y da más peso al tema del temor de Adonisedec. En 10,10 aparece la única cita en Josué del verbo *hamam* («consternar», «provocar pánico»). El fragmento poético que se cita en

10,12-13 formaba parte de una colección de cantos que celebraban las victorias de los héroes (cf. 2 Sm 1,18). Aquí se cita sin duda como recurso literario para explicar lo espectacular de la victoria de Josué y la participación sobrenatural de Dios. El v. 15 es textualmente semejante a 10,43. En ambos se marca el final de una unidad narrativa.

10,16-28 Derrota total. Esta es una unidad dominada por la figura de Josué. Él es el único que habla y las acciones dependen de su liderazgo. Yahvé permanece prácticamente ausente. Las dos referencias a él se refieren a una acción pasada (v. 19) y a una acción futura (v. 25). El relato es sin duda importante para el autor del libro, ya que le dedica una extensa y detallada exposición.

El tema del liderazgo predomina sobre cualquier otro tema clave. La interacción entre la orden de Josué y la obediencia del pueblo recuerda la idea de liderazgo que se presenta en 1,16-18. Es interesante señalar que las palabras de Josué para animar al pueblo son las mismas que Yahvé y el pueblo usan en el cap. 1 para animar a Josué (1,6.7.9.18).

El v. 21 tiene ciertos elementos comunes con Éx 11,7. La humillación del derrotado es un tema común en la Biblia (2 Sm 22,39 = Sal 18,39; 1 Re 5,3; Sal 110,1; Is 51,23). Esa humillación se pone aquí de relieve con la acción de colgar los cadáveres en postes o árboles. La orden de Josué en 10,27 refleja el mandamiento de Dt 21,23.

10,29-43 Conquista total. Los vv. 29-39 resumen, basados en una fórmula común, el itinerario de conquista seguido por Josué y el pueblo de Israel. Los triunfos se presentan de manera radical y categórica: *todo Israel* participa en las batallas; *todos los enemigos* son aniquilados. Los vv. 40-43 constituyen un sumario de toda la conquista del sur, en respuesta a la orden divina. Jos 10,43 cierra todo el capítulo como 10,15 cerró la unidad correspondiente. El v. 43 señala además que la acción es de conquista, no de ocupación, ya que ese tema se trata en los caps. 13-21. Aunque no aparece la palabra *jerem*, la unidad refleja la ideología de la destrucción total como ofrenda a Yahvé. La región Gosen citada en 10,41 no se refiere al territorio egipcio de Génesis, sino a una zona que probablemente se encuentre entre las montañas y el Négueb. Aunque no aparece la palabra *jerem*, la unidad refleja la ideología de la destrucción total como ofrenda a Yahvé. La región de Gosen, citada en 10,41, no se refiere al territorio egipcio mencionado en Génesis, sino a una zona que probablemente se encuentra entre las montañas de Judá y el Négueb.

11,1-15 ¡Acaben con el poder imperial! Esta unidad empieza como los caps. 9 y 10: *Cuando oyó...* El cap. 11 presenta además una deliberada semejanza con el cap. 10: coalición de reyes, orden a Josué de no temerles,

derrota de la coalición, acción divina contra los enemigos. El texto presenta hazañas paralelas para mostrar cómo la conquista del norte coincide en lo esencial con la del sur. Lo prometido en Jos 1 sigue cumpliéndose al pie de la letra.

La unidad se divide en tres partes claramente distinguibles: a) lista de reyes del norte, vv. 1-5; b) mandato y obediencia, vv. 6-9; c) destrucción de la coalición del norte, vv. 10-15.

La lista de reinos de 11,1-5 presenta un cuadro muy general y responde a un interés más bien teológico. Los datos históricos y geográficos no deben considerarse como un reflejo directo de los hechos y lugares de que habla la narración. El cuadro de los reyes contra quienes combatirán Josué e Israel se presenta hiperbólicamente como una fuerza militar aplastante. Las diferencias étnicas indican, a su vez, que Josué luchaba contra todos los antiguos pobladores de Canaán. Estos son descritos claramente como poderes imperiales cuyos ejércitos contaban con una multitud de caballos y carros de guerra. Así se da a entender que el terreno del enfrentamiento ha cambiado y que solo el auxilio de Yahvé podía hacer que Josué e Israel salieran victoriosos. Es interesante notar que esta es la única vez que se habla de «caballos» en el libro de Josué.

La acción divina se define en los vv. 6-9 como una mezcla de mandato (vv. 6,9) y participación (v. 8). El v. 6 es el único discurso directo y tiene por sujeto a Yahvé. Él manda eliminar el poderío militar de esos reinados. De esta manera, Yahvé y su pueblo se presentan como una fuerza combativa que desbarata los poderes militares opresores. Esto significa que los verdaderos enemigos de Israel no son los habitantes de los campos y aldeas, sino los poderosos que viven bajo la protección de los reyes en las ciudades-estado.

Entre los enemigos de Israel están *los anaquitas* (11,21-22; cf. 14,12), descritos en otros pasajes como «gigantes». Yahvé ordena destruirlos. En cambio, a Israel, el pueblo del éxodo, cuyo único defensor es Dios, le pide que proteja a los marginados y desheredados, como la familia de Rajab la prostituta (cap. 2) y los extranjeros gabaonitas (cap. 9). A estos Yahvé los invita a formar parte de su pueblo.

La tensión entre el poderío militar opresor y el pueblo débil y necesitado se manifiesta también en los animales que se mencionan. Los caballos (vv. 4,6,9), símbolo de poder, son destruidos; el ganado (v. 14), en cambio, se conserva para alimentar al pueblo de Dios.

El tema del *jérem* aparece principalmente en los vv. 10-15: el botín de guerra pertenece a Yahvé, porque suya ha sido la victoria.

En lo que respecta a Jasar, la arqueología confirma la existencia y destrucción de esa ciudad en el s. XIII a.C. Sin embargo, no existe un consenso unánime sobre quién ha sido el

causante de la destrucción. Algunos la atribuyen a Josué y a los israelitas; otros, a Débora y Barak en la época de los Jueces; y otros, a los Pueblos del Mar.

11,16-23 Sumario teológico de la conquista. Estos versículos hablan del triunfo total de Josué en la Tierra prometida. El carácter geográfico de la lista indica que ya se ha cumplido la tarea conquistadora de Josué. El v. 23 cierra el marco teológico abierto en 1,7.

Las citas de 11,20,21-22 acentúan más el motivo de la actitud beligerante de Yahvé y de Josué contra los reyes y los gigantes. Dios no quería que su pueblo tuviera nada que ver con naciones opresoras. Los *anaquim*, un pueblo descendiente de gigantes, simbolizaban, lo mismo que las ciudades-estado, los poderes y fuerzas que oponían resistencia a Yahvé y a su proyecto salvífico de crear una sociedad en la que cada hombre y cada mujer fueran reconocidos como iguales. En este punto, Josué coincide con el Deuteronomio, que también narra la devastación de las tierras de gigantes (Dt 2-3; 9,2-3).

Con el v. 23 se cierra la sección que habla de la conquista de la tierra. El cap. 12 constituye otra unidad, que resume y apunta elementos clave para la teología del libro y de la gran obra deuteronomista. En 11,23 se cita por primera vez en este libro la palabra «herencia», que se repetirá frecuentemente en los caps. 13-24 (unas 50 veces). Esta palabra, de un profundo significado teológico, sugiere que la tierra es mucho más que una fuente de recursos agrícolas o un lugar para la construcción de obras urbanas; «tierra» en Josué es la *herencia* que Dios da a cada familia de su pueblo.

12,1-24 Conquistas de Moisés y de Josué. Este pasaje, obra de un editor tardío, pone en el centro el tema del liderazgo, importante en el libro de Josué. El capítulo está estructurado de tal manera que las figuras de Moisés y Josué forman un paralelismo. Moisés es el sujeto principal de 12,1-6; Josué, de 12,7-24. Los verbos principales de ambas unidades van en pareja, primero relacionados con Moisés y después con Josué. Así ambos quedan unidos en el destino y en el servicio de Yahvé. Uno y otro, seguidos por Israel, derrotan a reyes enemigos y ambos entregan la tierra al pueblo de Israel. Esto mismo se volverá a ver en 13,1-14,1.

Antes de entrar a poseer el territorio que les corresponde, Israel y sus líderes necesitaban derrotar a los poderes que «bloqueaban» el proyecto histórico del pueblo berítico. Para escribir su historia, que es en realidad la historia de Yahvé, Israel y sus líderes tienen que derrotar a esos reinos, protegiendo al mismo tiempo a los débiles y marginados. La lista de los reyes derrotados, que suena como letanía, quiere hacernos ver que la conquista —las guerras de Yahvé— son guerras de justicia, que buscan abrir un espacio de vida a comunidades y pueblos que anhelan constituir un estilo de vida nuevo.

A partir del cap. 12, empieza a emplearse de manera sistemática la palabra hebrea *gebul*, que se traduce como «límite», «borde», «territorio». Los capítulos donde más aparecen esta palabra son 13 y 15-19.

13-21 La posesión de la tierra. Con el cap. 13 se inicia la segunda gran sección del libro. Una nueva dinámica marca esta sección. A diferencia de 2-12, donde se lucha por la tierra, aquí la nación ya *vive en la tierra*. El tema de la destrucción de los enemigos cede lugar al del *reparto de la tierra*. Por eso las listas de ciudades ya no van acompañadas del nombre de sus reyes, sino que aparecen solas.

Esta parte del libro es bastante árida y manifiesta una aparente despreocupación por el asunto teológico. Es la sección que hace perder el interés de más de un lector, debido a la interminable lista de ciudades y lugares adjudicados a esta o aquella tribu. Sin embargo, el lector atento descubrirá aquí una geografía teológica. Detrás de las listas de lugares y fronteras se encuentran un Dios que cumple sus promesas y un pueblo que intenta hacerse digno de ver concretizadas las promesas divinas. A pesar de la presencia preponderante de lo geográfico, también aquí encontramos material tribal, folclórico y legal.

Fronteras, listas de ciudades y otros datos ayudarán a descubrir quiénes son los destinatarios inmediatos de estos capítulos. Por tanto, la lectura debe hacerse, más que con ojos de historiador, con los de la persona de fe que trata de descubrir las enseñanzas de la Palabra divina a las comunidades que han recibido esa Palabra a lo largo de la historia sagrada, ya que las fronteras tribales que reflejan momentos históricos anteriores a la monarquía se mezclan con listas de ciudades que pertenecen más a la época del rey Josías. De hecho, algunos de los límites territoriales, más que una realidad, fueron un ideal y una esperanza para los antiguos israelitas.

A diferencia de 2-12, el cap. 13 abre paso a una sección en la que están ausentes la exuberancia y el carácter hiperbólico de las narraciones anteriores. Josué ya está viejo y aún queda por repartir mucho territorio; numerosas poblaciones no israelitas comparten todavía con el pueblo de la alianza la Tierra prometida.

13,1-7 Josué reparte la tierra. Esta unidad introductoria es casi en su totalidad un discurso directo de Yahvé. El tema del liderazgo vuelve a ocupar un lugar preponderante. Josué está ahora en la misma situación en la que estuvo Moisés al final de Deuteronomio. La vida de ambos líderes vuelve a mostrarse en paralelo. Moisés en su vejez repartió la tierra que les correspondía a las tribus de Rubén y Gad, y a la media tribu de Manasés. Ahora Josué, en su vejez, deberá hacer lo mismo con las tribus restantes. Yahvé vuelve a presentarse como el sujeto de la exterminación de los

pueblos enemigos. Él, no Josué, es «el guerrero». Josué es simplemente el repartidor de la herencia, y lo que hace, simplemente, es obedecer a la orden de Yahvé.

En tiempos del exilio, el tema del liderazgo podía producir en la audiencia un impacto negativo, porque en el período de los reyes había vivido la experiencia de un liderazgo falso, como lo prueba de manera paradigmática el triste episodio de la «viña de Nabot». Por tanto, la generación del período postexílico Israel necesita un liderazgo al estilo de Josué, el cual, siguiendo la «Ley de Moisés» —el Deuteronomio—, reparte la tierra con equidad.

En estos versículos también es importante el asunto de la *permanencia de pueblos extraños* en medio del pueblo de la alianza. La palabra *quedar*, que se repite aquí dos veces, sirve como de introducción a lo que se repetirá en toda la sección casi como estribillo: «ha *quedado...*» (15,63; 16,10; 17,12-13; 18,1-3; 23,4-5.12-13). Este tema trae de nuevo a la superficie el tema clave de Josué y la literatura deuteronomista: la fidelidad a Yahvé hace que se cumpla todo lo que Yahvé prometió a los antepasados (Jos 21,43-45). El libro de Jueces mostrará la otra cara de la moneda.

El tema de las naciones difiere aquí de la manera como se presenta en 2-12. Allí las naciones *son erradicadas de la tierra*; aquí (13-21) las naciones se quedan para advertir a Israel que él *puede perder la tierra*. Los territorios enumerados en los vv. 2-6 corresponden más al tiempo del reinado davidico-salomónico, época en que Israel extendió sus fronteras más que en cualquier otro momento histórico. La palabra hebrea que se traduce al español como «asignar por suerte» aparece solo dos veces en Josué (13,6; 23,4).

La referencia a la vejez de Josué se presenta en 13,1 y en 14,10; 23,1. De hecho, 23,1b es una copia de 13,1, el cual, a su vez, parece exponer una idea contraria a 11,23 (el versículo con el que realmente termina la sección comprendida por los caps. 2-12).

13,8-33 Moisés, modelo de líder. División de la tierra al oriente del Jordán. Esta unidad parece interrumpir la secuencia natural entre 13,7 y 14,1. Sin embargo, se percibe aquí el claro interés teológico de mostrar que Moisés ha sido un modelo de líder también en el reparto de la tierra. De hecho, Josué sigue el paradigma establecido por Moisés al cumplir su tarea de asignar a cada tribu la porción de tierra que todavía queda. El paralelo se da hasta en el hecho de que tanto Moisés como Josué no expulsaron de la tierra a todas las naciones enemigas. En todos estos versículos se repite la secuencia de verbos «dar», «derrotar», «repartir en herencia».

Otro interés teológico que se expresa en los textos es el de mantener a toda costa la unidad de todo el pueblo. Por eso, se incluyen aquí las tribus que ocuparon sus territorios antes de la

conquista de Canaán. El anhelo por la unidad de todo el pueblo se muestra también en la mención de los levitas (vv. 14,33; cf. 14,3-4). De este modo aparecen juntas las doce tribus que componen el pueblo berítico. La referencia a los levitas es un buen antecedente del cap. 21, que habla de las ciudades levíticas.

14,1-21,42 División de la tierra al occidente del Jordán. Esta parte tiene su introducción en 14,1-5. Aquí se indica la parte que Josué, como sucesor de Moisés, debe entregar a los israelitas, junto con otros líderes: *las nueve tribus y media*. Se vuelve a hablar de los levitas, como de la tribu que no recibió herencia de tierra, pero sí ciudades donde habitar, como se indicará en 21,1-42. Todo esto se hará de acuerdo con el mandato de Yahvé a Moisés, que ahora cumple su sucesor, Josué.

La cita de los líderes religiosos y civiles que acompañan a Jos en 14,1 refleja definitivamente la época del exilio (cf. Nm 32,28; 34,17). La mención de Eleazar y de los otros jefes ocurre también en otros textos tardíos de Josué (19,51; 21,1). 14,1 y 19,51, son textos que tienen el mismo contenido y forman una especie de estructura de marco o *inclusio*, indicando así que 14-19 constituyen una unidad temática, cuyo tópico es la repartición de la tierra al occidente del Jordán. Estos textos se han considerado como «sacerdotales», y parecen indicar que, de modo similar a 2-12, la conquista y repartición de la tierra son acciones religiosas y litúrgicas. Es interesante notar que, siempre que Eleazar y Josué aparecen juntos, al sacerdote se lo nombra primero.

En 14,2 aparece por primera vez en la literatura deuteronomica la palabra hebrea *goral* («sorteo», «rifa»). Es propia de textos tardíos y de contextos sacerdotales. En el libro de Josué se cuenta unas 28 veces, especialmente entre los caps. 14-19.

En estos capítulos aparecen constantemente las palabras *tierra, heredad, territorio*, y los verbos *dar, heredar, repartir*.

14,5-15,63 La parte de Judá. Llama la atención que la primera distribución de la tierra corresponda a Judá. Esta acción responde sin duda a un asunto de prioridad política. En la época del deuteronomista solo Judá había quedado como nación berítica. La redacción de esta sección de Josué responde a la época del rey Josías, en la que todo el pueblo se identificaba con el reino de Judá.

14,6-15; 15,13-19 Caleb, un extranjero que hereda la tierra. Con esta unidad empieza realmente la repartición de la tierra al occidente del Jordán. Es notoria la semejanza con el cap. 2, porque en ambos pasajes los protagonistas principales son extranjeros. Si en Jos 2 una extranjera cananea llegó a formar parte del pueblo berítico, aquí un extranjero –quenita, edomita– es el primero en recibir su porción de tierra. Tal como ocurrió con Rajab, en

la persona de Caleb se marca la pauta teológica para el resto de la sección: ¿Quién es reconocido como miembro del pueblo de Dios? ¿Quiénes son dignos de recibir herencia en la Tierra prometida?

Como en el caso de Rajab, Caleb se hace merecedor de la gracia divina debido a su fidelidad total hacia Yahvé (vv. 9,14; cf. Dt 1,22-40). Como en los caps. 2 y 9, aquí se vuelve a poner de manifiesto que no se trata de un asunto étnico, sino de obediencia y fidelidad a la Palabra divina. Caleb, al igual que Moisés y Josué, está dispuesto a enfrentarse a los «gigantes» (v. 12, *los anaquim*). Su confianza en el triunfo descansa sobre la ayuda divina, no sobre su propia capacidad o poder militar. La expresión *hombre de Dios*, usada aquí para Moisés, es un título dedicado casi exclusivamente para los profetas. En este pasaje, Moisés es considerado como tal (cf. Dt 33,1; 1 Re 17,18; 2 Re 4,7,9).

Jos 15,13-19 (cf. Jue 1,12-15) narra la realización de deseo de Caleb de derrotar a los *anaquim*. Esto dio como resultado la repartición de la tierra a su descendiente femenina y la aparición en escena del primer juez de Israel, Otoniel, único juez procedente de Judá (cf. Jos 3,9-11).

15,1-12,20-63 Fronteras y ciudades de Judá. Los vv. 1-12 se concentran en establecer los diversos límites del territorio de Judá: sur, oriente, norte y occidente. Llama la atención la abrumadora presencia de las palabras *límite* y *subir*: los límites se fijan subiendo. Solo una vez aparece el verbo «descender». Los límites no solo incluyen a la tribu de Simeón (cf. 19,9), sino también partes pertenecientes a otros pueblos. Tales fronteras solo se alcanzan a partir del reinado de David.

Desde los primeros destinatarios –los de la época de Josué– hasta la última –la del exilio–, se reafirma una enseñanza teológica: la fe es un desafío que Dios propone a su pueblo. Este pasaje nos muestra que los límites ideales de Israel comúnmente sobrepasaron la realidad histórica del pueblo. Así se aprende que siempre queda espacio para una confianza mayor y una total fidelidad a Dios, que son los requisitos indispensables para ser poseedores de la Tierra prometida en su totalidad. Esto no llegó a ser realidad ni en la época de Josué, ni mucho menos durante el exilio. Tanto en el caso de Judá, al sur, como el de Efraín y Manasés, en el norte, porciones de su territorio todavía quedaron en manos de otras etnias.

Jos 15,20-63 ofrece la lista de ciudades pertenecientes a Judá. La lista se presenta por regiones (el sur, las llanuras, la región filisteas, las montañas y el desierto), en un movimiento circular que sigue el movimiento de las manecillas del reloj.

La lista de ciudades de Judá dice mucho acerca del editor y de la fecha de redacción. Cuando se escribe este material, la tribu de Ju-

dá ocupa un lugar privilegiado. De acuerdo con un conteo estadístico, Josué enumera 358 ciudades. De estas, 144 son de Judá y 38 de Benjamín. Las otras tribus tienen entre 22 y 25 ciudades cada una. Es una época en la que el sur tiene preponderancia absoluta.

16-17 Fronteras y ciudades de los hijos de José. Efraín y Manasés reciben su porción de territorio en la parte norte de la Tierra prometida. A diferencia de Judá (15,1-12) y Benjamín (18,11-20), aquí se *desciende* más que se sube. Esto resulta significativo si se considera el desafío planteado por Josué en 17,14-18. A las dos tribus de José se les invita no solo a poseer la tierra que «desciende», sino también la que los hace subir: *suban al monte...* (v. 15). Para lograr la conquista, tendrán que vencer a los *gigantes* (v. 15) y luchar contra quienes tienen *carros de hierro* (v. 18).

Con respecto a 17,3-6 (cf. Nm 27,1-7), se ha dicho que lo que realmente se esconde detrás de la lista genealógica es una lista geográfica. Los nombres de las nietas de Manasés parecen ser más bien nombres de ciudades. En ambos capítulos se señala claramente que las tribus de Efraín y Manasés no pudieron arrojar de su territorio a varias naciones paganas (16,10; 17,12-13.15-18).

18-19 División de la tierra entre las restantes siete tribus. Con respecto a la geografía y los lugares importantes en la historia de Israel, encontramos aquí el cambio de *centro religioso* en la historia de la ocupación de la tierra. La sección dedicada a la conquista (especialmente los caps. 4-5) tiene como centro a *Guilgal*. Allí se celebran eventos clave, como lo son la circuncisión de la generación del desierto, la celebración de la Pascua y el memorial del cruce del río Jordán. Los caps. 18-19 tienen como centro a *Siló*; aquí Josué exhorta al pueblo y se reparte el resto de la tierra. Siló es importante porque allí se estableció, por primera vez en la Tierra prometida, la *Tienda de reunión*. El tercer lugar de importancia es *Siquem*; allí se celebró (8,30-35) y volverá a celebrarse la renovación de la alianza y la exhortación del anciano Josué a mantenerse fieles a Yahvé (Jos 24). De esta manera, el libro de Josué presenta a Israel unido, desde época muy temprana, a los tres centros religiosos más importantes de la época premonárquica.

Jos 18,1-10 funciona como introducción de toda esta unidad y la coloca en perspectiva teológica. La entrega de la tierra es algo hecho realidad por Dios (v. 3). Sin embargo, el pueblo necesita hacer su parte: tener valor y firmeza y ser obediente y fiel a Yahvé (v. 3). El trabajo del pueblo se manifiesta, además, en acciones concretas: los hombres designados deberán hacer un registro completo de las ciudades y poblados de las zonas todavía no asignadas.

Llama la atención la insistencia del autor en citar a todas las tribus de Israel, a pesar de que

ya se había informado sobre la situación especial de Leví y la repartición de la tierra a Rubén, Gad, la media tribu de Manasés, Judá, Efraín y la otra media tribu de Manasés. Esto se debe al anhelo del autor por mantener la unidad y totalidad de la nación berítica. Recuérdese que en el cap. 18 se habla de un cambio de centro religioso y, por lo tanto, de una realidad histórica diferente. No solo se repiten los nombres de las doce tribus y el de Leví, sino que también se vuelve hablar del liderazgo en las figuras paralelas de Moisés y Josué: como Moisés (v. 7) repartió tierras, así lo haría Josué (v. 10) En el caso de Josué, la entrega es por medio de *suerter* (vv. 6.8.10).

Los vv. 11-28 hablan de la repartición del territorio de Benjamín, así como del número de ciudades correspondientes a esa tribu. Como ya se ha indicado, Benjamín y Judá ocupan un lugar privilegiado respecto de las otras tribus. Jos 19,1-9 habla de la repartición de la heredad de Simeón. Sin embargo, el texto ya refleja la época cuando Simeón había sido asimilado por Judá. En 19,10-31 se presenta la repartición del territorio perteneciente a las tribus de la zona de Galilea: Zabulón, Isacar, Aser, Neftalí y Dan.

La unidad termina indicando que tanto Josué como el sacerdote Eleazar recibieron sus respectivas herencias. El último versículo de esta larga unidad (18-19) repite varios elementos del primer versículo, cerrando así el conjunto y dándole una estructura de marco. Si en 18,1 el pueblo *terminó de someter la tierra*, en 19,51 se *terminó de repartir la tierra*.

20-21 Ciudades de refugio y ciudades para los levitas. El tema de las ciudades de refugio se presenta en todo el cap. 20 y en 21.13.21.27.32.38 (cf. Nm 35,6-15 y Dt 4,41-44; 19,1-14). El texto de Josué se presenta como el cumplimiento del mandato de Dios a Moisés en el Deuteronomio. Después de dedicarse a la repartición de la tierra a todas las tribus, el libro de Josué recoge de nuevo el espíritu justiciero y humanitario del Deuteronomio. Las ciudades de refugio se intercalan con las de los levitas.

Este tema recuerda algo muy serio y radical del amor en su sentido bíblico: *el amor al enemigo*; el perdón a aquel que de otra manera encontraría la muerte. Las ciudades de refugio ofrecen un espacio de vida a la persona que de otra manera no podría salvarse, aun para el inmigrante.

Aunque de manera todavía incompleta, se apunta al mensaje perfecto de Jesucristo sobre el amor al enemigo (Mt 5,38-48; 6,9-15). En el mensaje del deuteronomista se matiza el perdón; todavía no se muestra la radicalidad de las palabras de Jesús que ofrece un espacio de amor incluso al enemigo intencionado: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34).

En cuanto a la expresión *go'el haddam* («vengador de sangre»), comúnmente se trata del familiar inmediato del difunto que ha dejado una

viuda o que ha perdido un terreno. Sin embargo, algunos estudios nos dicen que la ley sobre la venganza no estipula que un familiar del asesinado sea quien cobre la vida del difunto. La expresión «vengador de sangre» se aplicaba al individuo designado por los ancianos del pueblo o de la ciudad respectiva para ir tras el homicida intencional y acabar con su vida.

Jos 21 habla de las ciudades repartidas a las familias levíticas. La tribu de Leví, formada por las familias sacerdotales, no iba a recibir un territorio claramente delimitado como las otras tribus. El libro de Josué, en el espíritu deuteronomico, insiste en que la herencia de los levitas es Yahvé mismo. Sin embargo, este capítulo indica cómo los levitas recibieron ciudades y parcelas en todo el territorio israelita. La razón es más bien práctica. De este modo, cada ciudadano de Israel tendrá acceso al servicio de algún sacerdote. No cabe duda de que esto fue algo excelente en el exilio, cuando Jerusalén, como centro cultural, ya había sido destruida. A la vez, el pueblo tendrá la oportunidad de servir a gente que, como el huérfano, la viuda y el inmigrante, está en posición de vulnerabilidad. Dios tiene especial preocupación por ellos. Llama la atención que, tanto en el v. 3 como en el 8, el sujeto de la acción de *dar* es el mismo pueblo y no sus jefes.

El mandato de Dios a Moisés, que ahora se cumple, se encuentra en Nm 35,1-8.

21,43-45 Yahvé cumple todo lo que promete. Con estos versículos se pone punto final a la gran sección que se inició con el cap. 13. La palabra *kol* («toda, todas, todo, todos», seis veces en total) es la que unifica teológicamente la unidad: «*toda* la tierra que Yahvé había prometido, *toda* se poseyó; *toda* promesa que hizo Yahvé, *toda* se cumplió». El concepto de totalidad también encierra la idea de reposo en la tierra y paz frente a los enemigos.

El espíritu de esta unidad es totalmente deuteronomico. Es un resumen teológico que resalta más el ideal profético que la objetividad del historiador. No solo sirve de conclusión para la sección 13-21, sino también de introducción al discurso deuteronomico de los capítulos siguientes. En realidad el deuteronomista intenta que todo el libro de Josué sea leído a la luz de estos versículos. Los temas teológicos aquí apuntados son centrales en la teología deuteronomica, pero se presentan en orden inverso a como los presenta el libro en su totalidad: 1) posesión total del país; 2) «descanso» o paz; 3) victoria total sobre los enemigos; 4) palabra y promesa divinas. Estos y otros temas deuteronomicos se repetirán de nuevo en la unidad siguiente.

22-24 ¡Cuidado! El pueblo puede perder la tierra. Esta última sección contiene tres capítulos. En estas tres unidades se presenta el tema de la fidelidad a la Palabra de Dios, con un matiz exhortativo de advertencia más que

de anuncio. Israel puede sufrir la misma suerte que las otras naciones: su destrucción y la pérdida de la tierra.

Al comienzo de la exposición de esta parte se indicó que Jos 1 y 22-24 forman el marco teológico de todo el libro. Considerando el cap. 24 en relación con el primero, vale la pena señalar que en el primer capítulo Yahvé y el pueblo exhortan a Josué a mantenerse fiel y unido a Yahvé. En el último capítulo, Yahvé y Josué invitan al pueblo a la fidelidad. El libro empieza y termina recogiendo los temas teológicos centrales del libro: fidelidad a Dios y a su palabra (el *Libro de la Ley*), la tierra y el liderazgo. El concepto de totalidad también aparece en todos ellos.

En el cap. 1 el peligro de infidelidad se da más por el lado de la pérdida de valor y confianza en Yahvé y su Palabra. En el cap. 22, en la tentación de levantar santuarios que compitan con el elegido por Yahvé. En el cap. 23 el peligro se da más en la línea de los matrimonios mixtos. En el cap. 24, en el servicio a otros dioses.

22,1-8 Hermanos fieles y solidarios. El pasaje narra el momento en el que Josué permite el retorno de los rubenitas, gaditas y la media tribu de Manasés a su territorio al oriente del Jordán. El momento es oportuno para volver a presentar un resumen de los principios teológicos claves del Deuteronomio que se han repetido una y otra vez en el libro de Josué; pero ahora, hechos realidad concreta en la vida de estas tribus:

1. Obediencia al mandato de los líderes, Moisés y Josué (v. 2; cf. Nm 32,20-32; Jos 1,12-15).
2. Cumplimiento de los mandatos de Yahvé (v. 3; cf. Dt 11,1; Jos 1,7).
3. El tema del reposo de las tribus del occidente (v. 4; cf. Dt 3,20; 12,9-10; 25,19; Jos 1,13,15; 23,1).
4. Dádiva divina de la tierra (v. 4; cf. Dt 1,36,39; 6,10; Jos 1,6,13).
5. La Ley de Moisés (v. 5; cf. Dt 4,44; 31,9; Jos 1,7-8; 8,32-34).
6. Moisés «Siervo de Yahvé» (vv. 4-5; cf. Dt 34,5; Jos 1,1,13; 8,31).
7. Amor a Dios (v. 5; cf. Dt 6,5; 10,12; Jos 23,11).
8. Servicio a Yahvé de todo corazón (v. 5; cf. Dt 6,13; 10,12; Jos 24,14).
9. Abundancia en la Tierra prometida (v. 8; cf. Dt 7,13; 8,17; 28,4-14; Jos 8,2,27).

Con este resumen, el autor de Josué afirma la unidad de las tribus transjordánicas no solo en solidaridad, sino también en fidelidad a Yahvé. La separación geográfica no significa desunión, si por medio está la armonía teológica. De este modo, la crisis que presentan los siguientes versículos lleva ya, con Josué 22,1-8, su germen de solución.

22,9-34 El altar transjordánico: ¿apostasia o testimonio? El credo de fe que une a las

doce tribus, constatado en las dos unidades anteriores, ahora entra en crisis. Se sabe de un descomunal altar que las tribus transjordanicas han construido en los límites territoriales con las nueve tribus y media. Las tribus occidentales se aprestan a destruir a sus hermanos (vv. 9-14). ¡Qué ironía! Aquellos que lucharon hombro con hombro en favor de las tribus occidentales no reciben ahora comprensión sino condena.

Los vv. 15-20 no muestran una actitud conciliadora, de alguien que busca informarse para resolver una disputa amigablemente. Las palabras de Fineés y sus acompañantes fueron de condena y amenaza. Más bien, demostraron ser palabras de egoísmo y autoseguridad. El pecado que se les achaca a las tribus transjordanicas es paralelo al de Acán. La misma palabra *infidelidad* (*ma'al*) se repite en ambos pasajes. Aparece, entonces, el doble problema que constantemente acompañó a Israel en su historia veterotestamentaria: el peligro de infidelidad y la división.

La explicación de las tribus de Rubén, Gad y la media de Manasés es clara y contundente. Muestra, de nuevo, que aquella lista del credo deuteronomico (Jos 22,1-8) era parte de su vida cotidiana. Más que apóstatas, en estas tribus, las nueva y media restantes tenían un desafío de fidelidad a Yahvé, de una visión clara del futuro y del anhelo de mantener la armonía nacional en las generaciones futuras. La preocupación pedagógica en favor de las generaciones futuras, propias del Deuteronomio (Dt 6,20-25; cf. Jos 4,6-7.21-24), son una característica de estas tribus transjordanicas: ¡Que nuestros hijos se mantengan fieles a Yahvé y unidos como hermanos, a pesar de la separación geográfica!

Jos 22,30-34 habla de una solución oportuna y pacífica. En efecto, el pueblo de Dios puede vivir en armonía y fidelidad: el sueño del Deuteronomio hecho realidad en el pueblo de Dios bajo el mando de Josué. Es interesante considerar que Josué es el gran ausente de la parte narrativa del cap. 22 (vv. 9-34). Parece ser más bien un relato que pinta la situación de vida de una comunidad del postexilio que vive bajo el liderazgo sacerdotal, que busca a toda costa una unidad ritual.

Vale la pena leer Jos 22,9-34 a la luz de Deuteronomio 12 y dándole una hojeada a 1 Reyes 12.

23,1-16 La historia de Israel en cápsula.

Aquí se narran teológicamente los momentos cruciales de la historia de Israel hasta el exilio. Jos 23 es un resumen teológico del libro del Deuteronomio y, tanto temática como estructuralmente, refleja la teología de la alianza. Esta teología pone de relieve, sobre todo, la lectura histórica de Israel a la luz de los dos primeros mandamientos del decálogo. Dicho de otra manera, Jos 23 es una exhortación a la

total fidelidad a Yahvé. Junto con el tema central de la fidelidad, Josué presenta otros temas deuteronomicos clave, como el concepto de totalidad (12 veces aparece la palabra *todo*) y la idea de lo *bueno*, relacionado sobre todo con la tierra.

Esta fidelidad absoluta debe ser la respuesta de Israel a la experiencia del éxodo, de la peregrinación por el desierto y de la ocupación de la Tierra prometida. Israel, por su posición social –nación de esclavos y marginados–, es una entidad política y militarmente débil. Solo su dependencia de Yahvé lo lleva a los resonantes triunfos de los que hablan los caps. 2-12. El cap. 23 recoge esta idea (vv. 3.4.5.9.13). Su futuro depende de Yahvé. Si Israel no cumple con las estipulaciones de la alianza, especialmente en lo que respecta a los dos primeros mandamientos, corre el peligro de tener la misma suerte que tuvieron o deberían tener las naciones vecinas: la destrucción y la pérdida de la tierra (vv. 13.15.16).

El v. 3 resume el contenido de Jos 2-12, y el v. 4, el de los caps. 15-19. Además, el v. 6 evoca a Josué 1,8; 8,31.34 y 24,26. El v. 14 resume lo dicho en 22,43-45. A la vez, los vv. 12-13 adelantan la experiencia del pueblo en el libro de los Jueces. Por último, los vv. 15-16, a la manera de Dt 27-28, pintan el cuadro del exilio babilónico.

Como lo hacen a su manera los caps. 22 y 24, este capítulo señala que siempre existe el peligro de abandonar y desobedecer a Yahvé, aunque la fidelidad y la obediencia a su palabra han sido la causa de los triunfos narrados en la mayor parte del libro. Esta reflexión anticipa lo que narrarán más adelante el libro de los Jueces y la última parte del libro de los Reyes: un pueblo que no logró conquistar todo su territorio, un pueblo que fue derrotado y expulsado de su tierra. Así se presenta la imagen de la comunidad del exilio aquí. El cap. 23 recuerda asimismo que se podría escribir una nueva historia, similar a la de Jos 1-6; 8-21, si tan solo Israel se mantuviera fiel a Yahvé y dependiera totalmente de él.

Jos 23 se asemeja a otros discursos puestos por el deuteronomista en boca de los grandes protagonistas, como Moisés, Samuel, David.

24,1-28 ¡Elijan hoy a quién servir! Jos 23 termina de tal manera que se espera un final más positivo. De ahí la posición destacada del cap. 24 al final del libro. Este pasaje recoge toda la enseñanza teológica del libro y trasciende, a la vez, las relatividades geográficas e históricas del pueblo de la alianza, tal como se han presentado hasta ahora. Jos 24, en efecto, se presenta como el relato de un evento que puede pertenecer a la historia de cualquier comunidad que acepte el desafío de hacer de Yahvé su único Dios y Señor.

Como se ha observado justamente, Jos 24 no pretende ser el documento de la alianza, sino

que refiere cómo se efectúa una alianza entre Yahvé y una comunidad que acepta convertirse en su pueblo. Algunos intérpretes han relacionado este pasaje con los tratados de vasallaje del antiguo Cercano Oriente. Sin embargo, es preciso ver Jos en 24 una ceremonia litúrgica que se repitió más de una vez en aquel antiguo centro del culto israelita que fue Siquem. A la vez, cabría afirmar, con muchos otros biblistas, que Jos 24 no es necesariamente deuteronomico o posdeuteronomico, sino que se trata muy probablemente del reflejo de un material que pudo ser fuente de lo que en el futuro llegaría a ser la tradición deuteronomica.

El tema central es la fidelidad total a Yahvé. El resumen histórico que se presenta en los vv. 2-13 es una gran obertura, con un tema similar a Dt 32, donde Yahvé se presenta en primera persona del singular como quien ha acompañado a Israel a lo largo de su historia. Los otros dioses se han quedado *al otro lado del río* (expresión que se repite siete veces en estos versículos). No han sido ellos, sino Yahvé, quien llamó a Abraham y lo trajo a la Tierra prometida (v. 3; nótese aquí y en el resto de la perícopa la repetición constante del pronombre en primera persona singular referido a Yahvé); no fueron ellos, sino Yahvé, quien *dio* la tierra a la descendencia de Abraham (v. 3); no fueron ellos, sino Yahvé, quien *hizo salir* al pueblo de la esclavitud en Egipto (vv. 6-7); no fueron ellos, sino Yahvé, quien *introdujo* al pueblo en la Tierra prometida, desposeyendo a los pueblos paganos (vv. 8-13). Por eso los vv. 2.14, que sirven de marco a este resumen histórico, insisten no solo en mantener *al otro lado* a los otros dioses, sino en alejar de ellos al pueblo: *¡Desháganse de ellos!* (v. 14). La fidelidad a Yahvé no consiste simplemente en alejarse de los otros dioses, sino en confiar plenamente en él: *no con tu espada, ni con tu arco* (v. 12).

Al resumen histórico sigue una serie de versículos (vv. 14-25) que presentan siete imperativos: *teman, sirvan, quiten, sirvan, escojan, quiten, inclinen*. Todos ellos instan al pueblo a que abandone a los otros dioses (*elohim*, referido a los otros dioses aparece 7 veces) y se adhiera y sirva solo a Yahvé (el nombre de Yahvé aparece 18 veces y 9 veces el nombre *elohim*, referido a Dios). De las 16 veces en que aparece el verbo *servir*, 11 se refieren al servicio a Yahvé y cinco a los otros dioses. Este es sin duda el verbo que más se repite en esta unidad. El desafío es abandonar a los otros dioses y no servirlos más, para servir únicamente a Yahvé. Es interesante notar que a Egipto se lo llama *la casa de servidumbre* (v. 17). En este contexto es llamado así no solo porque fue el lugar de la esclavitud y opresión del pueblo de Dios, sino porque allá los antepasados del pueblo *servieron* a otros dioses.

Al contexto semántico del servicio pertenecen también los temas del *temor a Yahvé* (ado-

ración, amor, obediencia), *integridad y fidelidad* (v. 14).

En su declaración de servicio a Yahvé, el pueblo expresa la razón principal de su voto de fidelidad: Yahvé es el Dios del éxodo y de la conquista (vv. 17-18). Al principio y final de estos dos versículos el pueblo declara: *Yahvé es nuestro Dios*. La respuesta de Josué (vv. 19-20) presenta la otra cara de lo que fue y es Dios para el pueblo en el transcurso de su historia. Yahvé no es únicamente el Dios del éxodo y el dador de la tierra; es también el *Dios santo y celoso*, un Dios que no tolera la rebelión y las infidelidades. Si el pueblo es infiel a la alianza, especialmente con la desobediencia de los dos primeros mandamientos del decálogo, sufrirá el mismo destino que las naciones paganas: destierro y destrucción.

Por este motivo son de vital importancia el establecimiento y la renovación de la alianza (v. 25). El pueblo de Dios necesita vivir dentro de los límites de una alianza que lo mantenga unido a su Dios. Permanecer en ella es vivir; quebrantarla es destrucción y muerte. El *Libro de la Ley* es el código que debe acompañar al pueblo en su peregrinar por la historia; en él están estipulados los lineamientos de la alianza. Con respecto al tema de la alianza, las palabras de Josué en el v. 15 (*pero yo y mi familia serviremos a Yahvé*) afirman que la alianza se establece, no con el jefe de Estado para que pase de él a toda la nación, sino *con cada familia*. De acuerdo con el testimonio de Josué y otros materiales deuteronomicos, cada cabeza de familia se hace responsable de que los hijos conozcan la alianza y sus estipulaciones. El hogar es el centro desde donde la educación berítica debe derramarse a toda la nación (cf. Dt 6,4-9).

Al final de un libro que celebra el triunfo de la fidelidad del líder y del pueblo, es importante señalar el contexto en el que se invita al pueblo a servir y ser fiel a Yahvé. Cuando el pueblo ya posee la tierra después de haberla conquistado con la ayuda de Yahvé (de acuerdo con Jos 24,17, *Yahvé ha arrojado de la tierra a todos los pueblos y al amorreo*), lo que se le pide es servir a Dios. El principio teológico de todo esto es que Yahvé quiere que su pueblo lo sirva libremente y no como esclavo. Una tarea realmente ardua, porque es difícil servir a Dios desde la libertad. La carta de Pablo a los Gálatas y las constantes controversias de Jesús con distintos sectores del pueblo judío, tal como las narran los evangelios, corroboran esta realidad.

El libro de Josué y su clímax teológico, el cap. 24, nos presentan el desafío de ser servidores fieles de Dios no en la esclavitud sino en la libertad. Ese desafío, según nos cuentan el libro de los Jueces, el de los Reyes y los escritos de los profetas, las más de las veces no llegó a hacerse realidad. Sin embargo, la Biblia habla de un Josué, de un Josías y de tantos

otros más, como Rajab, que aceptaron el reto de la fidelidad y se convirtieron en héroes y heroínas de la fe (Heb 11,1-40).

En Jos 24,12, la palabra *šir'āh* tradicionalmente se ha traducido por «tábanos» o «avis-pas». Sin embargo, las traducciones más modernas la traducen por «pánico» o «terror».

Al inicio de la exposición de este comentario, se indicó que Jos 1 y 22-24 forman el marco teológico de todo el libro. Considerando el cap. 24 en relación con el primero, vale la pena señalar que en el primer capítulo fueron Yahvé y el pueblo quienes desafiaron a Josué a mantenerse fiel y unido a Yahvé. En el último capítulo, son Yahvé y Josué quienes confrontan al pueblo con su compromiso de fidelidad. El libro empieza y termina recogiendo los temas teológicos centrales del libro: fidelidad a Dios y a su palabra (el *Libro de la Ley*), la tierra y el liderazgo. El concepto de totalidad también aparece en todos ellos.

En el cap. 1 el peligro de infidelidad se da más por el lado de la pérdida de valor y confianza en Yahvé y su Palabra. En el cap. 22, en la tentación de levantar santuarios que compitan con el elegido por Yahvé. En el cap. 23 el peligro se da más en la línea de los matrimonios mixtos. En el cap. 24, en el servicio a otros dioses.

24,29-33 Adiós a Josué, a Eleazar y a los huesos de José. En los versículos finales se ofrecen tres informes sobre la muerte de Josué, Eleazar y José. El título *siervo de Yahvé*, que el libro había usado únicamente para Moisés, ahora se usa para Josué, después de su muerte. La calidad de siervo que ahora pertenece a Josué queda remachada con la indicación de que *Israel sirvió a Yahvé todo el tiempo que vivió Josué*. Josué ya no es simplemente el *servidor de Moisés*; es *siervo de Yahvé*. La cita de su edad en el momento de morir recuerda a otros que, como Josué, murieron en una edad apropiada. Los vv. 29-31 se asemejan mucho a Jue 2,6-10.

La vida de Josué y de los líderes que lo acompañaron se califica con la expresión *el tiempo de Josué y todo el tiempo de los ancianos... quienes fueron testigos de todas las obras que Yahvé hizo en favor de Israel*. ¡Qué manera de finalizar un libro y de exaltar la obra de un gran líder! La vida de Josué forma parte integrante de la gran obra redentora de Yahvé: el éxodo y la entrega de la tierra. Así, el nombre de Josué, «salvador», define a un hombre que no solo vivió en la época de la salvación y formación del pueblo berítico, sino, sobre todo, que fue un protagonista principal de esa obra. ¡Qué bien figura Josué entre los precursores del gran Salvador, Jesús!

El informe sobre la sepultura de los restos de José (v. 32) recuerda la última parte del libro de Génesis (Gn 50,25). Aquel que entró a Egipto y que salió muerto de allí, también

completó su «éxodo» al reposar como el resto del pueblo en la Tierra prometida.

Eleazar fue el sacerdote que, junto con Josué, desempeñó un papel importante en la división y repartición de la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

Libros en español

- Auzou, G., *El don de una conquista. Estudio del libro de Josué*. Traducido del francés por Antonio G. Fraile, Fax, Madrid 1967.
 Olmo Lete, G. del, *Mitos y leyendas de Canaán, según la tradición de Ugarit*, Institución San Jerónimo, Valencia 1981.
 Sanmartín Ascaso, J., *Las guerras de Josué. Estudio de Semiótica narrativa*, Institución San Jerónimo, Valencia 1982.
 Sicre, J. L., *Josué*, Verbo Divino, Estella 2002.

Comentarios en inglés

- Boling, R. G., *Joshua. A New Translation with notes and Commentary*, Doubleday & Company, inc., Garden City 1982.
 Butler, T. C., *Joshua*, Word Biblical Commentary, vol. 7., Word Books, Publisher, Waco 1983.
 Nelson, R. D., *Joshua, The Old Testament Library*, Westminster John Knox Press, Louisville 1997.
 Pressler, C., *Joshua, Judges and Ruth*, Westminster Bible Companion, Westminster John Knox Press, Louisville 2002.
 Soggin, A. J., *A Commentary, The Old Testament Library*, The Westminster Press, Filadelfia 1972.

Libros misceláneos en inglés

- Brueggemann, W., *Biblical Perspectives on Evangelism. Living in a Three Storied Universe*, Abingdon Press, Nashville 1993.
 —, *A Social Reading of the Old Testament. Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, Edited by Patrick D. Miller, Fortress Press, Mineápolis 1994.
 Childs, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Filadelfia 1979.
 Coote, R. B., *Early Israel. A New Horizon*, Fortress Press, Mineápolis 1990.
 Curtis, A. H. W., *Joshua*, Old Testament Guides, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
 Gottwald, N. K., *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Orbis Books, Maryknoll 1979.
 Mendenhall, G. E., *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973.
 Mitchell, G., *Together in the Land. A Reading of the Book of Joshua*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.
 Polzin, R., *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History. Part one: Deuteronomy, Joshua, Judges*, Indiana University Press, Bloomington 1980.

Jueces

Edesio Sánchez

INTRODUCCIÓN

El libro de los Jueces no es muy popular entre los lectores de las Escrituras y hay razones para que esto suceda. Desobediencia, idolatría, violencia, anarquía y fracaso son la impronta de Israel en la época de los Jueces. El estribillo que se repite en diferentes versiones a través del libro resume de manera elocuente el *modus vivendi* de la nación de Israel en ese tiempo: *En aquellos días no había rey en Israel, y todo el mundo hacía lo que le parecía bien* (Jue 21,25).

El espíritu de unidad presente en el libro de Josué se pierde en el de Jue. Tanto el pueblo como sus líderes, desde la perspectiva del mensaje central de la literatura deuteronomista, hacen totalmente lo contrario de lo que sucede en el libro de Josué, es decir, viven en total desobediencia a la alianza con su Dios. De acuerdo con la teología del Deuteronomio –que ilumina el mensaje de los libros que forman parte de la Historia deuteronomista (de Josué a 2 Reyes)–, ambos libros, Jos y Jue, se oponen de manera radical. Estas son sus características sobresalientes:

Josué	Jueces
Un Dios	Muchos dioses
Un pueblo unido	Tribus dispersas y aisladas
Obediencia a los preceptos divinos	Desobediencia a los preceptos de Dios
Distribución total de a Tierra prometida	Comparten la tierra con otras naciones
Culto a Yahvé en un solo lugar	Muchos santuarios y altares

No es difícil concluir que juntos estos dos libros funcionan como *midrash* de Dt 27-28.

Contenido y estructura del libro

Al comienzo del libro, el autor ubica al lector exactamente allí donde termina Josué. Sin embargo, él quiere dejar en claro, a diferencia

de la tónica general del libro de Josué, que en esa época la tierra aún no había sido ocupada en su totalidad por los israelitas. Al contrario, una importante cantidad de naciones extranjeras ocupaban todavía la tierra de Canaán.

El libro tiene dos introducciones. La primera se orienta hacia el pasado y acentúa el aspecto militar y social de la nación (1,1-2,5); la segunda se orienta hacia el futuro y pone más de relieve el aspecto religioso de Israel (2,6-3,6). La parte central del libro, la sección que habla propiamente de los doce jueces, se estructura de acuerdo con un paradigma cíclico, presente ya en la segunda introducción (2,11-23):

1. Los israelitas hacen lo malo delante de Dios
2. Yahvé los «vende» en manos de sus enemigos
3. Los israelitas claman a Yahvé
4. Yahvé suscita un «libertador»
5. La nación «descansa» por un período de años

De manera completa o parcial, este paradigma cíclico se repite en los relatos correspondientes a los denominados «jueces mayores» (Otoniel, Ehúd/Aod, Débora, Gedeón, Jefté y Sansón). El autor se vale aquí (como en la última parte del libro, aunque de otra manera) de un procedimiento literario para mostrar el proceso de desintegración social, religiosa y moral de la nación de la alianza. El paradigma cíclico sirve para tal propósito. Si con Otoniel y Ehúd el paradigma aparece completo y sin variaciones notables, ya a partir de Débora empieza a resquebrajarse hasta llegar a la historia de Sansón con el paradigma prácticamente ausente.

Entrelazados con los relatos de los «jueces mayores», aparecen los «jueces menores»: Samgar, Tolá, Jair, Visan, Elón y Abdón. A diferencia de los «mayores», los «menores» siguen un modelo particular. Todos ellos se presentan con la fórmula: «Después de... vino...» (3,31; 10,1.3; 12,8.11.13). Además, como ya se nota en las referencias anteriores, aparecen en

orden ascendente: primero uno, después dos y finalmente tres.

Existen también dos conclusiones (17-18 y 19-21). La primera pone de relieve el aspecto religioso; la segunda, el militar y social. Junto con las dos introducciones, una estructura concéntrica está en correspondencia con las secciones periféricas del libro:

- A Hazañas militares (1,1-2,5)
- B Dimensión religiosa (2,6-3,6)
- B' Dimensión religiosa (17-18)
- A' Hazañas militares (19-21)

Temas teológicos

El liderazgo y la tierra

En este libro, el tema del liderazgo aparece diametralmente opuesto al de Josué. A decir verdad, en Jue no aparece ningún líder de la talla de Moisés o de Josué. A nadie se lo llama «siervo de Yahvé», como ocurre en Josué. A medida que se desarrolla la narración, van desapareciendo los pocos buenos líderes tribales. En su lugar vendrán otros, cuyo liderazgo está marcado por la desconfianza en Dios, el interés personal o familiar, la violencia contra los propios israelitas y el desorden moral y social.

Lo mismo sucede con el tema de la tierra. Si en Josué todos reciben la porción de territorio asignado a cada tribu, en Jue el pueblo tiene que luchar a cada paso contra la presencia de naciones enemigas. La falta de posesión de la tierra es aquí una declaración teológica clara. La desobediencia a los preceptos de la alianza trae como consecuencia la incapacidad del pueblo de Israel para ocupar la tierra o retenerla.

La decadencia religiosa y social

Este libro se vale de distintos procedimientos para mostrar la decadencia religiosa y social. Ya hemos hablado del paulatino resquebrajamiento del paradigma circular como recurso literario. Otro rasgo característico se manifiesta en la forma en que la obra presenta a la mujer. Las primeras mujeres aparecen como personas de empuje y valor, capaces de tomar decisiones sobre su propia vida y la de otros, y aun de ejercer el liderazgo. Ellas son Acsá, Débora y Jael. Pero, a medida que avanza la historia, las mujeres van perdiendo protagonismo. Ya no toman iniciativas, sino que se van convirtiendo en víctimas del machismo individual y colectivo, del egoísmo y del cambiante humor de los hombres y de una indecible violencia social. La anónima concubina de un levita (última mujer que se menciona en el libro) es víctima de maltrato por parte de su

marido, de la exclusión y marginación practicados por su propio padre y de la entrega irresponsable y egoísta para ser vejada y violada, hasta terminar asesinada. El modo de viajar en burro muestra el radical contraste entre la primera y la última mujer citada en Jue (1,14-15; 19,17-19). Acsá se monta sola en el animal y cabalga para exigir su parte de territorio; la anónima mujer del levita, ya muerta, es subida al burro y transportada hasta su casa, donde será descuartizada.

El papel de Judá

Además de estas dos formas de manifestar la decadencia de Israel, también es digno de mención el papel desempeñado por la tribu de Judá. A diferencia de las otras tribus de Israel, rara vez es Judá la protagonista de acciones perversas y de flagrante desobediencia a Dios. En el cap. 1, Judá aparece como tribu modelo, convocada por Yahvé para ser la primera en vencer al enemigo y ocupar su porción de territorio. Ella va de triunfo en triunfo, y hasta aparece como la que conquista Jerusalén. En otras partes del libro, aparece más bien como víctima de las malas acciones de las otras tribus. Solo al final decide no comprometerse con las hazañas alocadas de Sansón, y al cierre del libro es citada en forma irónica para una misión fracasada desde el comienzo.

El Espíritu de Dios

Una primera advertencia al lector es la de no concebir al «espíritu de Yahvé» en el marco de la Trinidad. Solo en el NT y en el desarrollo ulterior de la teología cristiana se puede hablar propiamente del «Espíritu Santo», tal como lo concibe la doctrina trinitaria. En el AT, el «espíritu de Yahvé» no se presenta como una «persona» divina que santifica y transforma al creyente en la esfera moral y espiritual, sino como una fuerza que procede de Dios y produce determinados efectos. En el libro de los Jue, el poder del espíritu garantiza el éxito en términos de poder militar o personal. Las personas que lo reciben siguen siendo seres humanos llenos de miserias e imperfecciones. Varios de ellos terminaron su vida en la desventura y el fracaso.

En Jue, la acción poderosa del espíritu de Dios coincide con la manera en que esta manifestación divina se hace presente en la época premonárquica y en las primeras etapas de la monarquía. El espíritu de Dios se experimenta ante todo en momentos de sufrimiento o penuria colectiva. El pueblo de Dios se encuentra en grave peligro, y la fuerza del enemigo supera en mucho la capacidad de Israel para librarse de esa amenaza. En tales circunstancias, el

espíritu se hace sentir como un poder que cambia el curso de los acontecimientos, aunque de manera indirecta. Por otra parte, nunca se presenta como «espíritu guerrero». Los receptores del espíritu de Dios no son estrategias militares ni hombres de guerra (Jue 3,7-11; 6,33-35; 11,27-29). El espíritu viene más bien sobre personas que por lo general ni siquiera tienen un grupo de soldados. En varios pasajes, el espíritu de Dios libera al pueblo de poderes enemigos que lo han sometido a causa de su propio pecado. Por eso, más que espíritu de guerra es espíritu de justicia y de misericordia, y su actividad está en relación con la gracia divina, ya que viene a convertir a un individuo particular en «portador de justicia» sin tener en cuenta su condición moral o espiritual.

El caso más patético es el de Sansón (13,25; 14,6.19; 15,14). En medio de situaciones vergonzosas, sanguinarias y hasta alocadas, el espíritu de Dios aparece «entrelazado» en luchas y competencias de muy baja estatura moral. Las escenas en las que el espíritu de Dios se manifiesta en la vida de Sansón están precedidas por conductas contrarias a lo que Dios había ordenado. En tal sentido, la presencia del espíritu es respuesta de la pura gracia de Dios en favor de su pueblo, que es víctima de la opresión y la angustia (Welker: 50-107).

La función de los jueces

¿Cuál fue propiamente la función de los jueces? Para apreciar debidamente el sentido bíblico de esta función, es preciso no tener en cuenta el significado habitual de la palabra «juez». Para nosotros, «juez» es la persona que preside un juicio en una sala de juzgado. Pero este sentido es más bien ajeno al de la palabra hebrea *shofêl*, que tradicionalmente se traduce por «juez». Solo un caso, el de Débora, se acerca al sentido moderno de la palabra (Jue 4,5). En otros casos, como parte de los elementos que componen el paradigma cíclico, se usa el término «libertador» (Jue 3,9.15) y probablemente «gobernador» debido a que uno de los sentidos del verbo hebreo utilizado es el de «gobernar».

Algunas versiones, considerando lo problemático que resulta el uso de la palabra «juez», han optado por hablar de «caudillos» o «libertadores». Más aún, el verbo hebreo también significa «traer justicia». Este sentido, unido al hecho de que los jueces, por lo general, lograron realizar sus tareas bajo la dirección y el poder de Dios, ha llevado a Berquist (p. 91) a proponer que se les llame «portadores de justicia». Su tarea fue por lo general corta y limitada; terminaba en el momento en el que Israel estuviera fuera de peligro. Con ese título, la soberana gracia de Dios puede entenderse en toda su expresión. No importa la capacidad

militar del «juez» o sus virtudes de carácter moral o espiritual, bajo la dirección de Dios y de su poder, el «juez» se convertía en instrumento de la justicia de Dios en favor de su pueblo Israel.

Humor e ironía

En el contexto de una narración llena de violencia y libertinaje, el lector necesita «espacios de distensión», y esos espacios los construye el autor con el recurso del humor y el sarcasmo. Además, y eso lo sabemos bien en América Latina, a veces el único recurso que tiene el pueblo para vengarse de sus malos gobernantes y de los poderosos es el chiste político, la ridiculización y la burla. En el mundo patriarcal y machista de los jueces, el autor recurre a los nombres y sus significados para burlarse del poderoso y levantar al humillado o excluido. También usa el cambio de roles o papeles. Este detalle se nota sobre todo en los caps. 4-5 (véase la exégesis del texto). A nadie se le escapa el humor y el sarcasmo con el que se narra la historia de Ehúd y el «obeso Eglón», ese rey enemigo cuyo nombre en hebreo suena a «toro engordado listo para el matadero» y que muere rodeado de excremento y malos olores (3,12-30). Para rematar, tenemos las varias historias que acompañan el ciclo de Sansón. La ironía y el sarcasmo alcanzan su máxima expresión en los juegos de adivinanzas, en los combates de un solo hombre con ejércitos completos, en el triunfo de la sagacidad femenina frente a la fuerza bruta del varón y en muchos otros momentos de la narración (13-16). En esta última serie de relatos la ironía llega a su punto culminante, incluso en el modo como Dios se relaciona con los humanos. Porque es precisamente en el desequilibrado Sansón donde más se percibe la presencia del espíritu de Dios. Tenemos una ecuación sarcástica: a mayor presencia del espíritu de Dios, mayor ridiculez humana.

Contexto histórico y social

En este trabajo se ha privilegiado la perspectiva sociológica establecida desde hace varias décadas por investigadores tales como George Mendenhall y Norman Gotwald. En el trabajo de estos autores, así como en el de otros investigadores, la ocupación de Canaán tuvo como protagonistas a dos fuerzas que al fin terminaron por unirse: por un lado, un grupo de esclavos liberados de Egipto por el poder del Dios Yahvé; por el otro, grupos de campesinos que se levantaron en armas contra los poderosos que vivían bajo la protección de las ciudades-estado. Estos campesinos cananeos vivían en aldeas desprotegidas y servían

como fuerza laboral para cultivar las tierras que pertenecían a aquellos. Los poderosos de las ciudades-estado tenían, como era de esperar, ejércitos formados por guerreros adiestrados, que portaban equipos sofisticados, como los carros de guerra, la caballería y las armas de hierro. Los campesinos y los esclavos recién liberados procedentes de Egipto no tenían ejército, no disponían de tales armas ni conocían el uso del hierro. Su poder no venía de la protección de ejércitos imperiales, sino de la «mano poderosa de Yahvé».

Ese choque de fuerzas se explica, según J. P. M. Walsh, a partir de los conceptos hebreos de *mishpat* y *sédeq*. Desde esta perspectiva, *mishpat* significa «consenso», «orden establecido», «sistema» de gobierno». La idea de *mishpat*, cualquiera que sea la manera de expresarla en castellano, es «lo que define a una comunidad: una visión compartida o el sentimiento que sirve de base a la vida común, validando o legitimando lo que se realiza, tanto de manera comunal como individual. Se expresa a través de leyes, cantos, historias, folclore, idioma y estructuras políticas y económicas.» A su vez, por *sédeq* se entiende lo que es «recto», «justo», «correcto» dentro de los parámetros del *mishpat*.

El *mishpat* o el derecho de las ciudades-estado de Canaán encontraba su justificación en el sistema religioso cananeo, con el dios Baal en el centro. Esas ciudades-estado eran monopolios de poder socioeconómico y político, operados desde estructuras jerárquicas opresoras. La sociedad se estructuraba de tal manera que el rey, los jefes militares y los jefes religiosos eran los detentadores del poder, que vivían protegidos dentro de los muros de esas ciudades. A su servicio, como esclavos, estaban los campesinos y obreros que trabajaban la tierra de los terratenientes y les ofrecían toda clase de servicios. El *mishpat* de los hebreos se basaba en la acción liberadora de Yahvé en el éxodo y en la alianza sellada en el monte Sinaí. La sociedad hebrea, como consecuencia de lo anterior, era igualitaria, constituida por los esclavos liberados de Egipto y por los campesinos cananeos que se oponían a toda clase de concentración, tanto del poder económico como político y legal.

El libro de los Jue, aunque en menor medida que el de Josué, muestra el enfrentamiento de esas dos maneras diferentes de entender el *mishpat*. La lucha de los «portadores de justicia» era resultado del proyecto de Yahvé por crear una sociedad de iguales, en un contexto de paz y armonía. La falta de éxito del proyecto se explica, en el mensaje del libro, por la incapacidad de Israel y de sus líderes de seguir los lineamientos de Yahvé y de confiar plenamente en Dios.

La perspectiva histórica se puede abordar a partir de la siguiente pregunta: ¿Cuál es la in-

tención del autor al registrar las historias de este libro? Bien sabemos que estas narraciones no son un *racconto* histórico de eventos registrados periódicamente en el momento en que ocurrían. El interés del autor o de los autores de la tradición deuteronomista tenía, ante todo, una intención pedagógica. A partir de esta base, podríamos atrevernos a sostener que una primera versión del libro se produjo a principios de la monarquía (ca. 1000 a.C.). En este momento, el mensaje de la narración refleja una actitud más bien favorable a la monarquía. Para terminar con el poderío filisteo, eran necesarios un liderazgo con mucho poder y una nación unificada, y eso era exactamente lo que ofrecía la monarquía. Más tarde, cuando el libro de los Jue pasó a formar parte del conjunto literario conocido como Historia deuteronomista (Jos, Jue, 1 y 2 Sm, 1 y 2 Re), el conjunto del relato experimentó una primera revisión. Esto ocurrió en el contexto de la reforma de Josías (ca. 622). Aunque la visión pro-monárquica se mantiene en parte, solo unos cuantos reyes de Judá son rescatados; y de estos solo David y Josías reciben la aprobación total de Dios. Se nota en este momento que ya no es la perspectiva pro-monárquica la que impera, sino la fidelidad a la alianza con Yahvé y la centralidad del templo de Jerusalén. Detrás de estos reyes plenamente fieles, están como auténticos modelos Moisés y Josué. Durante el exilio y con la pérdida de Jerusalén, la redacción exílica de la Historia deuteronomista mira el mensaje de Jue desde otro ángulo. Ya no importa qué tipo de gobierno o qué institución política regían la vida de la nación. El problema ya no consiste en el tipo de gobierno, sino en la maldad y el pecado que han corroido las entrañas del pueblo de la alianza. El libro de los Jue fue un terrible «espejo» y recordatorio de las razones por las cuales Israel había perdido su tierra y su templo. Por supuesto, la historia del pueblo de Dios no terminará con el exilio ni con el paradigma de Jue. Allí estaban David y Josías; allí estaba el *Libro de la Ley de Moisés*; allí estaban Josué y el triunfo de su fidelidad y confianza en Dios.

COMENTARIO

I. Doble aproximación al libro (1,1-3,6)

Dos introducciones (1,1-2,5 y 2,6-3,6) acercan al lector al espíritu de la obra: el libro de los Jue presenta tanto la ambigüedad como la fragilidad en las relaciones entre Yahvé e Israel, en una época marcada por infidelidades, fracasos y violencia.

Varios elementos muestran la mutua pertenencia de ambas introducciones: ambas comienzan con una referencia explícita al final

de la época de Josué (1,1; 2,6-10); ambas sugieren el hecho casi imposible de guiar a un pueblo con la ausencia de líderes de la estatura de Moisés y Josué. Las dos afirman la incapacidad de Israel para expulsar de Canaán a las naciones paganas y citan palabras del mismo Yahvé, en las que se acusa a Israel de infidelidad, y se declara la decisión divina de mantener en Canaán a las naciones paganas (2,1-5 y 2,20-23).

Primera introducción (1,1-2,5)

«Subir» es el verbo clave en torno al cual gira la estructura del pasaje: en primer lugar, cumple una función de marco; aparece al principio y al final de la unidad (1,1 y 2,1). En segundo lugar, cada individuo que logró vencer al enemigo aparece como sujeto del verbo «subir»: Judá-Simeón en 1,2-10; los descendientes de Jobab, relacionados con la tribu de Judá, en 1,11-22; la «casa de José» en 1,22-29.

Además del verbo «subir», el tema de un Israel unificado funciona como marco de la unidad literaria: en 1,1 la nación entera se presenta ante Yahvé, y en 2,1-5 el ángel de Yahvé aparece ante «toda» la nación. Sin embargo, a diferencia de lo que se proclama en Josué, en este libro la unificación de Israel se muestra por la vía negativa: el común denominador del pueblo es el abandono de Dios y la desmembración de la nación entera. Esta primera introducción tiene una orientación lineal hacia el pasado y muestra ecos de varios textos de Josué: 19,1-9; 10,1-5; 15,63; 14,13-15 y 15,13-14; 15,13-19; 13,2-3; 17,11-13; 16,10.

1,1-21 La época de Josué ha terminado y se inicia una nueva etapa. La nación entera se encuentra frente a Yahvé. Pero, a diferencia de Josué 1,1, ahora quien habla primero es el pueblo y no Yahvé. No se nombra a ningún líder, y los israelitas preguntan «¿Quién de nosotros subirá primero a pelear contra los cananeos?»

Para el autor de Jue, ninguna tribu ha participado en una batalla. Aunque aparecen ecos de Josué en esta parte del libro, el autor reescribe la historia de la conquista desde una perspectiva teológica. Si bien en Jue, al igual que en Josué, Judá toma la iniciativa en la lucha contra los cananeos, el papel protagonista que se asigna a Judá sobrepasa en mucho al papel que esta tribu tenía en Josué. En esta introducción hay una abierta admiración hacia Judá, y no es para menos: en primer lugar, Judá no forma parte del «drama de maldad y destrucción» en el que participan como sujetos las otras tribus en el resto del libro. Más aún, a partir del cap. 3 Judá aparece más como víctima que como villano. En segundo lugar, visto desde el futuro, Jue 1 honra a la tribu de Judá y de manera más concreta a David.

Dentro de esta unidad se encuentran dos pequeñas subunidades. Cada una tiene su propia trama. La primera se encuentra en 1,4-7. Ella nos narra la derrota de los cananeos y de los ferezeos así como de la captura y castigo del rey Adoni-bezec. El relato pone el énfasis en la aplicación de la ley del talión. Judá le «pagó» a este rey con la misma moneda con la que Adoni-bezec le había «cobrado» a setenta (de manera figurada, «muchos») reyes. Ya que los reyes en el antiguo Cercano Oriente fueron líderes militares y sacerdotes a la vez, la mutilación de los pulgares implicaba escarnio e incapacidad, pues ya no podrían usar el arco y la flecha en la guerra y quedaban «inmundos» para las funciones sacerdotales (Éx 29,20).

La segunda pequeña unidad (vv. 11-15) presenta a una extranjera como su principal personaje. Acsá, hija de Caleb, tiene sangre edomita. Al inicio del relato ella juega el papel «esperado» de toda mujer de su tiempo: ser objeto de las decisiones masculinas, en este caso la del padre. Acsá será el premio del primer valiente que conquiste «La ciudad de los libros» (*Quiriat-sefer*). En los vv. 14-15 Acsá aparece como sujeto de la mayoría de los verbos: «Padre, no me tomes por tonta; tú me has dado un pedazo de desierto (en el Négueb). Te pido que me des una tierra fértil, ¡con bastante agua! ¡Dame "Fuentes de agua!"» (*Gulot-mayim*). Obtener tierra como herencia en Israel era algo de suma importancia, pero era aún más importante, a la vez que más raro, que fuera una mujer la heredera de las tierras (véase Nm 27,1-11).

Jue 1,1-21 muestra la ambigüedad de las relaciones entre Yahvé e Israel. Al inicio de la unidad, el texto dice que Yahvé entregó la tierra a Judá y puso a los cananeos «en sus manos» (vv. 2.4). Además, al final se dice que «Yahvé estaba con Judá» (v. 19). Sin embargo, en el mismo v. 19 se aclara que Judá «no pudo arrojar a los que habitaban en los llanos, porque estos tenían carros de hierro». Como vemos aquí y en otros textos bíblicos, la gran mayoría de las veces las promesas divinas no pueden experimentarse como cumplidas totalmente. Siempre queda algo por cumplirse en el futuro. Es la condición para que la historia de la salvación no quede ininterrumpida y pueda continuar su curso.

Sin embargo, la culpa no es de Dios, sino del ser humano. A menos que haya una confianza total y una obediencia total en las promesas o promesas de Yahvé, no podrá haber un beneficio total de la oferta divina. En el caso de Judá en esta unidad, Dios había sido bien claro: «Judá subirá; he aquí que yo he entregado la tierra en sus manos» (1,2). Parece que Dios no había terminado de dar la orden cuando Judá le solicita a Simeón ayuda en la guerra. Algo no incluido en el mandato divino (1,3). La conclusión lógica es esta: si Judá pudo solicitarle ayuda a Simeón para lograr su

cometido, ¿por qué no sería capaz de agenciarse los medios para derrotar a los «habitantes de la llanura»? En el contexto de ambas introducciones y del libro en su totalidad, la obediencia total a Yahvé es la clave del éxito.

1,22-36. La unidad relacionada con la «casa de José» empieza haciendo eco a la afirmación «Yahvé estaba con ellos», del final de la unidad anterior (1,19; 1,22). Su integridad se mantiene, aunque incluya tribus no pertenecientes a la «casa de José» por la repetición de esta frase tanto al principio (v. 22) como al final (v. 35), así como la repetición constante del estribillo *no pudo arrojar a los...* El verbo «subir» (v. 22) muestra, como elemento clave del discurso total, el comienzo de la nueva unidad. Tal como hemos dicho anteriormente, tanto la presencia del verbo «subir» como la afirmación sobre la ayuda divina apuntan hacia el éxito. Sin embargo, las acciones siguientes manifiestan un «éxito» descendiente más que ascendiente:

«Mataron a filo de espada a todos los que allá vivían» (v. 25)

↓
«No pudieron *expulsar* a los habitantes» (v. 27)

↓
«Sometieron a los cananeos a *trabajos forzados*» (v. 28)

La lectura de estos versículos nos recuerda la historia de Rajab en Jos 2 y 6: el envío de los espías, la «misericordia» (*jésed*) hacia el extranjero y su familia, la destrucción de la ciudad, la protección del extranjero y su familia. Lo nuevo en esta unidad es que el extranjero no se quedó en la ciudad conquistada; él salió de allí y fundó una nueva ciudad. ¡Qué resultado más significativo! La salvación del extranjero trajo como consecuencia el nacimiento de una ciudad. Los versículos siguientes (1,27-29) mostrarán que la presencia de las naciones en la tierra que Dios había otorgado a los israelitas no fue resultado de la bondad israelita, sino de la desobediencia y el fracaso.

Al leer juntas ambas unidades literarias se descubre que el orden de las tribus es el mismo en que aparecen los jueces que protagonizarán las historias en la sección central del libro: Otoniel, aunque extranjero, es de la tribu de Judá; Ehúd pertenece a la tribu de Benjamín; Débora y Barac son de Efraín, y Gedeón es de Manasés.

2,1-5. La estructura de esta perícopa es clara: empieza y termina con la palabra *boquim* («lugar del llanto»). Desde el punto de vista teológico, esta unidad afirma que el mensaje divino es de reproche y condena. Israel tendrá que vivir con la certeza del «llanto» (una vida marcada por el lamento constante) y será la marca de su vida como nación. El Dios de la vida es el Señor del pueblo de la muerte.

La parte central y la más extensa de esta unidad es un discurso directo de Yahvé (vv. 1-

3). En él Yahvé «lleva» al pueblo a su pasado para obligarlo a apropiarse de su memoria histórica: el éxodo y la alianza. Yahvé, el soberano de la alianza, le recuerda a Israel que ha sido el pueblo y no Yahvé quien ha roto la alianza. Aquí se citan los dos primeros mandamientos del Decálogo como resumen del documento de la alianza. Israel no ha sido capaz de ser fiel a Yahvé; por eso las naciones y sus dioses, a quienes Israel buscó como aliados, se convertirán en sus enemigos y serán el motivo de la destrucción de la nación de la alianza.

Segunda introducción (2,6-3,6)

La segunda introducción presenta una orientación hacia el futuro, pues tiene frente a sí el material de la parte central del libro: 3,7-16,31. Su estructura es circular (véase 2,11-19), y su contenido es más general y temático que 1,1-2,5. Una comparación de ambas introducciones muestra que, mientras la primera califica el fracaso de Israel como incapacidad de «expulsar a las otras naciones», en la segunda introducción el problema es de carácter religioso: Israel es incapaz de permanecer fiel a Yahvé. La nación se encuentra constantemente volcada al culto y servicio de los dioses de las otras naciones. La palabra «servir» o «rendir culto», además de aparecer varias veces en el pasaje, forma una *inclusio* o marco literario. Con esa palabra se muestra el contraste entre la generación de Josué, que «sirvió» a Yahvé (2,7), y la nueva generación de los jueces, la que «sirvió» a los otros dioses (3,6). De la misma manera, el verbo «conocer» aparece al principio (2,10) y al final (3,1.2.4) del pasaje para indicar la condición en que se encontraba la nueva generación: gente que no «conoció» a Yahvé, ni «supo» cómo pelear contra las otras naciones.

La estructura del pasaje se compone de tres partes: el final de la generación de Josué (2,6-10); la vida desquiciada de la nueva generación (2,11-23); el epílogo de ambas introducciones (3,1-6).

2,6-10. Reconoce a la época de Josué como un tiempo de lealtad a Yahvé (v. 7). Y como lo afirma el cuarto mandamiento del Decálogo, tanto el pueblo como sus jefes fueron premiados con una vida larga y fructífera (Dt 5,16). Josué recibe el título de «siervo de Yahvé», como antes se le había adjudicado a Moisés (Jos 1,1). Sin embargo, el v. 10 marca el fin de la generación fiel; esta pequeña unidad se cierra con la afirmación: «Murieron también todos los israelitas de su época; por eso los que nacieron después no sabían nada acerca del Dios verdadero ni de lo que él había hecho a favor de los israelitas».

Del párrafo anterior surgen dos puntos dignos de consideración: el primero es que, en el

transcurso de su historia, Israel siempre mostró un vacío de «memoria histórica»; el pueblo sufría de «amnesia». La manera de hablar de la generación de Josué en el v. 7 cambia radicalmente en el v. 10. Es segundo es que el v. 10 y la historia narrada en 3,7-16,31 dicen algo terrible de la generación «anterior». Desde una perspectiva pedagógica, los miembros de esa generación fueron unos pésimos maestros. No muestran el menor interés por contar a la nueva generación las grandes hazañas realizadas por Yahvé en favor de ellos, ni les transmiten lo que Dios les había enseñado. Tal actitud niega rotundamente las enseñanzas del Deuteronomio acerca de la responsabilidad pedagógica de la «generación de los padres» a la «generación de los hijos» (véase Dt 6,4-9, 20-25; 11,18-20).

El v. 10 abre el período de los Jueces, el período de la apostasía. La siguiente unidad (2,11-23) describirá ese período valiéndose de una estructura cíclica. De esa manera mostrará a una nación totalmente volcada a la desobediencia y a la infidelidad.

2,11-23. El tema dominante de esta unidad es el abandono de Dios y el incumplimiento de los dos primeros mandamientos del Decálogo. La incapacidad de mantenerse fieles a la alianza ha hecho que Israel «regresara» a su experiencia de vida anterior al éxodo. Yahvé, el Dios que los liberó de la opresión (v. 12), ahora los «ha vendido» a sus enemigos (v. 14); el verbo «vender» aparece cinco veces en este libro (2,14; 3,8; 4,2, 9; 10,7).

La estructura cíclica muestra las acciones recurrentes de pecado por parte de Israel, seguidas del castigo divino; luego sobreviene la liberación de Israel por medio del «libertador» y, finalmente, la muerte del libertador. El autor del libro ha sido cuidadoso en dejar de lado toda señal de arrepentimiento del pueblo. De esa manera pone el acento en el acto liberador de Yahvé como Dios del éxodo, movido por los lamentos de los oprimidos. En medio de la maldad humana y de la ambigüedad de las relaciones divino-humanas, el mensaje avasallador es claro: las demandas éticas de la alianza son siempre superadas por la compasión de Yahvé, el Dios del éxodo.

Esta segunda introducción imita a la primera al cerrarse con un discurso directo de Yahvé (vv. 20-21). Yahvé considera a Israel como una más de las naciones «extranjeras» (v. 20, *gôy* y no *am*), porque ha quebrantado la alianza hecha con Yahvé en el Sinaí y renovada en Siquem. Solo si Israel decide «seguir los caminos de Dios» (v. 22) su destino cambiará. La condición de Israel cambiará de «nación extranjera» a «mi pueblo» cuando «éxodo» y «alianza» estén otra vez unidos. En otras palabras, la visión del autor, en medio de una historia desesperante, es que la compasión y el amor de Yahvé sean correspondidos por la

lealtad absoluta de Israel hacia su Señor y dueño.

3,1-6 funciona como el epílogo de ambas introducciones. Resume los principales temas presentes en ambas introducciones: 1) la incapacidad de Israel para expulsar a las otras naciones, y 2) el fracaso de Israel en permanecer fiel a Yahvé. De acuerdo con esta unidad, las «otras naciones» permanecieron en la Tierra prometida para «probar» (vv. 1 y 4; cf. v. 22) a una generación definida como «ignorante» de su Dios (2,10), su responsabilidad como ejército de Yahvé (3,1, 2), y su fidelidad y compromiso como pueblo de Yahvé (3,4).

II. Narraciones sobre los jueces (3,7-16,31)

Tan pronto como abandona la sección anterior y se introduce en el cuerpo principal del libro, el lector descubre los dos temas repetidos una y otra vez en las introducciones. Junto con estos temas, se encuentra con otro elemento, también presente en las introducciones, a saber: la respuesta compasiva de Yahvé ante los lamentos del pueblo oprimido. No solo les provee de libertadores para sacarlos de la opresión, sino de muchos más años de paz que aquellos vividos bajo la opresión enemiga. La compasión divina se acentúa aún más cuando el lector descubre cómo la infidelidad del pueblo y las limitaciones físicas, morales y espirituales de los líderes forman el *modus vivendi* de Israel.

Otoniel, modelo de juez (3,7-11)

Esta pequeña unidad es el ejemplo más claro de cómo funciona el paradigma cíclico de 2,11-19. Cada uno de sus elementos aparece aquí en perfecto orden. A diferencia del texto de 2,11-19, cada elemento se refiere aquí a una situación concreta. Los elementos novedosos son la presencia del nombre del juez y la indicación clara del enemigo. La selección del primer juez ha sido bien cuidadosa; Otoniel debía ser el primer juez, pues en su destino ya estaba escrito el éxito por tres razones: 1) Ya había mostrado la capacidad de atacar y tomar una ciudad (1,11-13), por lo tanto tenía buenas credenciales. 2) Estaba relacionado con Judá, la tribu líder del cap. 1. 3) Tuvo el apoyo total de Dios al darle su espíritu y asegurarle la victoria sobre el enemigo (3,10).

Jue 3,7-11 nos permite recordar una de las enseñanzas centrales del Deuteronomio: Dios abre «espacios» para permitir a los de «fuera», a los «excluidos», tomar el liderazgo dentro de la nación de la alianza. Otoniel es extranjero (sobrino de Caleb, procedente de Edom) y se convirtió en ejemplo de quienes en verdad son los miembros del pueblo de Dios. No solo eso,

sino que Otoniel se convirtió también en el paradigma de todo juez o «portador de justicia». Todos los jueces presentados en el libro serán evaluados a partir de la figura de Otoniel.

El papel paradigmático del relato se nota más aún si se considera el pasaje como una reflexión teológica y no tanto como el informe histórico de un evento de la vida real. Si el «libertador» es ideal, también lo es el enemigo. Otoniel, «el león de Dios», fue capaz de derrotar al «tenebroso» enemigo procedente de «Siria-de-los-dos-ríos», «Dos veces más malvado» que cualquier enemigo de ese tiempo. La declaración es contundente: cuando Yahvé «encuentra» al «libertador» ideal, no existe ningún enemigo, ni poderoso ni malvado, capaz de resistir. El triunfo del bien sobre el mal recibe un acento superlativo al comparar el número de años de paz, premio de la bondad divina (cuarenta años), con la cantidad de años (ocho) que Israel vivió bajo opresión.

Ehúd: Dios actúa de maneras extrañas (3,12-30)

Desde el punto de vista del andamiaje teológico del libro, este relato presenta la estructura cíclica que como estribillo se repite a lo largo de la sección central de Jue: a) Israel peca (v. 12a); b) Dios lo castiga por medio de una nación enemiga que lo oprime (vv. 12b-14); c) el pueblo de Israel clama a Dios (v. 15a); d) Dios levanta a un «libertador» que trae paz a Israel (vv. 15b-30).

El autor se muestra como un consumado maestro de la narración, un verdadero relator de historias. Ha logrado manejar de manera magistral cada elemento del relato: los personajes, los lugares, el tiempo, los diálogos y el suspenso. Primero nos presenta el problema y el escenario (vv. 12-15a), para luego describir a los personajes centrales (vv. 15b-17). A continuación nos ofrece la escena preparatoria (vv. 18) y de inmediato el episodio pre-cumbre (v. 19). Luego nos invita a vivir el clímax del relato o su cumbre (vv. 20-23). Sigue después un episodio al que llamaremos «cumbre secundaria» (vv. 24-25), para llegar al desenlace o relato post-cumbre (vv. 26-27). Finalmente, el autor nos indica cómo se soluciona el problema (vv. 28-30).

En los versículos del comienzo (12-15a) y final (28-30) aparecen palabras y motivos similares, tales como Dios Señor de la historia, o se nos muestra cómo gracias a él Moab se fortalece más que Israel. Se hace explícito que Dios suscitó a Ehúd como libertador y que entregó a Moab en manos de Israel. El verbo «derrotar» califica la situación de Israel al principio y la de Moab al final; en ambos casos, se ofrece una indicación temporal (Israel vive sometido a Moab dieciocho años, Israel vive en paz ochenta años).

La parte que presenta los caracteres centrales (vv. 15b-17) es para el narrador de vital importancia. Por eso se detiene a describir con lujo de detalles al héroe de la historia y a resaltar un rasgo característico del antihéroe, que da al relato un giro cómico y satírico. Cada elemento descrito aquí prepara a la audiencia para lo que viene después en el clímax. Lo importante en la presentación de Ehúd no es el elemento tribal o familiar, sino el aspecto físico. Del rey de Moab también lo más importante es este último aspecto.

Los episodios pre-cumbre (v. 19) y post-cumbre (vv. 26-27) quedan bien enmarcados en el relato o discurso: las oraciones en el texto masorético son disyuntivas, es decir, empiezan con el sujeto (pronombre: «y él» [v. 19] o nombre: «y Ehúd» [v. 26]). También así serán marcadas la cumbre y la cumbre secundaria; nótese que en el resto del relato el autor siempre empieza la oración principal con el verbo, como es común en la sintaxis hebrea propia de los textos en prosa (*waw consecutivo* o *way-yiqtol*).

El clímax o cumbre del relato (vv. 20-24) se da en un espacio pequeño y cerrado, pero desde el punto de vista temporal todo sucede como en cámara lenta. Cada elemento se describe en detalle y se presenta sin apuro. Aquí también el episodio se marca con el cambio sintáctico; la oración es disyuntiva: «Y Ehúd...». En la cumbre y en los episodios adyacentes marcados por el cambio sintáctico, se interrumpe el estilo normal de la narración (discurso indirecto) y se da lugar al diálogo (discurso directo). Los elementos que se habían adelantado como pista para el oyente ahora muestran su razón de ser.

El episodio cumbre secundario (vv. 24-25), muy próximo semánticamente al anterior, muestra igualmente el cambio sintáctico («Y él...»). Aquí no hay pinceladas que resalten cada movimiento de los actores principales. En lugar de eso, el autor ha decidido marcar lo importante del episodio con la repetición (tres veces) de la frase demostrativa: «y he aquí». Con ella el autor introduce *in crescendo* tres momentos clave: la puerta de la sala con llave; el rey no abre la puerta; el rey muerto. Como en el episodio anterior, el tiempo de la narración transcurre lentamente.

Desde el punto de vista de la acción Ehúd, es el personaje principal, seguido por Eglón. Israel ocupa el tercer lugar y Yahvé el cuarto. Pero, a pesar de que solo tres veces aparece Yahvé como actor, sus acciones son impresionantes: la nación enemiga no hubiera podido «fortalecerse» sin la intervención de Yahvé (v. 12), ni Israel hubiera podido librarse del poder moabita si no «levantaba» Yahvé un libertador (v. 15).

La toma de la ciudad de «Las Palmeras» (Jericó) sirve al autor para llevar a su audien-

cia hacia los primeros días de la conquista del lado oeste del Jordán, bajo el liderazgo de Josué. El pecado de Israel ha llenado de ira a Yahvé, que en respuesta lo ha puesto bajo el poder de Moab, Amón y Amalec, y pueblos que no tuvieron ni el poder ni el permiso divino para oponerse a Israel al final del éxodo. De este modo, Dios «deshereda» a Israel y lo hace regresar al tiempo anterior a la conquista.

Cabe destacar la descripción física de Eglón y Ehúd. Al primero se lo describe como «un hombre muy obeso» (v. 17). Ya su nombre, *Eglón* («becerro gordo»), apunta a sus cualidades físicas y de alguna manera a su destino: está listo para el matadero. Esta característica será retomada y usada de manera muy descriptiva para resaltar aún más el tenor humorístico y satírico del relato. La muerte de Eglón se da en el ambiente más vergonzoso y repugnante posible. De allí que es importante traducir la última palabra del v. 22 como «excremento» (M. L. Barré).

A Ehúd se lo presenta como un héroe. Su nombre está relacionado con la idea de «majestad» y «gloria». Puede traducirse como «¿Dónde está la gloria? [de Dios]» (Soggin: 49). Si el tema de la «mano» no fuera clave en este pasaje, el hecho de que Ehúd perteneciera a la tribu de Benjamín no sería más que una simple referencia étnica. Sin embargo, el autor nos obliga a leer en la palabra «Benjamín» la expresión: «hijo de la mano derecha». Este hombre que por naturaleza debía ser diestro resulta ser «un hombre con la mano derecha atada», es decir, «impedida». Aunque la expresión es considerada por algunos exégetas como modismo para referirse a los zurdos (Jue 20,16; 1 Cr 12,2) o ambidextros, la intensidad del mensaje del relato, lleno de humor e ironía, solo se manifiesta si Ehúd fue alguien que supo usar su «impedimento» para lograr una gran hazaña.

Ehúd convirtió su «impedimento» en virtud. El texto no deja de explotar este hecho al señalar con lujo de detalles cómo Ehúd coloca el puñal en el muslo derecho (vv. 16 y 21), bajo las ropas. La presencia de la misma expresión en Jue 20,16, referida a 700 soldados benjaminitas, ha llevado a varios intérpretes a concluir que no puede hablarse de un impedimento físico accidental; de ahí que se considere como expresión idiomática para zurdo. Aunque esto es cierto, prefiero considerar que Ehúd en verdad tuvo la mano derecha «atada» o «impedida», hecho que le abrió la posibilidad de penetrar hasta el lugar más íntimo del palacio del rey moabita. Jue 20,16, por su posición canónica, no tiene por qué calificar la realidad física de Ehúd. Más bien el orden canónico o literario da pie a pensar que, después de las insignes hazañas de Ehúd, los soldados benjaminitas decidieron hacerse ambidextros en honor de tan ilustre antecesor.

En la economía del relato, la palabra «puñal» está semánticamente relacionada con la palabra «tributo» y puede entenderse como «regalo»; y en la expresión «palabra secreta» se asocia también al puñal con el término «palabra» (heb. *dabar*), que también puede traducirse como «cosa» u «objeto». En primer lugar, llama la atención que allí donde se describen las características del puñal aparezca también la palabra «tributo». El mensaje es que al final de cuentas el puñal será el verdadero «tributo» o «regalo» para Eglón. En segundo lugar, «la palabra secreta» de Ehúd para Eglón resulta ser el «objeto escondido» que causaría la muerte del rey. En todo esto se muestra la astucia y sagacidad con la que Ehúd prepara y lleva a cabo su plan.

La parte central del relato tiene una estructura concéntrica y juega con las palabras «salar», «entrar» y «cerrar»:

Los siervos de Eglón <i>salen</i>	A (v. 19)
Ehúd <i>entra</i>	B (v. 20)
La espada de Ehúd <i>entra</i>	C (v. 22)
El vientre de Eglón <i>se cierra</i>	D (v. 22)
Excremento <i>sale</i>	E (v. 22)
Ehúd <i>sale</i>	C (v. 23)
Ehúd <i>cierra</i> las puertas	D (v. 23)
Ehúd <i>sale</i>	B (v. 24)
Los siervos de Eglón <i>entran</i>	A (v. 24)

Además de la belleza literaria lograda, el autor también introduce al auditorio en el mismo ambiente de desconcierto y enredo en que se ven envueltos los siervos de Eglón.

El relato mantiene varias palabras o temas en pares. Ya se ha señalado la palabra «derrota»; esta aparece al principio (v. 13) y al final (v. 29) del relato. El verbo «levantar» se usa para indicar que Yahvé «levanta» a Ehúd como libertador, y también se usa para indicar que Eglón se «levantó» de su trono para recibir la «palabra» de Dios. Israel «envía» a Ehúd con el tributo (v. 15), y Ehúd «envía» (extiende) su mano para tomar el puñal, que resulta ser el verdadero «regalo» o tributo para Eglón. Ehúd logra «escapar» (v. 26), pero los moabitas no pudieron «escapar» (v. 29). El vientre de Eglón se «cierra» sobre el puñal, y Ehúd «cierra» las puertas.

Las palabras o temas en pareja marcan también el contraste de circunstancias que dan vida al pasaje y hacen resaltar su mensaje: Yahvé da a Moab poder sobre Israel; Moab cae bajo el dominio israelita. Israel envía tributo a Eglón por medio de Ehúd; Ehúd guía a Israel en un exitoso ataque contra los moabitas. Israel envía tributo a Eglón con Ehúd (indicando sumisión); Ehúd entrega la «Palabra de Dios» que destruye a Eglón. Ehúd saca la espada de su «escondite», pero no la saca del vientre de Eglón. Eglón controla todas las circunstancias del recibimiento de Ehúd; Ehúd controla las circunstancias de su partida.

Eglón se levanta de su trono para recibir el «mensaje de Dios», pero después lo encuentran «tirado en el suelo». Ehúd escapa de los límites del poder de Moab; los moabitas no escapan del territorio israelita.

Samgar entre los grandes (3,31)

La salvación de Israel es algo sumamente importante a los ojos de Dios. Por eso el autor de Jue menciona a un héroe prácticamente desconocido (solo se cita en 5,6) y refiere un evento trivial en los anales de la historia del pueblo de la alianza. Este hecho se hace aún más relevante cuando salta a la vista que Samgar por su «apellido» es cananeo (hijo de Anat). Se han dado varias explicaciones respecto de este nombre—título militar, procedente de la «ciudad de Anat» en Galilea, o quizá «adorador de la diosa Anat», o simplemente hijo de un hombre llamado Anat. Debemos tener en cuenta que probablemente miles de campesinos cananeos se unieron al grupo procedente de Egipto para luchar contra una sociedad basada en el poder, las riquezas y la opresión de la mayoría. Luchaban por una sociedad igualitaria y justa.

Esta corta historia empieza con una expresión similar a las del resto de los seis jueces menores: «Después de él [nombre propio] vino...» (3,31; 10,1.3; 12,8.11.13). Al leerlas juntas estas historias muestran también un deterioro: Samgar salvó a Israel con una quijada de buey; Tolá también liberó a Israel del yugo enemigo; pero del resto de los jueces menores (Jair, Ibzan, Elon y Abdón) no se dice prácticamente nada. Solo se dice que ellos se ocuparon de los asuntos familiares y acumularon grandes riquezas. Barry G. Webb nos muestra un modelo progresivo en el modo como aparecen los relatos de estos jueces en la estructura de 3,7-16,31: «primero uno de ellos, luego dos, y de última tres» (Webb: 124-125).

Débora y Barac (4-5)

Estos capítulos forman una unidad temática y presentan una secuencia de prosa y poesía. La primera narra las hazañas de Yahvé y de sus elegidos para triunfar sobre el enemigo opresor. La segunda canta esas hazañas dando el honor primero a Dios (5,2-11), luego a Débora y Barac (5,12-23), y finalmente a Jael (5,24-27). El himno no solo celebra hazañas victoriosas, sino que también refleja una crítica punzante, burla e ironía. El tenor de la prosa y el verso expresa bien lo dicho antes sobre el choque de las fuerzas justicieras de Yahvé contra las fuerzas opresoras del sistema de las ciudades-estado de Canaán, ilustrado gráficamente en Sísara y su numeroso ejército y caballería.

¿Quién liberará al pueblo? (4,1-24)

Este pasaje presenta a Débora como mujer—el hebreo antepone al femenino «profetisa» (heb. *nebi'á*) la palabra hebrea para «mujer» (heb. *'ishá*)—, luego como profetisa, después como esposa de Lapidot, y finalmente como jueza. Esta última designación hace pensar al lector que ella es la «libertadora» que Dios suscita para liberar a Israel de la opresión. Pero es exactamente aquí donde aparecen lo peculiar del pasaje y la maestría literaria del narrador. Si el lector espera que Débora sea la persona que Dios suscita para la tarea libertadora—y sí que tiene credenciales suficientes para eso—, se llevará una cierta sorpresa, porque enseguida aparece Barac. Este es presentado como una figura de algún modo subordinada a Débora, ya que la profetisa lo llama con un mensaje de parte de Dios: «Yahvé te ordena que reclutes diez mil hombres... y yo entregaré en tus manos a Sísara, general del ejército de Yabín». La libertadora, por tanto, no será Débora, sino que Dios ordena a Barac preparar un ejército y promete poner en sus manos al enemigo. Tan pronto como Débora termina de hablar, Barac replica: «Si vienes tú conmigo, voy. Pero si no vienes conmigo, no voy»; y ella responde: «Iré contigo... pero no será tuya la gloria del triunfo, sino de una mujer». Así regresamos de nuevo al comienzo, donde no es Barac sino Débora la heroína.

La historia podría terminar con la campaña de Débora y la marcha de los diez mil hombres conducidos por Barac. Sin embargo, el v. 11 introduce un elemento nuevo e inesperado, ya que la secuencia narrativa se rompe con una cláusula parentética: «Héber, el quenita, se había separado...» Así el autor prepara al lector para algo nuevo e inusitado. De hecho, habrá que esperar hasta el v. 18, cuando Jael entra en escena. ¿Qué sucedió entre tanto? Sísara, el general cananeo, al saber que Barac se acercaba con su ejército, se preparó para la batalla. El ejército de Sísara tenía la exagerada suma de novecientos carros de guerra y era un poder imperial. La batalla entre ambos ejércitos, sin lugar a dudas, era desigual. Entonces Débora, la profetiza, vuelve a tomar la palabra y asegura a Barac la victoria: «Yahvé marcha delante de ti y ha puesto en tus manos a Sísara» (v. 14). Las palabras de Débora tienen algo de verdad y algo de argucia; seguramente, es una forma sagaz con la que el autor busca enredar al lector.

Aquí entra en escena Jael, la esposa de Héber el quenita, y se inicia la quinta parte de Jue 4 (vv. 17-22). De nuevo, el comienzo de esta parte marca una ruptura de la secuencia narrativa. En el v. 17 se vuelve a retomar la acción que salvó la vida a Sísara, al menos de morir por la espada de Barac. Sísara se fue a refugiarse en la tienda o carpa de Jael. Así se

cumple al pie de la letra la profecía de Débora (v. 9): «Yahvé entregó a Sísara en manos de una mujer». Si el lector creyó que esa mujer era Débora, ahora descubre que no era así: Jael, la extranjera, fue la elegida para acabar con el verdadero enemigo. Con la acción de Jael contra Sísara se pone de relieve de manera tácita la importancia de la tribu de Judá: los quenitas estaban relacionados con la tribu de Judá al usar su territorio para habitar especialmente en las zonas desérticas. Pero también se acentúa el papel protagónico de las mujeres y los extranjeros, elemento peculiar de la literatura deuteronomica.

El tejido literario de esta sección manifiesta el arte sutil del narrador: Sísara cae en la trampa al recordar los lazos de amistad que unen al rey cananeo y su familia con Héber y su familia. El resto del relato muestra, no ya a un general que manda, sino a un hombre que cae, como niño indefenso, en las manos de su protectora. Es importante hacer notar el papel protagónico que asume Jael al abrirse esta parte del relato. Ella sale al encuentro de Sísara y lo invita a entrar en la carpa; ella lo tranquiliza para que pueda entrar sin temor y hasta lo cubre con el cobertor. Solo después de todas estas acciones de Jael, Sísara empieza a proferir palabras. Ese protagonismo se nota más aún cuando Jael responde de manera distinta ante cada orden que recibe de Sísara. El general ordena: «dame [verbo hebreo en imperativo femenino!] un poco de agua porque tengo sed»; Jael, cambiando su rol de mujer sumisa, actúa como madre y, en lugar de darle agua, tal como había sido la orden, le da leche (v. 19). Sísara, el general, ordena: «mantente firme [verbo hebreo en imperativo masculino como si estuviera dándole órdenes a uno de sus soldados!] en la entrada de la tienda»; Jael, de nuevo, deja a un lado su papel de mujer sumisa y entra en la tienda, toma el martillo y clava una estaca en la sien de Sísara (vv. 20-21). En estos versículos (18-21) se mezclan varios elementos que sorprenden al lector, pero que a la vez le comunican imágenes muy fuertes, que van de lo erótico a lo maternal y de lo maternal a lo violento. Robert Alter parece ser quien de manera más elocuente ha mostrado esto: «Las primeras palabras de Jael dirigidas a Sísara podrían interpretarse como una invitación sexual, pero ella, de inmediato, asume un papel maternal... arrojándolo como a un pequeño niño y dándole leche en lugar de agua... Jael «vino» a Sísara, verbo usado en otras partes de la Biblia para referirse al momento en el que el varón se une sexualmente con la mujer; y, a la vez, le hinca la estaca y clavija en la sien hasta clavarla en la tierra, imagen de un acto de agresión fálica» (Alter: 48-49).

La narración se vuelve a cortar para darle entrada a Barac: la acción de perseguir a Sísara

queda interrumpida con la noticia de la muerte de este. Llama la atención que la historia de Jael queda enmarcada entre las dos acciones repetidas del verbo perseguir, teniendo como sujeto a Barac. Ese verbo repetido al principio (v. 16) y al final de la acción bélica de Barac (v. 22) marca un triunfo ambiguo e inconcluso. Él no era el único protagonista de la liberación de Israel sino que dos mujeres se unieron a él, con mucho más protagonismo, para lograr ese triunfo: Débora como profetisa y alentadora (¡qué mejor papel que el de ser vocera de Dios!) y Jael como ejecutora del castigo divino (¡qué mejor papel que el de servir como instrumento de la justicia divina!). La importancia de Jael se muestra, también, con la repetición, al principio y al final de la sección (vv. 18 y 22), de la cláusula «Jael salió al encuentro de...». Primero, Jael sale al encuentro de Sísara, para matarlo; después sale al encuentro de Barac, para anunciarle la muerte de Sísara.

En Jue 4 todos los elementos siguen una secuencia climática: los vv. 1-5 preparan la acción o el escenario; los vv. 6-10 forman uno de los episodios pre-cumbre, a partir de los cuales se desarrolla el «conflicto»; el v. 11 es también un dato o episodio pre-cumbre que ayuda a complicar aún más las cosas; los vv. 12-16, aunque constituyen en realidad un episodio pre-cumbre, aumentan la expectativa al funcionar también como «cumbre» o «clímax»; al clímax verdadero se llega en los vv. 17-21. Esta parte está marcada por las rupturas en la narración (las oraciones no inician con los esperados *wayyiqtol*) y por las acciones donde cada movimiento se presenta detalladamente. Y es precisamente aquí, en el clímax, donde aparece Jael, la heroína privilegiada del relato. Los vv. 22-23 hacen de episodio post-cumbre o desenlace y el v. 24 marca el cierre de la narración.

En lo que respecta a la estructura del pasaje, los vv. 1-2 y 23-24 forman un marco con el tema de la «mano» y la presencia de los nombres de Yahvé, Yabín e Israel. Los nombres de persona son también significativos: Débora, la «abeja» que no dejó de «agujonear» a Barac hasta hacerlo actuar a favor de Israel. Ese «agujoneo» se expresa a través de la «palabra» (heb. *Da-Bar*), elemento semántico que reflejan las consonantes del nombre *DéBoRa*, pues esta mujer resulta ser profetisa. Varios autores han indicado asimismo, respecto de Débora y de los títulos que la acompañan, que la frase «esposa de Lapidot» puede también traducirse como «mujer-de-las-antorchas» o «mujer-de-los-relámpagos»; es decir, «mujer fuerte». Jael, la «cabra montés», primero alimenta a Sísara con leche y después lo traspasa con sus tremendos «cuernos». Barac quiere decir «relámpago».

Finalmente la lucha contra Jabín fue la de los *ibrīm* («hebreos») de Yahvé; es decir, la de aquellos que conformaron el pueblo de la «alianza»

con Yahvé y que dijeron «no» a un sistema imperial y opresor. La presencia de «caballos» y «carros de combate» habla elocuentemente de la confrontación entre un poder militar y el pueblo de Israel, que basaba su confianza en la acción justiciera de Yahvé (véase en la Introducción la sección correspondiente a nuestra relectura de la época histórica reflejada en Jue).

Cántico de Débora y Barac (5,1-31)

El cap. 5 comienza con la afirmación del indiscutible liderazgo de Yahvé, el «guerrero» de Israel. El poema se divide en cuatro partes: vv. 2-11, Yahvé el guerrero divino que dirige una guerra santa contra el enemigo; vv. 12-23, la batalla de las tribus de Israel bajo la dirección de Débora y Barac; vv. 24-27, la hazaña de Jael contra Sísara; vv. 28-31, las vanas esperanzas de una madre. El v. 1 del cántico se abre con las mismas palabras que cierran el cap. 4: «aquel día» (4,23-5,1).

La primera unidad (vv. 2-11) queda delimitada por la palabra «cantar/canto» presente en los vv. 1 y 12, y luego enmarcada con esa palabra y sus afines en los vv. 3 y 11. Además del tema del canto y la música, aparecen relacionados con él la celebración del triunfo en la batalla (vv. 4-5.11) y de la bendición y del honor tributados a Dios (vv. 2 y 9). Esta primera parte anticipa el tenor del resto del canto, dándole un acento festivo y de celebración.

Los vv. 2-6 reflejan claramente el espíritu de la «guerra santa, o quizá, mejor dicho, de las «guerras de Yahvé. La expresión «cuando Israel se suelta la cabellera» (v. 2) se refiere al voto de los guerreros para dedicarse en «cuerpo y alma» para la batalla llevada a cabo en el nombre de Yahvé. Los vv. 4-5 describen la teofanía de Yahvé, el guerrero divino, y el relato de su victoria sobre los enemigos de Israel (véase Dt 33,2-3 y Sal 68,7-8 [8-9]). El contexto es el del éxodo y la alianza. En otras palabras, el canto concentra en sus estrofas todo lo que define a Yahvé como el Dios de los hebreos y a Israel como el pueblo que ha asimilado el proyecto divino (su *mishpat*) de la lucha frontal con las fuerzas imperiales de las ciudades-estado de Canaán.

Las imágenes que siguen establecen un fuerte contraste entre la aplastante figura del guerrero divino con la precariedad de los combatientes de Israel y de sus «armas». El pueblo parece haber quedado diezmado y no existen más que pocos «escudos y lanzas» (v. 8). Aquellos cuyos nombres se citan como héroes y heroínas (Samgar, Jael) se vieron obligados a recurrir a «armas» no convencionales, como una quijada de buey o un martillo y una estaca. La manifestación del poderío militar de Yahvé está en proporción inversa a la vulnera-

bilidad del pueblo. Así, cuando se unen en magnífica simbiosis Yahvé y pueblo no hay poder militar que pueda sofocarlos.

Junto con la presencia del guerrero divino, el canto exalta el papel de Débora como inspiradora y como apoyo en la batalla. Por eso la llama «madre de Israel» (v. 7). Al margen de toda referencia simbólica al liderazgo de Débora en Israel, este título tiene como eco la alusión a la «madre de Sísara» en 5,28. Ambas representan el ideal del triunfo de sus respectivas naciones. Al final triunfará la «madre de Israel», mientras que la esperanza reflejada en las palabras de la «madre de Sísara» (5,30) quedó en puro sueño.

La siguiente unidad (vv. 12-23) tiene también una demarcación clara: empieza y termina con una serie de imperativos relacionados con la participación en la batalla y forman el círculo externo de una estructura concéntrica. En el v. 12 los imperativos se dirigen tanto a Débora como a Barac; en el v. 23, en cambio, el imperativo en boca del «ángel de Yahvé» se dirige a los israelitas que participaron en la guerra para «maldecir» a los pobladores de Meroz. Aunque no se sabe dónde se encontraba ubicado ese lugar, pertenecía sin duda al territorio israelí. En orden descendente el siguiente círculo de la estructura concéntrica lo forman los vv. 13 y 22. Cada uno de esos versículos empieza con la palabra «entonces», seguida de la indicación de la marcha tanto del ejército de Yahvé (v. 13) como de la caballería y los carros de guerra cananeos (v. 22). El siguiente círculo concéntrico lo forman los vv. 14 y 20. Ambos repiten la preposición «desde». El v. 14 se refiere a la marcha de los ejércitos israelitas y el 20 a la «marcha» de los astros celestiales (en el v. 14, «Maquir» representa a la tribu de Manasés). Los vv. 15a y 19 forman el círculo concéntrico que enmarca el centro del texto. En estos dos versículos se habla, por un lado, de los jefes israelitas y, por otro lado, de los reyes cananeos combatiendo a favor de sus respectivos pueblos. Finalmente el centro está formado por los vv. 15b-18. En esos versículos se enumeran las tribus y lugares que no se sumaron a la batalla (en el v. 17, «Galaad» probablemente se refiera a la tribu de Gad).

Sin embargo, la historia no termina en tono negativo. La siguiente unidad (vv. 24-27) empieza en otro tono: «¡Bendita entre las mujeres, Jael, mujer “extranjera”, bendita sea!». Si Débora es la «madre de Israel», Jael es «bendita entre las mujeres». No cabe duda, por lo que se dice en estos versículos, que el canto se desarrolla tal como lo hizo el relato del cap. 4, de modo que la parte referida a Jael es el clímax de toda la unidad de discurso. Si bien ambas mujeres comparten su protagonismo con un hombre (Débora con Barac y Jael con Sísara), en el caso de Jael, Sísara no es compañero de combate sino botín de guerra. Contra todas las

apuestas, como se verá en la última unidad del pasaje (vv. 28-30), no fueron las que se esperaban –Jael junto con otras doncellas– quienes resultaron ser premio de guerra sino aquel a quien todos los pronósticos consideraban vencedor de la guerra y dueño del botín israelita.

Por eso el desarrollo cadencioso hacia el clímax de los vv. 25-27 va lentamente hacia cada acción meticulosamente ejecutada por Jael contra Sísara. En esta parte poética también encontramos imágenes que mezclan sexo y violencia. Con ellas el autor hace una poderosa declaración: esa terrible combinación, normalmente manifestada en contra de las mujeres, la experimenta uno que, sin lugar a dudas (véase v. 30), lo ha practicado una y otra vez contra aquellas.

Jael ejecuta acciones claras y certeras. Al principio aparece como modelo de toda mujer que habita en tiendas de campaña, una mujer dedicada a las labores del hogar, pacífica y hospitalaria (no le ofrece a Sísara la natilla en cualquier recipiente sino en «copa de nobles»); pero después, en un movimiento diestro y veloz de manos, cambia el tazón de natilla por la clavija y el martillo. El v. 27 es muy elocuente y muy gráfico (para lo que sigue, véase Susan Niditch: 308-310). La siguiente traducción literal resaltará esa mezcla de lo erótico con lo violento:

*Entre sus piernas se arrodilló, cayó, tendido.
Entre sus piernas se arrodilló, cayó.
Donde se arrodilló, allí cayó, fulminado.*

«Piernas» o «pies» son en hebreo eufemismos para referirse a los genitales. La expresión «entre las piernas» tiene clara connotación sexual aquí (Jue 5,27) y sobre todo en Ez 16,25 «abriste tus piernas a todo el que pasaba». El acto de «arrodillarse» tanto aquí como en otros textos (Job 31,10; Is 47,2) hablan de la humillación sexual a la que sobre todo la mujer es obligada, especialmente como esclava de guerra. En este caso, el supuesto soldado vencedor que iba a humillar sexualmente a Jael y a otras mujeres se encuentra ahora en la misma posición de humillación y vulnerabilidad. El verbo «acostarse» o «estar tendido» se usa en la Biblia para hablar de las relaciones sexuales (2 Sm 12,24), sobre todo en contextos de violaciones, incestos y adulterios (Gn 19,31-34; 34,2.7; 2 Sm 12,11).

El último trozo poético del cap. 5 lo forman los vv. 28-31 y está dedicado a las expectativas de la madre de Sísara. Sirve para dar más realce al cuadro de los versículos anteriores (24-27). Prácticamente en el mismo momento en que tiene lugar la escena de la muerte de Sísara, su madre espera ansiosa la llegada triunfal del general. Aunque las versiones castellanas no le reflejan fielmente, el verbo hebreo habla de «gemidos lastimeros» proferidos por la madre, anticipando así la realidad de los hechos.

Sobre las esclavas o «doncellas» (v. 30), el hebreo es mucho más crudo y expresivo que la traducción de la sinécdoque que presentan las versiones. La palabra hebrea *rajam* significa «vientre» o «seno», pero en el contexto semántico la idea es de «vagina» o «útero». La traducción más cerca al sentido del hebreo dice: «¿Acaso no han encontrado el botín y ahora se lo reparten? Una vagina o dos vaginas para cada guerrero». Eso, como el lector ya sabe, no ha ocurrido. Y aquí aparece el punto más cáustico de la ironía: si la madre y sus asesoras se imaginan la escena en la que Sísara está violando a más de una mujer, la verdad es otra; Sísara muere violado en manos de una posible víctima.

¿En quién realmente confía Gedeón? (6-8)

Si los caps. 4-5 evocan la ambigüedad en la participación de los «libertadores» de Israel, en esta sección se muestra una característica semejante en las actitudes y acciones de Gedeón ante las promesas y órdenes de Dios. El movimiento del relato lleva al lector de un Gedeón desconfiado de la ayuda divina (6,13) y de su propia capacidad (6,15) hasta un Gedeón seguro de sí mismo y de «armas tomar» (8,5-9.24-26). Desgraciadamente, ese movimiento no muestra un desarrollo positivo, sino que es el camino de un líder «iconoclasta» («destruye ídolos») que termina siendo un fabricante de ídolos.

En toda la unidad se respira un aire de desconfianza e incertidumbre. Se prefiere la noche para llevar a cabo acciones que ponen en peligro la vida de Gedeón y su gente (6,25-27.38-40; 7,9-22): «El relato identifica *confianza* y *valor* sobre todo con *día*; *duda* (...) y *temor* con *noche*» (Klein: 59). Tal como señala Polzin, el uso en estos capítulos del nombre hebreo genérico para nombrar la divinidad (se utiliza «Dios» en lugar de Yahvé) manifiesta la falta de certeza de Gedeón y el pueblo en reconocer a Yahvé como su propio Dios (Polzin: 170, 175-176). Solo cuando el narrador quiere mostrar con claridad la acción de Yahvé, aparece en el relato este último nombre divino (6,1-28; 7,1-22). Una y otra vez Gedeón reclama pruebas y señales para estar seguro de la ayuda divina y tener la certeza de la victoria.

Desde el punto de vista estructural, el pasaje termina como empieza: con el pecado de idolatría por parte del pueblo (6,1.10; 8,33-34). En medio de este marco aparece otra estructura, que muestra la intensidad de la iniciativa y la participación de los dos personajes importantes: Yahvé y Gedeón. En los extremos, la estructura muestra la repetición del nombre geográfico «Ofrá» (6,11.24; 8,27.32); en el centro aparece el verbo «cruzar» o «pasar» (8,4). Tal como muestran Webb (147, 151) y Clas-

sens (54-55), en la primera parte (6,11-8,3) las iniciativas y las acciones se centran en Yahvé; Gedeón es un ser indeciso e inseguro. En la segunda parte (8,4-32), Yahvé desaparece del «escenario» y Gedeón pasa a ocupar el primer plano.

El problema más grave es que todas las acciones, sean estas la «dependencia total respecto de Yahvé» o la «libertad para echar mano de los recursos propios del líder humano», terminan en el fracaso: al final, tanto el líder como el pueblo no se mantienen fieles a Yahvé.

Madián devasta a Israel (6,1-10)

La parte introductoria del relato presenta una estructura propia. Está enmarcada entre dos afirmaciones del pecado de Israel (vv. 1 y 10); la primera se califica por lo malo que Israel hace *a los ojos de Dios* y la segunda porque Israel no prestó atención *a la voz de Dios*. La afirmación del v. 1 abre un nuevo relato marcado por el paradigma cíclico, característico de la parte central del libro (3,7-16,31). Sin embargo, tal como se ha mostrado en los relatos anteriores, el paradigma se rompe también aquí y presenta algunos cambios, ausentes en los relatos anteriores. El pecado de Israel se presenta en términos generales (v. 1a), pero después se explicita en forma clara (v. 10; cf. 6,25-32; 8,24-27.33-35); el castigo se cita en términos generales (v. 1b), pero después se narra con lujo de detalles y manifiesta la severidad del sufrimiento (vv. 2-6). Ante el clamor del pueblo, Yahvé no responde de inmediato «levantando» un libertador; sino que envía un profeta para recordarles su pasado infiel (vv. 7-10); finalmente, la liberación por medio de un «libertador» se demora debido al temor y la inseguridad de Gedeón.

Tres fueron los enemigos que le hicieron la vida imposible al pueblo de Dios: los madianitas, los amalecitas y un «pueblo del Oriente». Aparecen como beduinos listos para atacar con sus camellos a los pueblos sedentarios, dejándolos sin cosechas ni víveres. Aquí se menciona por primera vez el uso a gran escala del camello como instrumento de destrucción y pillaje. El cuadro que el texto presenta muestra la incapacidad total de Israel para protegerse y librarse de un enemigo tan cruel y poderoso. Esto explica el clamor. Vale la pena aclarar además que los vv. 2-6 no reflejan eventos o datos históricos reales y objetivos de la época de los jueces. Estamos frente a una ficción narrativa, género literario común en este libro. El autor ha creado un cuadro patético para dar más fuerza al reproche profético de los vv. 7-10.

La respuesta divina al clamor del pueblo es inesperada. Si bien la presencia de un profeta era algo ya conocido en la sección central del

libro (4,4-7), en este caso el profeta no convoca al libertador ni le da instrucciones para librar al pueblo de la opresión. El profeta recibe la orden de Dios de presentarse ante el pueblo para «refrescar» su memoria histórica. En ella, los dos elementos clave del pasado histórico de Israel son traídos al presente: el éxodo y la alianza; cada uno de ellos se presenta acompañado del enfático «yo» divino en hebreo. Al citarlos, el profeta recuerda al pueblo la lealtad de Yahvé hacia ellos al librarlos de la opresión egipcia; pero les reprocha a la vez su «amnesia histórica» y su infidelidad.

¿Eres tú quien me hablas, Yahvé? (6,11-24)

Esta segunda parte del relato queda enmarcada por la palabra «Ofrá» y tiene las características de los relatos de vocación: Yahvé llama y confiere una misión a la que el enviado se resiste. Yahvé promete entonces su presencia y ayuda, y el enviado pide una señal, que Dios ofrece. En este texto, la solicitud de una señal y su concesión se dan en un marco claramente litúrgico (vv. 18-24). En los vv. 11-16 se encuentran ecos del texto de vocación de Moisés (Éx 3,1-15; cf. Jr 1,4-10); en menor proporción aparecerán en los vv. 17-24, aunque aquí también hay «resonancias» de otras escenas en la vida de Moisés (véase Éx 33,11; Lv 9,24) y de Elías (1 Re 18,38).

En el intercambio de palabras entre el Ángel de Yahvé y Gedeón, se vuelve a traer a la memoria el tema del éxodo, pero esta vez en perspectiva humana y en forma de reproche contra Dios. Para Gedeón, el culpable del sufrimiento del pueblo es Yahvé, no la infidelidad de Israel. Esta actitud es la que impide recordar la historia en su verdadera perspectiva y, a la vez, la que hace a Gedeón incapaz de comprender que en él mismo y en la confianza en Yahvé está la solución al problema de la nación: «Yahvé contigo, valiente guerrero» (v. 13), «vete con esa fuerza que tienes y salvarás a Israel de la mano de Madián» (v. 14), «yo soy el que te envía» (v. 14), «yo estaré contigo» (v. 16).

El pasaje muestra con toda claridad que Gedeón, a causa de la opinión que él tenía de Yahvé y de sí mismo, requería algo más que una promesa, aunque esta viniera de la boca de Dios (cf. 6,11.32.36-37; 7,9.14). Gedeón pide una primera señal (v. 17) y a esta se le unirán otras pruebas que acentúan aún más la ambigüedad de las actitudes y acciones de los «actores» del evento (cf. 6,31-32.36-40; 7,1-8.9-15; 8,1-3.6). En esta señal o prueba, Gedeón no pide una garantía para el éxito de su misión, sino que busca cerciorarse de la identidad de su interlocutor. Tal como se ha indicado anteriormente, el problema constante de Gedeón consiste en no estar seguro de quién es el dios que lo interpela: ¿será Yahvé o será otro dios?

La presentación del «héroe» de la historia viene acompañada de la identidad del padre: Joás de Abiezer, dueño del «terebinto de Ofrá» (6,11). El nombre «Joás» significa «Yahvé dio» y su nombre familiar es «Abiezer», que quiere decir «mi padre es ayuda». El nombre familiar calza bien con el papel de Joás en relación con la primera tarea de su hijo: el padre de Gedeón lo ayudó a salir ileso de la ira del pueblo, cuando la gente advierte que él había destruido el altar de Baal. Sin embargo, el nombre Joás no es del todo apropiado, ya que el padre de Gedeón ha sido el «guardián» del árbol sagrado de Ofrá, donde se adoraba a Baal. De nuevo, hasta en los nombres aparece la ambigüedad de las relaciones entre Yahvé y los seres humanos.

Yahvé prueba a Gedeón (6,25-32)

Después de haber comprobado que había dialogado con el mismo Yahvé, Gedeón recibe de Dios su primera prueba: ¡Derribar el altar de Baal y quemar la estatua de la diosa Aserá! (6,25). Desde el punto de vista teológico, y de acuerdo con el paradigma cíclico que siguen este y otros relatos del libro, la liberación del pueblo de manos enemigas incluye el elemento religioso. El mismo Gedeón necesitaba ser liberado de su propia perspectiva equivocada. Era la infidelidad del pueblo la verdadera causante de la opresión que sufrían, no el supuesto abandono por parte de Yahvé (6,13). Gedeón como libertador tenía la obligación de librar a su pueblo del poder de la religión cananea. Llama la atención que Yahvé le pidiera «destronar» el culto a Baal por medio del «sacrificio» del animal que lo representaba, el toro. Aquí se deja ver con claridad el porqué del nombre «Gedeón», cuyo significado es «el que arranca, destroza o tala».

Esta primera parte de la unidad (vv. 25-27) habría terminado con un rotundo éxito de Gedeón, si no hubiera sido por la expresión que figura al final: «en lugar de hacerlo de día, lo hizo de noche». El temor y la falta de confianza en Yahvé en sí mismo dan la tónica de la primera acción liberadora de Gedeón.

El temor de Gedeón era bien fundado. Los habitantes del lugar buscaban al autor de tal sacrilegio para matarlo. Pero aparece el «padre ayudador» (*Abiezer*) para librarlo de manos del pueblo con una muestra de astucia y gran conocimiento teológico: «Si Baal es dios que se defiende él solo» (v. 31); ¡una prueba más en la larga lista que aparece en todo el relato! Así surge el nuevo nombre de Gedeón: «Yerubaal» o «Jerubaal» («Que se defiende Baal»). El cuadro es similar al evento en el que Elías venció a los seguidores de Baal en el monte Carmelo (1 Re 18,21). Por el argumento teológico y por la acción de «distanciarse»

de la religión de Baal, el padre de Gedeón hizo honor a su nombre yahvista: «Joás».

¡Pruebas y más pruebas! (6,32-8,3)

Pasada la «prueba» de Gedeón (6,24-32), se inicia el relato que lo llevará al triunfo con la ayuda y la conducción de Yahvé. Además de mostrar los rasgos distintivos de la estructura piramidal que caracteriza el desarrollo de la trama (escenario, complicación, clímax, desenlace, cierre), este relato nos introduce en el tema de las «pruebas»: sea Dios mismo el probado o sea Gedeón.

Desde el punto de vista de la trama, el relato se estructura de la siguiente manera: escenario (6,33-35), complicación (6,36-7,14), clímax (7,15-22), desenlace (7,23-25), cierre (8,1-3).

6,33-35. Ante la enorme fuerza militar del enemigo se necesitaba algo más que el valor y la fortaleza del «libertador». Por lo tanto, el «espíritu de Yahvé cubrió» a Gedeón (v. 34). El resultado de ese poder divino fue la capacidad de Gedeón para convocar un ejército de más de 30.000 guerreros: guerreros de su propia tribu de Manasés y de las tribus septentrionales (Aser, Zabulón y Neftalí). Pero de inmediato surge la pregunta: ¿Por qué la presencia del espíritu divino no dio a Gedeón la capacidad de confiar en sí mismo y en Dios? Gedeón hizo caso omiso del poder del espíritu de Yahvé en su propia vida, y dos veces puso a prueba a Dios para asegurarse de que él salvaría a Israel por medio de la «mano» de Gedeón.

6,36-7,14. La inseguridad y la duda de Gedeón se manifiesta en la presencia, dos veces, del «sí condicional» (vv. 36 y 37). Además, él no se dirige a Dios llamándolo por su nombre propio (Yahvé), sino por el genérico *elohim* (vv. 36.39.40). La presencia del nombre *elohim* muestra que Gedeón no estaba seguro de quién era su Dios (Polzin: 171). El dios a quien Gedeón ponía a prueba bien podía haber sido Baal o Yahvé –recuérdese que tanto él como su familia habían sido adoradores de Baal (6,25-32)–. Ese dios, que resultó ser Yahvé, testificó dos veces su capacidad para «acompañar» a Gedeón y a Israel en la batalla y llevarlo al triunfo, ya que no estaba sujeto, como Baal, a los «caprichos» de la naturaleza. La sequía y la lluvia eran elementos que marcaban la vida o la muerte de Baal; Yahvé, en cambio, jugaba con ellas.

La inseguridad de Gedeón manifiesta cuán profundamente la idolatría se le «había subido a la cabeza» al pueblo de Dios. Pero si bien la ambigüedad, la inseguridad y falta de confianza se señalan como elementos negativos en la vocación de Gedeón, en ningún momento se escucha un reproche o reprimenda por parte de Yahvé. Bien sabe Yahvé que el libertador

elegido está equipado para la misión a la que había sido enviado.

Quizá la misma inseguridad obliga a Gedeón a rodearse de un ejército tan numeroso como el que logró reunir (¡32.000 guerreros!). La respuesta de Yahvé confirma lo que el lector ya sabe. La confianza y la fe no se miden por el poder o fuerza que está al lado del ser humano. En otros pasajes de la Biblia, la respuesta teológica es: reúne los medios humanamente disponibles para lograr tus propósitos. Sin embargo, aquí y en otros lugares de Jue, Yahvé tiene en vista otra cosa.

Hay una importante lección que el pueblo y su líder necesitan aprender. La vulnerabilidad e incapacidad de Israel frente al enemigo (6,1-6) se deben a la idolatría del pueblo. El recordatorio del éxodo y la alianza (6,7-10) sirve para demostrar al pueblo y a su líder que su Dios pudo y puede liberar a Israel de cualquier opresión. Pero antes el pueblo tiene que «redimirse». De ahí el sacrificio de holocausto y la destrucción del altar de Baal (6,25-27). Ahora, Yahvé quiere a un ejército y a un líder vulnerables (7,12), para enseñarles el camino de la confianza en Dios y evitarles la práctica de otro tipo de idolatría: la absoluta confianza en su propia fuerza militar: «Demasiado numeroso es el pueblo que te acompaña para que entregue yo a Madián en sus manos; *no vaya a enorgullecerse Israel de ello a mi costa diciendo: ¡Mi propia mano me ha salvado!*» (7,2).

En 7,1-8,3 el tema de la «mano» es clave (aparece unas 12 veces). De manera literal y metafórica se indica cómo la «mano» es vital para lograr el triunfo total. El verbo «dar» acompaña cinco veces el sustantivo «mano», indicando así, como obra de Yahvé, la entrega de los enemigos al poder de Israel. La presencia del nombre divino Yahvé, presente de manera más profusa que el término genérico «*elohim*», asegura que es el Dios de Israel, y no otro dios, el que asume el liderazgo respecto de la batalla que se avecina.

Trescientos serán los guerreros que Dios usará para lograr la victoria. Sin embargo, Jue 7,9-14 hace recordar la verdadera y triste realidad del liderazgo de Gedeón: ¡No ha aprendido a reconocer a su Dios, y por lo tanto no es capaz de confiar en su palabra! Algo irónico sucede: ¡Gedeón confía más en la palabra del enemigo! (7,14-15). Aquí aparece una prueba más que Yahvé pone a Gedeón.

7,15-8,3. A partir de este momento, Gedeón ya no duda que es Yahvé el Dios que lo ha convocado y le ha dado la certeza de la victoria. El momento es solemne, y tiene sabor litúrgico («rindió culto a Yahvé»). En lo que resta del cap. 7 y en todo el cap. 8, «Yahvé» es el nombre que más aparece para referirse a Dios. La expresión «Yahvé ha puesto en manos de ustedes el campamento de Madián» (7,15) y la información de 7,22 «Yahvé volvió la espada de

cada uno contra su compañero por todo el campamento» muestran que tanto para Gedeón como para el narrador el libertador principal es Yahvé. Sin embargo, el grito de guerra —«por Yahvé y por Gedeón» (7,18)— declara que Gedeón también reclamó para sí parte del protagonismo en la batalla.

En esta parte del relato, ya no se presenta a un Gedeón «echado para atrás», temeroso y desconfiando, sino a alguien que ha reconocido que «con Yahvé la victoria es segura». Tres acciones manifiestan los logros y las capacidades propias de Gedeón, además de su confianza en la acción de Dios a pesar de lo pequeño del ejército israelita: a) él desarrolla una excelente estrategia de guerra (7,16-18); b) tiene capacidad de convocatoria y una magnífica estrategia militar (7,23-25); c) demuestra una gran capacidad diplomática para resolver problemas internos de la nación (8,1-3). Por este último aspecto, los efraimitas sabrían que el número de los guerreros y la primera estrategia militar habían sido determinados por Yahvé y no por Gedeón. Pero su participación en la batalla fue más bien iniciativa de Gedeón, y fue por él, y no por nadie más, que los de Efraín entraron en combate.

Así se empieza a manifestar un cambio rotundo en la intervención de los actores del relato. Gedeón ya no será el pusilánime líder del que se nos habla en 6,11-7,14. De ahora en adelante, él le «quitará» a Yahvé el papel protagónico.

¿Quién necesita de Dios? (8,4-35)

Tal como se ha señalado al principio de esta sección (6-8), el verbo «pasar», «cruzar», marca un cambio radical respecto de la actitud y acción de Gedeón frente a Yahvé y a la misión que había recibido de él. Ahora Gedeón es un hombre aguerrido. Es tal su protagonismo en esta parte del relato, que el nombre de Yahvé aparece solo tres veces y siempre es usado en referencia a acciones cuyos actores principales son Gedeón o el pueblo (8,7.22.34).

8,4-21. La expresión «¿Acaso tienes ya sujetas las manos de Zébaj y Salmuná para que demos pan a tu ejército» se repite dos veces más o menos al principio y final del pasaje (vv. 6 y 15). Se podría decir que así se forma la estructura de estos versículos. La primera expresa la prueba que los ancianos de Sukkot y de Penuel impusieron a Gedeón; la segunda confirma que la prueba ha sido superada exitosamente y que a Gedeón le pertenece la venganza. En toda esta hazaña, hasta terminar con la muerte de los dos reyes enemigos, Gedeón es quien tiene «la sartén por el mango»: solicita alimento para su gente sin titubeos ni temor; plantea las amenazas con firmeza y las cumple; combate al enemigo, mucho más numeroso que su tropa

(15.000 contra 300), y lo vence; finalmente, venga la muerte de sus hermanos ajusticiando a los criminales.

Poco antes de cerrarse esta parte del relato, la respuesta de Zébaj y Salmuná adelanta la imagen que el pueblo tiene de Gedeón: «Se parecen a ti; cualquiera de ellos tenía el aspecto de un hijo de rey» (8,18). Este versículo presagia la tentación que se le presenta a Gedeón (y a la cual parece «ceder» al apropiarse de las lunetas que adornaban a los camellos reales); pero su reacción exageradamente violenta es ya un preanuncio de la total degeneración interna de Israel, que al final del libro se mostrará en su expresión más terrible (caps. 19-21).

8,22-28. Esta pequeña unidad queda enmarcada por la repetición de la palabra «Madián», al principio (v. 22) y al fin (v. 28). Ambas menciones ofrecen un cuadro de liberación y de triunfo. Además, la segunda va acompañada del último elemento propio del paradigma circular; repetido una y otra vez en la sección central del libro (3,7-16,31): «El país estuvo tranquilo cuarenta años, mientras vivió Gedeón».

La unidad propone al lector tres problemas propios del período al que se refiere el libro de Jue: la monarquía, la autoconfianza y la idolatría. El texto afirma, por las palabras del pueblo, que los israelitas se han olvidado de Yahvé y de sus grandes hazañas liberadoras. Para el pueblo, el protagonista de su salvación no fue Dios sino Gedeón. Ya en 7,2 Yahvé manifestaba su «temor» respecto de este asunto. En la narración anterior, el verbo «salvar» aparece teniendo a Yahvé como su sujeto principal (6,14.15.36.37; 7,2.7). Sin embargo, ahora el pueblo de Israel se lo adjudica a Gedeón: «Reina sobre nosotros... pues *nos has salvado* de la mano de Madián» (8,22).

Así se plantea el primer problema; el «reinado» que originariamente pertenece a Yahvé, ahora es ofrecido a Gedeón y a su descendencia. El segundo problema es corolario del primero; el pueblo se ha adueñado de las decisiones, no Yahvé; la nación toma en sus manos aquello que corresponde a Yahvé: el honor del triunfo sobre el enemigo y su soberanía sobre Israel. Si bien Gedeón rechaza de manera explícita la oferta de la monarquía, de manera implícita la practica. Con una clara manifestación de autoridad y de poder real, pide que se le entreguen las «joyas» del botín, y el pueblo accede. Y así se presenta el tercer problema: el de la idolatría.

De este modo, la historia completa el círculo y termina donde empezó. Gedeón había tenido el cuidado de obedecer a Dios y de rescatar al pueblo de la infidelidad, al destruir el altar de Baal y la estatua de Aserá. Pero ahora regresa a la idolatría que había heredado de su padre. Y esta será la herencia que Gedeón dejará a sus descendientes y a su pueblo.

En la nueva y última unidad de este ciclo (8,29-35), el resumen de la vida y de la familia

de Gedeón revela lo que sin duda estaba en su corazón: llegar a ser rey. Si en la unidad anterior encontramos a un Gedeón que rechaza la corona (8,23), aquí la acepta de manera sutil al poner a uno de sus hijos el nombre de «Abimélec» («Mi padre es rey», 8,31) y no el de «Elimélec» («Mi Dios es rey»).

A su muerte, Gedeón dejó dos «legados» que hicieron trizas su misión y sus realizaciones. Por un lado, el abortado intento de su hijo de llegar a ser rey sobre todas las tribus israelitas; por otro, la vuelta a la idolatría por parte de la nación. Estos hechos se narran después de su muerte.

El efímero reinado de Abimélec (9,1-57)

La historia de Abimélec pertenece al ciclo de Gedeón y debe leerse como parte de ella. Este relato no tiene ninguno de los elementos literarios propios del paradigma cíclico (cf. 2,11-19), que introduce a cada uno de los jueces mayores presentados hasta ahora (Otoniel, Ehúd, Débora, Gedeón). Esto pone en evidencia que Abimélec no es un juez ni un libertador, sino un impostor y una copia vil de la imagen de su padre Gedeón.

Todo en Abimélec se presenta a medias tintas: es hijo de un hombre que se dice rey pero que no lo es; no es hijo de «esposa» sino de concubina; es medio israelita y medio extranjero. Él se hace llamar rey pero no actúa como tal; y mientras que una mujer le rompe el cráneo con una piedra, su escudero le da el « tiro de gracia ». Hasta los personajes que lo acompañan en el relato comparten esa característica: el enemigo Gaal es «hijo de esclavo», pero recibe el mismo apoyo del pueblo que aceptó a Abimélec como rey. También su liderazgo terminará en un fracaso como sucedió con el de Abimélec. El pueblo apoya a Abimélec, pero pronto lo rechaza y se convierte en su enemigo. Además no se sabe con seguridad de qué «dios» se habla en el relato. Nunca, en efecto, se cita el nombre «Yahvé», y cuando se menciona a «*elohim*», no es seguro si ese término refiere al Dios de Israel o a otro dios.

De modo que Abimélec encarna todo lo negativo de la figura de Gedeón, incluso en el campo religioso. De hecho, el relato comienza con violencia (vv. 4-5) y termina con violencia (vv. 50-54), hecho expresado en el énfasis que se pone en la palabra «piedra»: en una piedra Abimélec asesinará a sus 70 medio hermanos (v. 5) y con una piedra será ultimado por una mujer (v. 53). En las acciones de Abimélec y del pueblo, Yahvé queda totalmente al margen; no se establece un gobierno duradero ni se logra la paz. Tampoco se llega a la unidad del pueblo.

En Jue 9 distinguimos tres unidades: 1) Un rey sin linaje real (vv. 1-6); 2) «el que a mala

hierba se cobija... lo encontrarán quemado» (vv. 7-22); 3) «el que a piedra mata, a piedra muere» (vv. 23-57).

9,1-6. Esta unidad funciona como introducción de todo el relato. En ella se encuentran los elementos centrales de la narración: el liderazgo fracasado, el recurso a una religión falsa y la ausencia del verdadero Dios. La presencia abrumadora de la violencia dentro de la propia familia se pone de manifiesto en la sangrienta actitud hacia sus hermanos, que presagia su propio final.

9,7-22. El discurso de Jotán incluye la famosa fábula o apólogo de los árboles que deseaban un rey (vv. 6-15). Este discurso puede considerarse como texto paralelo de las palabras proféticas con la que empieza el ciclo de Gedeón (6,7-10). Ambas unidades confrontan al pueblo con palabras condenatorias por su mala conducta.

El lugar elegido por Jotán para su discurso no pudo ser mejor. Eligió el monte desde el cual, en tiempos de Moisés, el pueblo fue convocado para la obediencia de la alianza (Dt 11,29; 27,12-13). Para todos era claro que Jotán hablaba con el poder de dos importantes antecesores: Moisés y Josué (cf. Jos 8,30-35). Jotán se presentó ni más ni menos que como legislador y desde lo más alto del cerro convocó a juicio al pueblo infiel.

También el género literario que eligió para enfrentar al pueblo con su estupidez no pudo haber sido mejor. Con la fábula de los árboles ridiculizó la figura y el liderazgo de Abimélec y desenmascaró a los habitantes de Siquem. La fábula sirvió no solo para ofrecer un retrato del impostor Abimélec y de la insensatez de los siquemitas, sino también para hablar de la suerte maldita que les esperaba a ambos (vv. 15,20; cf. vv. 23-24,56-57).

La estructura de la unidad sigue el modelo narración-apólogo-aplicación-narración. La fábula se estructura en cuatro partes: tres dedicadas a árboles importantes para la economía palestina (olivo, higuera y vid) y una dedicada a la zarza o zarzamora (un arbusto espinoso de fácil combustión en un clima desértico). Los tres árboles responden a la invitación con una pregunta retórica que implica una clara negación. La zarza responde con dos condicionales que muestran, por un lado, lo ilógico y absurdo de la petición de los árboles y, por el otro, lo que realmente puede hacerles la zarza: acabar con ellos.

El cuadro es claro y el mensaje punzante. Los que podrían ser buenos y eficaces gobernantes no quieren perder el tiempo con un pueblo necio y obstinado. Juntos, el olivo, la higuera y la vid, representaban lo mejor de la promesa divina dada en Deuteronomio: prosperidad, paz, buena vida y un gobierno basado en el bien del pueblo (Dt 7,12-15; 8,7-10). Ellos sí pueden ofrecer sombra y protección. Pero la

zarza, la que finalmente parecen elegir los árboles, tan solo tiene una virtud y función: incendiar el bosque y destruir hasta los más fuertes cedros del Líbano (v. 15). No había otro mensaje sino este: «Abimélec no tiene ni la intención ni la capacidad de ofrecerles un buen gobierno, mucho menos un buen futuro y prosperidad. Para lo único que sirve es para destruirlos y acabar con ustedes de una vez por todas». La incapacidad para hacer el bien era ya la maldición que traía consigo el reinado de Abimélec.

En la aplicación (vv. 16-21) el olivo, la higuera y la vid representan a Gedeón, y la zarza es Abimélec. Los vv. 19-20 repiten el mismo mensaje del v. 15.

9,23-57. Bien pronto Siquem se convirtió en campo de batalla. Pero no fue la lucha de un pueblo unido bajo el liderazgo de su rey contra enemigos externos, sino la del rey impostor en contra de su propio pueblo. La fuente de toda esa situación está claramente especificada: «un espíritu malvado» enviado por Dios (v. 23). Esta es sin duda la contraparte de Jue 6,24, donde se narra el momento en que el espíritu de Yahvé visitó a Gedeón. El motivo también está muy claro: «para vengar el crimen cometido contra los setenta hijos de Gedeón por Abimélec y los líderes de Siquem» (v. 24).

Llama poderosamente la atención que una de las pocas menciones de *Elohîm* (Dios), referido sin duda a Yahvé, sean para afirmar el castigo que se merecían los culpables de asesinar a casi toda la familia de Gedeón. En efecto, las citas de «Dios» forman, junto con la explicación de la razón por la presencia de la violencia destructiva, el marco que circunda toda la unidad (vv. 23-24 y 56-57).

No importa quién gane o pierda tal o cual acción bélica: el resultado será el mismo, la muerte y derrota tanto del pueblo como la de sus varios líderes, especialmente la de Abimélec. Si los líderes de Siquem preparaban una «emboscada» contra Abimélec (v. 25), este hacía lo mismo contra aquellos (vv. 34-35). Si Gaal se ganó el apoyo de los líderes de Siquem para derrotar a Abimélec (vv. 26-29), este tuvo como aliado incondicional al gobernador de la ciudad, Zebul (vv. 30-33). Los vv. 42-57 hablan de una emboscada y de dos asedios que marcan el final de un pueblo necio y de un rey fracasado.

Todo este relato, y en especial la fábula de Jotán, están llenos de sátira y sarcasmo. Si Abimélec, «mi-padre-es-rey», es en realidad un pobre bastardo sin estirpe real e incapaz de ser el gobernante ideal de su pueblo, Gaal, «hijo-de-un-esclavo», es un siervo rebelde, que no quiso servir a tan absurdo rey e invitó a los siquemitas a hacer lo mismo. Gaal es «copia al carbón» de Abimélec, y por eso fue capaz de «ganarse» el apoyo de un pueblo estúpido, que

repetía su estupidez al apoyar tanto a Abimélec como a Gaal. La palabra hebrea *rosh* (lit. «cabeza») aparece varias veces en este capítulo (vv. 7.25.34.36.37.43.44 [2x].53.57). Se usa para referirse a la «cima» de los montes, a las «compañías» o «cuerpos» de soldados y a la «cabeza» propiamente dicha. Esta variada semántica de la palabra refleja asimismo el tono sarcástico del mensaje: los llamados a ser «cabeza» del pueblo y a usar la «cabeza» para beneficio del pueblo, al final fueron muertos «perdiendo la cabeza» literalmente. Abimélec, porque se la partieron con una «piedra de molino» (v. 54), y el pueblo de Siquem, porque recibió «sobre la cabeza» toda la carga del castigo divino (v. 57). La vergüenza de Abimélec se acentúa mucho más por ser una mujer quien lo elimina (v. 53).

Dos lecciones resultan de todo lo dicho en esta unidad: en primer lugar, Dios no deja sin castigo al que obra con maldad e injusticia; en segundo lugar, en el momento más oportuno una mujer se levanta para culminar la tarea divina de «destruir» al malvado. Así se percibe una vez más el papel protagónico de la mujer en el libro de Jue. Desgraciadamente esta «anónima» mujer será la última heroína entre las protagonistas del libro. Las mujeres que aparecerán a partir de aquí serán, sobre todo, víctimas de la maldad y la violencia y no hacedoras de justicia.

Junto con la anónima mujer, el otro personaje rescatable es Jotán. Sus palabras de legislador y profeta no se las llevó el viento, sino que mostraron su eficacia: Abimélec y el pueblo estúpido que lo siguió acabaron destruidos por su propia maldad. De nuevo, se destaca el papel importante de los pequeños y vulnerables en el libro de los Jue. Ellos son los protagonistas más queridos de Dios.

Tolá y Jair (10,1-5)

Tal como se adelantó en la exégesis de 3,31, la referencia a los llamados «Jueces menores» sigue una estructura propia, distinta de la de los mayores. En lugar del repetido paradigma cíclico, la mención de los seis jueces menores empieza con la fórmula «Después de... vino...» (3,31; 10,1.3; 12,8.11.13). Además, los jueces menores están distribuidos de tal modo que sirven como separadores de las tres etapas en las que se divide la historia de los jueces: la época triunfal, con Samgar (3,31); la intermedia que ya muestra señales de desintegración, con Tolá y Jair (10,1-5); y la final que muestra las terribles marcas de desintegración total, con Ibazán, Elón y Abdón (12,8-15).

Al igual que Samgar, Tolá es importante por haber librado a Israel. El texto hebreo pone de relieve la importancia de esa liberación al mencionarla antes de citar el nombre del juez. No se

habla del enemigo de cuyo poder fue librado el pueblo. Tal silencio permite pensar que quizá la obra liberadora haya consistido en sacar a Israel de la terrible situación en que la había dejado el fracasado liderazgo de Abimélec. Los veintitrés años del liderazgo de Tolá fueron sin duda un excelente respiro para la nación.

Del tiempo de Jair no se habla de ninguna hazaña liberadora ni de nada realizado a favor del pueblo de Israel. Tan solo se dice que Jair «juzgó a Israel veintidós años». Pero los vv. 4-5 parecen dar a entender que la de Jair, como sin duda la de Tolá, fue una época de paz y prosperidad económica: su familia fue dueña de animales de carga y de un número significativo de ciudades. ¡Qué cuadro tan diferente comparado con los turbulentos años del reinado de Abimélec! La indicación de que Jair procedía de la región de Galaad podría explicar por qué la historia de Jefté le sigue inmediatamente: este también era de Galaad.

Los relatos sobre los jueces menores son un oasis en medio de las turbulentas historias de los jueces mayores. Aunque minúsculos, esos relatos son destellos de esperanza, de tranquilidad y de paz. El total de años que en conjunto completan el liderazgo de Tolá y Jair (45 años) son realmente una época de paz y sosiego entre las sangrientas historias de Abimélec (Jue 9) y de Jefté (10,7-12,7).

Jefté (10,6-12,7)

La narración sobre el tiempo de liderazgo de Jefté queda estructurada a partir de cinco negociaciones: a) Israel con Dios (10,6-16); b) Los ancianos de Israel con Jefté (10,17-11,11); c) Jefté con el rey de los amonitas (11,12-28); d) Jefté con su hija y en parte con Dios (11,29-40); e) Jefté con la tribu de Efraín (12,1-7). Como es de esperar, en medio del relato de cada unidad se entabla un diálogo entre las partes negociadoras: la primera, considerando una apropiada traducción, es de corte negativo, y así sucede con la tercera y la última; la segunda y la cuarta son de corte positivo.

En la mayor parte de la historia de Jefté aparece como término temático el verbo «cruzar» o «pasar» y sus derivados (10,8,9; 11,17.18.19.20.29[3x].32; 12,1[2x].3.5[2x].6). Tiene un sentido vinculado a lo bélico y a la violencia, haciendo resaltar la muerte y la crueldad.

10,6-16. Como en las historias de los jueces mayores, también en la de Jefté están presentes los varios componentes del paradigma cíclico propio de la unidad mayor del libro (cf. 2,11-19). En este caso particular se hayan presentes el pecado de idolatría y de abandono de Yahvé por parte de Israel (10,6) y la ira de Yahvé (10,7-9). Luego, el clamor del pueblo acompañado del reproche divino y el arrepenti-

miento de Israel (10,10-16a). Es de notar que, ante el clamor y arrepentimiento del pueblo, la respuesta de Yahvé no es la de suscitar un libertador, sino de mostrar impaciencia ante las repetidas y sistemáticas manifestaciones de infidelidad de Israel (10,16b).

El aire que se respira en toda la unidad es el de la idolatría (10,6.10.13-16). Ese tema se resalta aún más al caer en cuenta que son siete grupos de dioses presentes: los Baales, las Astartés, los dioses de Aram, los dioses de Sidón, los dioses de Moab, los dioses de Amón y los dioses filisteos (10,6). Como contrapartida a las acciones idolátricas de Israel aparece la memoria histórica en labios de Yahvé, que recuerda las grandes hazañas del éxodo y cita a siete naciones enemigas de las cuales Dios había liberado a Israel en aquella época: egipcios, amorreos, amonitas, filisteos, sidonios, amalecitas y madianitas (10,11-12). Yahvé hace ver a los israelitas que su idolatría es una afrenta a la liberación llevada a cabo en el éxodo. De ahí que no podría esperarse otra respuesta divina que la de los vv. 13b-14: «Por eso, no he de salvarlos otra vez. Vayan y griten a los dioses que han elegido: que los salven ellos en el tiempo de la angustia».

Yahvé se ha cansado de Israel y ya no quiere salvar más a ese pueblo infiel. Tanto las palabras de Jue 10,13-14 como el relato de 10,17-11,11 conducen a que se traduzca 10,16b de la siguiente manera: «Yahvé no quiso aguantar más los fracasados intentos de Israel». No hay respuesta positiva (aunque algunas versiones como NBJ, BLS, DHH y otras así lo presenten). Eso explica por qué Yahvé no suscita un libertador.

10,17-11,11. Con esta unidad se abre un relato que tendrá su final en 12,1-7. Sigue la secuencia de la trama piramidal: puesta en escena, complicación, cumbre, desenlace y cierre. Jue 10,7-11,11 corresponde a la puesta en escena, pero muestra su propia trama: Israel se halla frente un problema: los amonitas se aprestan a combatir contra Israel, pero el pueblo de Dios no tiene un líder que los guíe (10,17-18); la presentación del personaje central y elegido futuro líder no está libre de complicaciones –Jefté, que en mucho se parece a Abimélec–; tiene las peores credenciales: hijo de prostituta, proscrito de su familia y jefe de una banda de miserables (11,1-3). En el momento de la batalla y ya sin tiempo que perder, los líderes de Israel recurren a su único candidato, Jefté (11,4-5); lo que sigue es la negociación que termina con una nota positiva: Jefté acepta ponerse al frente del pueblo (11,6-11).

Si algo tenía Jefté a su favor era su valentía (11,1) y su entrenamiento como jefe de una banda de asaltantes que conocían bien el terreno y sabían cómo desquiciar a un ejército entrenado para la guerra (11,3). El hecho de encontrarse en un terrible aprieto y las cuali-

dades guerrilleras de Jefté fueron razones poderosas para aceptarlo como jefe, a pesar de sus antecedentes. Vale la pena considerar el movimiento que se da en el proceso de negociación: los ancianos de Israel empiezan por ofrecer a Jefté el cargo de caudillo, pero él solo acepta el ofrecimiento cuando lo reconocen como gobernante. Por eso, al final (11,11) es llamado a la vez «gobernante y caudillo».

11,12-28. Esta unidad corresponde a la complicación de la trama en el esquema piramidal y un extenso diálogo termina con la respuesta negativa del rey de los amonitas. En el diálogo Jefté se manifiesta como gran conocedor de la historia de Israel y excelente negociador. Jefté ofrece al rey de Amón tres razones por las que se debe evitar la guerra. 1) Una razón histórica: Israel cumplió con todas las estipulaciones impuestas por Yahvé y por las naciones con las que tenía que tratar a la entrada de la Tierra prometida; él advierte además que la parte en disputa nunca perteneció a Amón, sino a los amorreos (11,15-20). 2) Una razón teológica: Yahvé dio a Israel su propio territorio, como el dios Camós (*Quemós*) lo hizo con los amonitas (11,21-24). 3) Una razón de sentido común: Jefté recuerda la conducta del rey Balac en el pasado y su derrota (11,25-27).

11,29-40. Este pasaje se presenta como el clímax del relato y está formado por dos cumbres: los vv. 29-33 forman la primera cumbre, que a su vez funciona como episodio pre-cumbre. Varios elementos son dignos de señalar respecto de Jefté y de su actitud hacia sí mismo, hacia Dios y hacia su familia. Hasta aquel momento, Yahvé no había aparecido como sujeto de la elección de Jefté para liberar a Israel. Los jefes del pueblo y Jefté mismo habían sido los protagonistas de su elección como cabeza de Israel. La donación del espíritu de Yahvé es la primera indicación de la misión divina de Jefté, y esta se confirma en el v. 32: «Yahvé los entregó [a los amonitas] en sus manos» (11,32). Cuatro veces aparece el verbo «cruzar» como afirmación de la marcha del triunfo de Jefté sobre los amonitas. El v. 33 exalta de manera superlativa la victoria de Jefté y la humillación de sus enemigos.

La historia terminaría aquí si no fuera por lo que sucedió entre la afirmación de la presencia del espíritu divino en la vida de Jefté y su triunfo sobre el enemigo: el voto de Jefté a Yahvé (11,30-31). Este voto cambió radicalmente el resultado de los sucesos e hizo que Jefté fuera recordado, no como uno más entre los grandes libertadores de Israel, sino como un individuo irresponsable, insensible y egoísta. En ningún momento el texto habla de Yahvé como de una divinidad exigente y que pone condiciones. Nada se le pide a Jefté a cambio de la ayuda divina; el compromiso y condición los pone el mismo Jefté. Él es el único responsable de un voto tan descabellado.

Jue 11,34-40 es realmente el clímax del relato. En esta unidad, tanto por contenido como por estructura, Jefté vuelve a manifestarse como un paria y un proscrito. Su triunfo quedó opacado por la calidad y la dignidad personal de su hija. El sacrificio de la joven, aunque ignominioso y cruel, fue realmente vicario, ya que sin juzgar o reprochar al padre supo hacer uso efectivo de la resistencia no violenta y afirmó la solidaridad de las mujeres, excluidas y víctimas inocentes como ella.

Si algo hacía sufrir a una mujer de los tiempos bíblicos era su incapacidad de procrear (cf. Is 54,4-5; Gn 35,16-18; 1 Sm 4,19-21). Una y otra vez la Escritura nos recuerda la historia de mujeres que pasaron a la historia por haber recibido de Dios la gracia de llegar a ser madres. A la hija de Jefté, en cambio, no solo no se le dio un nombre, sino que se le arrebató el privilegio de traer un hijo al mundo. Por eso ella pide a su padre autorización «para ir por las montañas a llorar con [sus] amigas por no haber tenido hijos» (v. 37). También por eso Jefté enfrentó durante dos meses la culpa que implicaba arrebatarle la vida a una víctima inocente, que moría antes de tiempo y de muerte violenta (v. 31) y que desaparecía de la historia sin dejar herederos, y con ellos un nombre y su propio nombre. Sobre el carácter moral de esta acción, la Escritura es categórica en su condena de los sacrificios humanos (cf. Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; cf. 2 Re 16,3; 21,6; 2 Cr 28,3; 33,6).

A diferencia del caso de Abraham e Isaac (Gn 22), en el que Dios aparece como responsable de todo el evento, Jefté es aquí el único responsable. Yahvé no tiene nada que ver con lo sucedido. El voto de Jefté pretendió apresar a Yahvé. En lugar de aceptar el regalo libre y gratuito del espíritu, él quiso atar a Dios y manipularlo con su irresponsable promesa.

12,1-7. Así se llega al desenlace de la historia. Si Jefté había sido capaz de acabar con la vida de su propia hija, ¿por qué no lo haría con la tribu hermana de Efraín? El verbo «cruzar» y sus derivados (vv. 1[2x].3.5[2x]6) dan cohesión a la unidad. La palabra se utiliza para señalar la protesta de Efraín en contra de los hombres de Galaad y para recordar la guerra contra los amonitas sin la participación de los de Efraín. También manifiesta la intransigencia de los de Galaad frente a sus hermanos efraimitas: no los dejaban cruzar al otro lado del Jordán, y si mentían los degollaban.

Aquí aparece también el tema de las negociaciones, pero de manera radical y negativa: Jefté decide no negociar con los efraimitas. La discusión tiene un tono de hostilidad profunda y no busca para nada una solución pacífica: 1) los de Efraín usan de entrada un lenguaje duramente hostil: «¡Vamos a prender fuego a tu casa contigo adentro!» (v. 1). Por supuesto, esta amenaza suena como una absurda ironía,

pues Jefté ya no tiene una verdadera «casa» y no tendrá descendencia; 2) Jefté no tiene ningún reparo en descalificar el argumento de los efraimitas con una mentira manifiesta (v. 2); 3) Jefté tiene el descaro de afirmar que arriesgó su vida al atacar a los amonitas, cuando en realidad ya había comprometido la vida de su hija y había «puesto a Dios en una camisa de fuerza» (v. 3); 4) para él y sus hombres pudo más el insulto de los efraimitas (v. 4) que la unidad e integridad de la nación.

En Jue, la tribu de Efraín se menciona para indicar cómo de una situación de unidad y apoyo mutuos se llega a la total desunión y a la guerra civil: con Ehúd y Débora, esa tribu se mostró solidaria y contribuyó a la unión (3,27; 4,5; 5,14). Con Gedeón se empezó a mostrar el descalabro de la unidad (7,24-25; 8,1-3), y con Jefté sobrevinieron la violencia y la guerra civil. La manera tan cruenta y denigrante de arrasar a una tribu hermana es también muestra de la desintegración (vv. 5-6). Los pocos años del liderazgo de Jefté son también una manifestación clara de esa desintegración, sobre todo cuando los comparamos con el tiempo que duraron en el liderazgo los jueces que lo antecedieron.

Por el lado de Jefté, todo lo que puede servir de lección se aprende por vía negativa. Su violencia y el asesinato de su hija son sus expresiones mayores. La victoria de Jefté contra sus hermanos solo demuestra el terrible descenso de Israel hacia la desintegración.

Ibsán, Elón y Abdón (12,8-15)

Los últimos tres jueces menores se presentan con la misma fórmula utilizada para introducir a los cuatro anteriores: «Después de... vino...» (3,31; 10,1.3; 12,8.11.13).

Aunque el número de años de su liderazgo (siete, diez y ocho años) fue corto en comparación con la mayoría de los jueces mayores, el rasgo característico de la época de estos jueces menores es la prosperidad económica y la tranquilidad. Los números treinta, cuarenta y sesenta para referirse a familias numerosas y a una gran cantidad de bestias de carga dan cuenta de ello.

En estos versículos no se cita a Israel como nación. Todo lo que se narra se reduce al círculo familiar del juez en cuestión. De ninguno de ellos se dice que salvaron a Israel de la opresión o el peligro. Este tercer grupo de jueces menores marca la tercera fase de la acción de los jueces mayores y también muestra la decadencia de Israel como nación.

Sansón: un enigma viviente (13,1-16,31)

Con la historia de Sansón se llega al final de la sección más extensa del libro de los Jue (3,7-

16,31), que es a la vez la parte central y la que narra las acciones de los doce jueces. A través de esta sección, el paradigma cíclico descrito en Jue 2,11-23 sirve como muestra del resquebrajamiento de la vida social y religiosa de Israel. El lector familiarizado con la sección anterior sabe que únicamente en los primeros jueces ese paradigma aparece completo, aunque con importantes variaciones (Otoniel, Ehúd y Débora). A partir de Gedeón, el paradigma empieza a desmembrarse hasta llegar a su pérdida casi total en el período de Sansón.

En el ciclo de Sansón, solamente los dos primeros elementos están claramente definidos: *Los israelitas volvieron a hacer lo que desagradaba a Yahvé y Yahvé los dejó a merced de los filisteos durante cuarenta años* (13,1). En esta oportunidad, Israel no clama a Yahvé debido a la opresión enemiga, ni Dios suscitará un libertador de la manera esperada. Por el contrario, prometerá el nacimiento de un hombre especial por mediación de una mujer estéril. No se habla de un período de paz como en otros casos; simplemente se afirma que *Sansón fue juez en Israel en la época de los filisteos por espacio de veinte años* (15,20; 16,31).

La ausencia de la estructura cíclica no impide que el pasaje tenga una estructura y unidad propias. Sus límites o extremos se marcan claramente: al comienzo con la indicación del pecado de Israel (13,1), hacia el final con la sepultura de Sansón y la indicación de su tiempo de judicatura (16,31). El nombre de Manóaj –padre de Sansón–, presente al principio y al final del ciclo (13,2; 16,31), sirve también como indicación de los límites literarios.

La trama se desarrolla a través de la tensión entre «saber» y «no saber». Aquí el papel del escritor es importante, pues aparece como sujeto omnisciente: tiene información de todo, incluyendo los pensamientos más íntimos de los personajes y hasta de Dios mismo. Por ejemplo, el ángel de Yahvé no se revela totalmente y se niega a dar su nombre, como la mujer de Manóaj sabe cosas que su marido no entiende. Sansón ejecuta acciones que sus padres ignoran o no entienden, a la vez que el mismo Sansón no parece haber recibido información, por parte de su padre o de su madre, sobre su condición de nazireo o de consagrado al Señor. Sus padres tampoco saben que la conducta impropia de su hijo tenía como fuente a Yahvé. Finalmente, vemos que los convidados a la fiesta de boda de Sansón fueron incapaces de descifrar el enigma por sí solos, en tanto que él hizo todo lo posible para no revelar la razón de su enorme fuerza; y cuando la dio a conocer, él mismo no sabía que Yahvé se había apartado de él.

Otro elemento característico del ciclo de Sansón es la presencia de elementos temáticos y estilísticos que manifiestan un alto grado de similitud con los relatos de los jueces vistos

hasta ahora. Resaltan de manera especial los paralelos entre la historia de Gedeón y la de Sansón. Es de observar que el principio de la actividad de Gedeón coincide con el final de la actividad de Sansón. El relato de Gedeón empieza con la destrucción del altar de Baal y el de Sansón termina con la destrucción del templo de Dagón y de sus seguidores.

La llegada de un hombre especial (13,1-25)

A diferencia de la mayoría de los otros jueces, de quienes simplemente se dice que «Dios levantó a tal o cual juez», la llegada de Sansón al escenario de Israel está precedida por la promesa y el anuncio de su nacimiento. El mismo Yahvé, en la persona del ángel de Yahvé, es quien le anuncia a la madre el nacimiento milagroso de un hijo. También le indica lo que se espera que tanto ella como del niño debían practicar, como señal de su elección especial: ella durante el tiempo del embarazo y él al ser consagrado nazireo (vv. 4.7.14). En Israel, el nazireo se distinguía de los demás miembros del pueblo por su consagración a Yahvé con un voto especial. En Nm 6,1-21 se describe el estilo de vida que dicha persona estaba obligada a practicar.

Como en otros textos de «anunciación», este relato presenta un esquema regular: un mensajero le anuncia a la madre –que por lo general es estéril– su futuro embarazo, la concepción, el parto, el nombre que se le dará al niño y su significado (cf. Gn 16,11-12; Is 7,13-14; Mt 1,20-23; Lc 1,11-20.26-37).

Los protagonistas en este caso son el ángel de Yahvé, Manóaj y su esposa. En este caso, la esposa –que permanece anónima, como sucede con otras mujeres en otras partes de la Biblia– desempeña un papel mucho más importante que el esposo. Ella tiene dos encuentros personales con el ángel, mientras que Manóaj solo tiene uno. Más aún, en el diálogo con Manóaj, el ángel no le da una respuesta directa y completa sino que lo remite a la información que ya tenía su esposa, y ella muestra tener mejor conocimiento teológico que el marido (13,23). Aunque en otros contextos el anonimato de la mujer acentúa su exclusión, en este caso parece darle más bien un rasgo de importancia similar al del ángel de Yahvé. El ángel insiste en mantener su nombre escondido para proteger el misterio y la sublime majestad de su divinidad; y debido a que la mujer de Manóaj adquiere ese nivel de santidad, el autor sagrado la mantiene en el anonimato. De hecho, en todo el ciclo de Sansón, su madre es la única persona cuya fe y obediencia la mantienen muy cerca de Dios.

La centralidad de la mujer en los relatos de nacimiento está muy presente en el testimonio bíblico. Tanto en el caso de Moisés como en el de Samuel, las madres desempeñan el papel

más decidido y claro; en ambas situaciones, el marido está prácticamente ausente (Éx 2,1-10; 1 Sm 1,8-28). El protagonismo de la madre de Sansón se muestra además en la forma en la que las dos figuras masculinas –el marido y el mensajero especial– se relacionan con ella. Si bien Manóaj se preocupa por conocer la identidad del mensajero y por rendirle tributo, en su papel de progenitor queda totalmente relegado. Una lectura atenta del texto permite descubrir que la esposa de Manóaj, en dos ocasiones, se refiere a la presencia del ángel con la expresión hebrea «vino a mí». En hebreo, esa expresión no solo sirve para indicar que alguien ha venido al encuentro de otra persona, sino también para referirse al acto sexual (Gn 6,4; 16,2,4; Jue 16,1; etc.). Como lo señalan varios investigadores, esta expresión no implica necesariamente un acto sexual entre la divinidad y la mujer, sino que alude al milagro de la concepción de Sansón (Bal: 73; Reinhartz: 209). El texto mismo afirma que la mujer era estéril, de modo que en la promesa del nacimiento del niño se manifestaba la fuerza divina que hacía posible la concepción.

Sansón es descrito como un hombre en extremo singular, debido a su descomunal fuerza física, a la presencia del espíritu de Dios en su vida (13,25; 14,6,19; 15,14) y a la constante asistencia divina mientras tuvo el cabello largo (16,20; cf. 16,28). Ningún otro juez recibió tantos dones de parte de Dios. Sin embargo, el resto de la historia mostrará que la abrumadora presencia de Dios en la vida de Sansón está en relación inversa con el uso irresponsable de la fuerza y con la infidelidad a su condición de nazireo. De hecho, Sansón hizo exactamente lo contrario de lo que se esperaba que fueran su vida y su misión: él nunca convocó a Israel para participar en el combate, violó su voto nazireo bebiendo vino en fiestas y orgías, y tuvo relaciones sexuales con mujeres extranjeras (Jue 3,6). También actuó como un hombre vengativo y violento, y se perdió al revelar el secreto de su fuerza. En pocas palabras, Sansón ignoró todo lo que Dios le había indicado a su madre y llevó una vida conforme a lo expresado en 21,25b: *cada uno hacía lo que le parecía bien*.

Jue 13,1-25 presenta dos promesas hechas por el ángel de Yahvé (vv. 4-5) y termina mostrando el cumplimiento de la primera (v. 24a.) y abriendo la puerta al cumplimiento de la segunda (vv. 24b-25). La mención de las dos ciudades, «Sorá y Estaol», se repite en 16,31. Sirve así de marco a todo el resto de la historia, que narra cómo Yahvé usó a Sansón, a pesar de su vida tan desenfundada, para *comenzar a salvar a Israel de la mano de los filisteos* (13,5b). Aquí los filisteos entran en la escena de la vida de Israel y no la abandonarán sino hasta los días de David.

Los filisteos pertenecían a una cultura mediterránea muy desarrollada. Manejaban el hie-

rrero y tenían una organización política bien elaborada, en un grupo de cinco ciudades denominadas habitualmente la Pentápolis filisteas.

La vida adulta de Sansón (14,1-16,31)

La vida de Sansón estuvo signada por la presencia de tres mujeres: la joven de Timná, la prostituta de Gaza y Dalila. Quizá las tenía presentes cuando propuso el famoso enigma y su respuesta: «¿Qué es más fuerte que el león, qué es más dulce que la miel?». La dulzura y la fortaleza de la mujer fueron a la vez la pasión de su vida y su perdición.

La unidad que se inicia en el cap. 14 y termina en el 16 está enmarcada por la cita de las dos ciudades, Sorá y Estaol (13,25 y 16,31). En ella se narra la vida adulta de Sansón, sus encuentros con las tres mujeres, sus luchas con los filisteos, la traición de sus paisanos de la tribu de Judá, la presencia constante del espíritu de Yahvé y su derrota final, que en realidad debe entenderse como su triunfo final. En esta unidad, la acción de «bajar» se repite una y otra vez (14,1.5.7.10.19; 15,8.11.12; 16,21.31). En casi todas sus «bajadas» Sansón tuvo logros importantes. Aun la «bajada» de su padre (14,10) y la de los hombres de Judá (15,11-12) fueron muy positivas para él. Pero los dos últimos descensos ya no lo tuvieron a Sansón como sujeto activo sino como objeto de las acciones de otros. En 16,21 lo encontramos como reo de los filisteos, ya sin fuerzas y como esclavo, mientras que en 16,30 desciende su cuerpo inerte para ser sepultado.

La presencia del espíritu de Yahvé fue el poder oculto detrás de la descomunal fuerza de Sansón. De hecho, cada vez que aparece la expresión *el espíritu de Yahvé lo invadió* (14,6,19; 15,14) el resultado es la espectacular destrucción del enemigo, sea este un león, treinta filisteos o los mil filisteos que fueron asesinados con una quijada de asno, después de romper los gruesos cordeles o sogas que sujetaban sus brazos como si fueran hilos quemados por el fuego. El abandono de Yahvé (16,20) coincide con la pérdida de su enorme fuerza y solo cuando clamó por última vez a Dios para vengarse de sus enemigos pudo recobrar su maravilloso poder y destruyó a más de tres mil filisteos, acabando también con su propia vida.

En toda esta historia, solo Yahvé muestra interés por la protección de Israel. Ni el mismo juez Sansón manifiesta la intención de luchar por y con Israel. La conducta errática de Sansón es más bien una muestra fehaciente de que solo Yahvé está detrás de las acciones de justicia en pro de su pueblo que sufre los embates filisteos. Sansón realiza su tarea de «portador de justicia» por obra y gracia de Yahvé. Pero el uso brutal de su fuerza se utilizó casi en su totalidad sin el agregado de una sabiduría correspondiente.

Se ha indicado también que la presencia de la tribu de Judá muestra el deterioro de la vida social y religiosa de Israel en el período de los Jueces. En el primer capítulo, Judá tiene un papel protagónico y recibe una evaluación muy positiva de parte del autor bíblico. En textos subsiguientes aparece como víctima de la maldad de otros y no como victimario. Pero en la actitud de los miembros de esa tribu también aquí se nota un declive. Ante el ataque filisteo, los hombres de Judá prefieren usar a Sansón como carnada, sin tratar de unir fuerzas con él para contrarrestar el poderío militar del enemigo.

De las tres mujeres con las que Sansón tuvo relaciones íntimas, la prostituta de Gaza aparece solamente como personaje de apoyo para explicar por qué Sansón estaba en aquel lugar (16,1-3). La esposa anónima de Sansón (14,1-15,8) es el triste caso de una mujer usada como objeto del deseo sexual del varón y de las decisiones compulsivas del padre (14,1-5; 15,2). Se la utiliza como pretexto para hacer justicia contra los filisteos, siendo ella misma víctima de la violencia emocional y física en manos sus propios paisanos y de Sansón (14,15-18; 15,6). La tercera mujer fue Dalila. También ella fue víctima de la presión del poder político filisteo para acabar con Sansón. Pero, en lugar de convertirse en víctima, Dalila supo tomar las riendas en sus manos y superó a Sansón en lo que él era más débil: el sexo y la astucia. Sansón poseía la fuerza bruta, pero Dalila tenía la fuerza y el poder de su inteligencia. Cuando ambas fuerzas chocaron una frente a otra, el poder de Dalila prevaleció sobre el de Sansón. A diferencia de la segunda esposa de Sansón, ella se alió al poder filisteo y logró su cometido. Así, al final de la historia tanto Sansón como Dalila usaron sus fuerzas para la destrucción y lo hicieron con suma eficacia. No es entonces un hecho fortuito que el ciclo de Sansón haya terminado sin mencionar un tiempo de paz para Israel.

Debemos insistir una vez más en el papel de Yahvé como protagonista de la historia. A medida que el pueblo y sus líderes se hunden más y más en el proceso de desintegración de la vida social y religiosa, sobreabundan la gracia de Dios y su presencia providencial. En medio de tantas escenas de violencia y destrucción, inquieta ver el tipo de acción divina que deja entrever la historia de Sansón. Sin embargo, hay que afirmar que el tema global del ciclo de Sansón –como lo es del libro– es el choque frontal de las fuerzas comandadas por Yahvé con las fuerzas enemigas imperiales y urbanas del enemigo, en este caso los filisteos. Así, la primera pregunta que se plantea es: ¿cómo lograr la supervivencia del pueblo de Dios en medio de fuerzas que superan en mucho el poderío militar de Israel? Y la siguiente pregunta es: ¿qué medios usa Dios en la vida de su pueblo para destruir esa superioridad militar?

Aquí y en otras partes del libro se puede ver que Dios no atenta contra la libre acción y la responsabilidad de las personas y de sus líderes, a menos que esa acción incida directamente contra la integridad del pueblo de la alianza. Frente a una nación sumida en la inercia política y militar, y frente a un protagonista dotado de enorme fuerza pero sin programa político y movido tan solo por impulsos de venganza, Dios actúa de tal modo que su proyecto clave se mantiene en pie: la preservación del pueblo elegido.

En este proyecto de Dios, la parte humana tiene la responsabilidad de mantener una conducta digna de la justicia divina. Sin embargo, y aquí se manifiesta la ambigüedad en la que nos introduce el texto bíblico, muchas de las acciones llevadas a cabo por algunos miembros del pueblo de Dios son conductas insensatas y de enorme violencia, especialmente contra seres vulnerables y oprimidos como la esposa anónima de Sansón. Es cierto que ella era filisteo y también es cierto que Sansón no fue quien la mató; pero él pudo evitar –y no lo hizo– que fuera víctima de la furia de sus paisanos. De ahí la enseñanza que se puede extraer de este texto, difícil de manejar en muchos sentidos: nosotros, como seres humanos, no debemos hacer responsable a Dios de decisiones y acciones que están en nuestras manos realizar. Así se explica por qué en la Biblia, como sucede en la historia de los jueces y especialmente en la de Sansón, las acciones de Dios difieren y distan tanto de muchas realizaciones humanas.

La muerte de Sansón, solicitada por él mismo, es una metáfora del fin de la misión de los jueces. Al permitir que Sansón muriera de esa manera, Dios hizo que el oficio de los jueces llegara a su fin antes que ellos acabaran con la vida de la nación.

III. Doble conclusión del libro (17-21)

El libro de los Jueces empieza con dos introducciones (1,1-2,5 y 2,6-3,6) y termina con dos conclusiones (17-8 y 19-21). En conjunto, esas cuatro unidades forman una estructura concéntrica que reafirma la unidad literaria de todo el libro. La primera introducción coincide con la segunda conclusión en el tema de las hazañas militares; la segunda coincide con la primera en el tema religioso:

- A Hazañas militares (1,1-2,5)
- B Dimensión religiosa (2,6-3,6)
- B' Dimensión religiosa (17-18)
- A' Hazañas militares (19-21)

Tanto la sección introductoria, como la que cierra el libro, afirman que el problema de Israel en la época de los Jueces es el absoluto abandono de los principios de la alianza tal como lo delinear los diez mandamientos. En

su conjunto, el Decálogo ofrece pautas para la correcta relación con Dios y con el prójimo, es decir, en la dimensión religiosa y la social. Sin embargo, aquí esas dos dimensiones aparecen en «bancarrota». De acuerdo con las introducciones, Israel no puede expulsar a las naciones enemigas por la desobediencia a las estipulaciones divinas y por su falta de confianza en Yahvé, su Dios. Con toda claridad se afirma en las introducciones que Israel prefirió seguir a otros dioses antes que poner su confianza y obediencia en Yahvé.

Ambos problemas, la desobediencia a Yahvé y el culto a otros dioses, se muestran de manera fehaciente en las dos conclusiones. Las declaraciones con las que empieza y termina la última sección del libro son elocuentes: *En aquel tiempo no había rey en Israel y hacía cada uno lo que le parecía bien* (17,6 y 21,25). Se suceden los desatinos y violaciones a las leyes de Dios: adoraron a otros dioses e ídolos (17,3-5), tomaron en vano el nombre de Dios (17,13), deshonraron a sus padres (17,1-2), asesinaron sin piedad a gente inocente (18,27; 19,26-29; 21,10), cometieron adulterio y violación sexual (19,22-25), robaron los bienes de otros (17,2; 18,21-27), dieron testimonio falso (20,1-7) y codiciaron los bienes ajenos (18,27-31; 21,8-24).

Además de lo indicado anteriormente, los caps. 17-21 coinciden con 1,1-3,6 al considerar varios temas importantes. Uno de ellos es el del liderazgo. Tal como se indicó al comienzo de la primera sección, en la época de los Jueces no surgen líderes de la talla de Moisés y de Josué, capaces de mantener unida a la nación. En Jue, los «salvadores» que aparecen en la sección central son capaces solamente de movilizar a la nación de manera parcial y temporal. De hecho, a medida que avanza la narración, ese liderazgo va sumiéndose más y más en el fracaso. Compárese tan solo al primer juez (Otoniel) con el último (Sansón) para reconocer tal realidad. Pero eso no es nada frente a lo que sucede en los caps. 17-21.

Otro de los elementos que comparten la primera (1,1-3,6) y la última sección del libro es la referencia constante a la «tribu de Judá». En la primera sección, Judá ocupa un papel protagónico; en esta última parte, todas las citas (excepto 20,18) se refieren a Judá como a una simple referencia geográfica. Aquí también se muestra la decadencia de la nación, no solo en la época de los Jueces sino en toda la historia de la nación. Judá, que llegó a ser la tribu de la dinastía real más duradera, también perdió su liderazgo. La cita de Jue 20,18 –«Judá subirá primero»– es tan solo un triste y frustrado intento de recuperar la grandeza de los primeros capítulos.

Existen otros elementos menores que muestran la indiscutible conexión entre el principio y el final del libro. Por ejemplo, tanto al princi-

pio como al final del libro se dice que el pueblo de Israel «lloró»: en 2,1-5, Israel lloró al ser acusado de desobediencia y fidelidad y al serle pronosticada su incapacidad para conquistar la Tierra prometida en forma completa; en 20, 23.26, Israel lloró por su incapacidad para vencer a sus propios hermanos, los benjaminitas; en 21,2, por la casi total destrucción de la tribu de Benjamín. Un segundo ejemplo es la cita de la ciudad de «Jebús» (la futura Jerusalén). En 1,21 los benjaminitas fueron incapaces de conquistar Jebús, así que permaneció en manos extranjeras. En 19,10-12 se recuerda que Jebús es ciudad de «extranjeros».

Desde el punto de vista literario, podemos ver en los caps. 17-21 una unidad estructural bastante clara:

- A En aquel tiempo no había rey en Israel y hacía cada uno lo que le parecía bien (17,6 – largo)
- B Por aquel tiempo no había rey en Israel (18,1 – corto)
- B' En aquel tiempo, cuando aún no había rey en Israel (19,1 – corto)
- A' Por aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía bien (21,25 – largo)

Por medio de esta estructura se afirma teológicamente que todo personaje, clave o secundario, actúa de acuerdo con su propio criterio, sin importarle la alianza, ni Yahvé, ni su prójimo. La presencia de los «dos levitas» forma también una especie de estructura secundaria interna. El primer levita (17-18) sale de Judá y se dirige rumbo a Efraín; el segundo levita (19-21) sale de Efraín y se dirige a Judá.

La lectura de estos cinco capítulos indica al lector que es buen observador que esta sección final no tiene nada que ver, desde el punto de vista estructural, con la sección anterior; la de los jueces propiamente hablando (3,7-16,31). En ninguna parte de la narración final aparece el paradigma cíclico del que tanto se habló en esa sección central. Con esta ruptura total, el autor del libro pretende no dejar la menor duda sobre el descenso del pueblo de la alianza hasta su nadir; ¡ya no le queda espacio para caer más bajo!

Por último, esta doble conclusión del libro, con las cuatro citas de la frase *en aquel tiempo no había rey en Israel*, une a Jue con el resto de la Historia deuteronomista (1 y 2 Samuel - 1 y 2 Reyes). El fracaso total de Israel en la época de los Jueces parece ver en la época monárquica una luz de esperanza: «la vida de la nación mejorará cuando haya reyes en Israel; necesitamos un líder de mayor estatura que un simple juez». Y, en efecto, al igual que en el caso de la historia de los jueces, algunos reyes podrán luego citarse como dignas señales de esperanza. Sin embargo, lo mismo que la época de los Jueces, la edad de la monarquía mostró ser en su mayor parte un fracaso total.

Decadencia religiosa de Israel (17-18)

Esta primera conclusión se centra casi por completo en el aspecto religioso. La prueba está, en primer lugar, en que la palabra «sacerdote» aparece quince veces en estos dos capítulos (17,5.10.12.13; 18,4.5.17.18.19[3x].20.24.27.30), y, en segundo lugar, en que la unidad empieza y termina con el tema de la idolatría (17,4-5 y 18,30-31). Este último dato ayuda a delinear la estructura del pasaje completo, que aparece en forma concéntrica, lo mismo que la estructura de toda la sección final.

- A Micá establece un santuario idolátrico para su uso particular (17,1-6)
- B Micá contrata a un levita para tenerlo como sacerdote (17,7-13)
- C Cinco espías danitas visitan a Micá pacíficamente (18,1-6)
- D Misión exitosa de los cinco espías danitas (18,7-10)
- C' Los cinco espías visitan a Micá en forma hostil (18,11-17)
- B' Micá pierde el servicio del levita (18,18-26)
- A' Los danitas erigen un santuario idolátrico para toda la tribu (18,27-31)

La primera parte (17,1-6) tiene como función explicar la presencia de los ídolos en el relato y, por supuesto, en la historia de la tribu de Dan. La presencia de los personajes sirve para poner más de relieve el estado de bancarrota en que vivía el hogar israelita. No solo el hecho de que un hijo roba las pertenencias de su propia madre, sino que este individuo de nombre *Mikayahú* (un nombre yahvista que significa «Quién es como Yahvé»), además de ladrón, es también idólatra. De acuerdo con esta pequeña unidad, Micá (el nombre abreviado de Mikayahú) maneja su propio santuario y es amo y señor de su propia religión. No en vano esta parte termina con la siguiente afirmación: *En aquel tiempo no había rey en Israel y hacía cada uno lo que le parecía bien*.

Esta afirmación no solo califica la pequeña unidad de 17,1-6, sino que, como ya se ha dicho antes, sirve de marco para abarcar toda la gran sección con la que concluye el libro. Pero su función no se limita a la última parte del libro de los Jue. Es casi seguro que con la declaración *cada uno hacía lo que le parecía bien* se recoge, en forma de eco, cada momento en que el paradigma cíclico aparece a lo largo de Jue 3,6-16,31 y afirma que «los israelitas hicieron lo malo a los ojos de Dios» (2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1). En efecto, a través de todo el libro, la nación entera ha actuado con arrogancia, libertinaje y total rechazo de la voluntad de Dios; es así que ambas frases, redactadas una en forma positiva y la otra en forma negativa, dicen lo mismo.

La segunda parte (17,7-13) tiene como función explicar la presencia del levita en el relato y cómo la tribu de Dan tuvo su propio sistema

cultural. Esta pequeña unidad se estructura en torno a la palabra «levita», y esta misma palabra sirve de marco a toda la unidad. En el centro de esta unidad aparece tres veces el «yo» enfático, con el cual se afirma, primero, que el visitante es levita y que está dispuesto a vivir y trabajar donde se le permita; segundo, que Micá también está dispuesto a darle trabajo. El uso del «yo» enfático por ambos hablantes manifiesta lo «providencial» que resultó el encuentro de ambos. Con la llegada del levita, Micá tenía ya asegurado su propio sistema cultural y religioso: santuario, dioses y sacerdote, ¡qué más podía pedir! La afirmación con la que termina la unidad es por demás elocuente: *Ahora sé que Yahvé me favorecerá porque tengo a este levita como sacerdote*.

La postura de Micá, al hacer esta afirmación, resultó ser doblemente falsa. En primer lugar, porque se nota claramente la intención manipuladora de Micá. Él estaba seguro de que Yahvé lo bendeciría por el solo hecho de tener «un empleado oficial de la religión». En segundo, lugar porque a partir de aquel momento ya nada le saldría bien.

Los ítems «A» (18,18-26) y «B'» (18,27-31) de la estructura de esta primera conclusión coinciden con las dos pequeñas unidades ya citadas. En estas dos unidades se revierten los logros de Micá; perdió sus «dioses» y perdió su «sacerdote»: *Me haban quitado a mi dios, el que yo me había hecho, y a mi sacerdote...* (18,24, véase 18,27). Micá, el ladrón e idólatra, pagó con creces sus pecados, pues se le cobró todo con la «misma moneda».

Llama la atención la actitud del levita. Así como ofrecía oráculos «al gusto del cliente» (18,5-6), del mismo modo elegía trabajar con quien le ofreciera una mejor alternativa personal: «¡Ven con nosotros, le dijeron los danitas, tendrás mejor salario y serás más poderoso y popular siendo sacerdote, no de un solo individuo, sino de toda una tribu!»

La historia de los danitas (18,11-31) es, como se aprecia en el relato, una reproducción casi idéntica de la conducta de Micá y del levita: ladrones, oportunistas, desvergonzados e idólatras. A lo anterior habría que agregar «violentos» y «desalmados». Al igual que Micá con la ayuda del levita, los danitas querían que la voluntad de Dios estuviera de acuerdo con su propia medida. Por eso se buscaron un jefe religioso que fuera tan corrupto como ellos. La conclusión no podría ser otra: *Los danitas instalaron para sí la imagen. Jonatán, hijo de Gersón, hijo de Moisés, y después sus hijos, fueron sacerdotes de la tribu de Dan hasta el día de la deportación del país. Instalaron la imagen que había hecho Micá y allí permaneció mientras estuvo en Siló la casa de Dios* (18,30-31).

Esa historia queda enmarcada por la repetición en 18,1 y 19,1 de la expresión «por aquel tiempo no había rey en Israel». Así se indica

que, tanto de manera individual (el caso de Micá) como de manera global (el caso de la tribu de Dan), los israelitas vivían de acuerdo con sus propios criterios, ignorando a Dios o «haciéndolo» actuar de acuerdo con la voluntad humana. El relato comienza con la aseveración de que la tribu de Dan aún no tenía un territorio para asentarse. Tal afirmación coincide con el espíritu general del libro: la infidelidad, la falta de fidelidad a Yahvé y la violencia eran las causantes de la incapacidad de Israel para expulsar a las naciones enemigas y ocupar la Tierra prometida. En realidad, el sarcasmo y la vergüenza acompañan la «hazaña militar» por medio de la cual los danitas despedazan al enemigo y se apropian de su territorio. La terminología usada para caracterizar a los habitantes de Lais –pueblo tranquilo y confiado (18,7.10.27)– indica que el redactor muestra más simpatía por los conquistados que por los conquistadores. En efecto, Lais era una pequeña ciudad sin protección de murallas, sin ejército y con un estilo de vida tranquilo. De hecho, el participio hebreo *boteaj* puede traducirse como «confiado» o «desprevenido».

Desintegración social de Israel (19-21)

Del contenido religioso de la unidad anterior queda solamente la cita de un nuevo levita y las vanas y descabelladas consultas de Israel a Yahvé. La mayor parte del relato tiene que ver con una extrema violencia, tanto individual como nacional: violaciones, asesinato de mujeres y guerra civil. Esta segunda conclusión queda enmarcada por la expresión «en aquel tiempo no había rey en Israel», presente en 19,1 y 21,25. Al igual que en la unidad anterior, no existe un líder fuerte y capaz de unir a la nación como lo haría un rey; todo es anarquía y ausencia virtual de Dios.

Esta unidad empieza de manera similar a la primera introducción: *Había un hombre... de la montaña de Efraín* (17,1 = 19,1). También hace eco a 17,7-8, solo que aquí el movimiento es inverso. En 17,7-8 el levita sale de Belén de Judá rumbo a las montañas de Efraín. En 19,1-3 el levita sale de las montañas de Efraín rumbo a Belén de Judá. Al igual que la unidad anterior, esta unidad se caracteriza por el constante ir y venir de individuos y multitudes. En medio de estos traslados aparece el tema de la hospitalidad. Este tema será de vital importancia para definir el desenlace tanto de la historia individual como nacional.

Un segundo tema clave en toda la unidad es el del «anonimato». El «anonimato» simboliza y tipifica la gradual desintegración y la deshumanización que se produce paulatinamente en todo el libro de los Jue, hasta llegar a la anarquía generalizada en Jue 17-21. Para acentuar este hecho, el autor recurre una vez

más, de manera magistral, al procedimiento literario. Para reflejar la desintegración de la sociedad en su manifestación más baja, el autor ha hecho lo mismo con su obra: ha desintegrado a sus personajes, enredado la redacción y roto con los modelos que ha seguido en la primera parte del libro. Con este recurso, ha podido mostrar dos funciones literarias del anonimato: 1) La universalización de los personajes y los eventos, ya que cada levita, cada suegro, cada anfitrión y aun cada individuo de la sociedad israelita cometía toda clase de atrocidades y actos brutales «desde Dan hasta Berseba» (20,1). Con este recurso se afirma además que cada concubina «desde Dan hasta Berseba» podría ser violada, asesinada y desmembrada. 2) La deconstrucción de la capacidad de nombrar, de dar significado e identidad refleja lo que realmente ha pasado en el seno de la sociedad israelita: el abandono total de Dios, la marginación y el desprecio de la dignidad e integridad de la mujer (Hudson: 49, 53, 59-60).

La historia relatada en Jue 19-21 puede dividirse de la siguiente manera: «romance, violación y asesinato de una concubina» (19,1-30); «secuestro, violación de 600 mujeres y la casi desaparición de la tribu de Benjamín» (20,1-21,25).

El cap. 19 se estructura del siguiente modo:

Introducción (vv. 1-2),
«para alegrar el corazón...» (vv. 3-22a),
«para que lo conozcamos... y la conocieron» (vv. 22b-28),
conclusión (vv. 29-30).

Otra posible estructura sería la siguiente:

«en la casa del padre» (vv. 1-9),
«nadie les ofreció su casa» (vv. 10-19),
«seguros en casa del forastero» (vv. 20-24),
«violada fuera de la casa» (vv. 25-28),
«desmembrada en casa de su marido» (vv. 29-30).

Ambas estructuras giran en torno a palabras y expresiones clave. La segunda refleja mejor la composición del pasaje, pues con el tema de la «casa» se incluye también el concepto de «hospitalidad» que recorre todo el relato.

El tema de la «hospitalidad» se muestra a cada paso, por medio de la expresión «pasar la noche» (vv. 4.6.7.9.10.11.13.15[2x].20). El padre de la joven se muestra extremadamente hospitalario con el yerno, quizá para pagarle al levita con la misma moneda con la que aquel había tenido la intención de tratar a su hija: «hablarle al corazón», «contentarla» (v. 3), cosa que el suegro hace con creces. Una y otra vez el suegro «conforta el corazón» (vv. 5 y 8) o «alegra el corazón» (vv. 6 y 9) del levita. Por cuatro noches, el padre de la joven «tiró la casa por la ventana» en honor de su yerno, quizá como premonición de lo terrible que iba pasar después o para instigarlo a que se que-

dara a vivir con él. La hospitalidad del suegro es de veras «abrumadora». Contrasta radicalmente con la «falta de hospitalidad» de los habitantes de Guibeá. En el camino a casa, de regreso a las montañas de Efraín, el ayudante del levita sugirió beneficiarse de la hospitalidad que podrían brindarles los jebuseos (habitantes de la futura Jerusalén), pero el levita no confió en la hospitalidad de los extranjeros. En cambio, prefirió probar la hospitalidad de los «hermanos israelitas». ¡Esa fue una decisión fatal! La ironía del relato es clara: los «nacionales» o «paisanos» resultaron ser unos depravados, insensibles a la necesidad de los viajeros y por completo desobedientes a los principios de la ley de la hospitalidad.

El autor deja abierta la posibilidad de que los «extranjeros» de Jebús fueran verdaderamente hospitalarios. Ya en Gibeá, otro «extranjero» se muestra genuinamente hospitalario; era, como el levita, de Efraín, pero vivía «como forastero en Gibeá» (v. 16). Este anciano, al igual que el suegro del levita, los «invitó a pasar la noche en su casa» (vv. 20-21) y «alegró el corazón» de los visitantes (v. 22).

Veamos más de cerca el uso de la expresión «contentar, alegrar o confortar el corazón», presente a lo largo de esta parte de la historia. El viaje del levita a Belén lo provocó el abandono del hogar por parte de su concubina y el deseo de contentarla y hacerla volver a casa. Una acción profundamente positiva y digna de encomio, que difícilmente haría imaginar el desenlace de la historia. En cambio, el texto no indica claramente la razón por la que la joven mujer del levita abandonó el hogar. Si el TM da a entender de manera explícita que fue por «infidelidad» o «prostitución», la LXX dice «enojo», «enfado». Esta segunda lectura es apoyada por una raíz acádica, presente también en el hebreo y que tiene las mismas consonantes del TM, pero con puntuación vocálica diferente. Además, el argumento mismo del relato parece confirmar este sentido (cf. el comentario de A. Soggin y el aparato crítico de la BHS). En efecto, si la mujer hubiera abandonado el hogar por su infidelidad conyugal, no es probable que el levita haya ido a buscarla, sabiendo de antemano que aquella no tenía la condición de esposa sino de concubina.

Aquí aparece una vez más la ambigüedad que manifiesta el narrador respecto de las acciones de los personajes, incluyendo la de Dios. Ya de entrada se manifiesta la tensión entre una conducta mala y una buena. Sin embargo, a medida que avanza el relato, la ambigüedad se va borrando, hasta demostrarse la clase de individuo que en realidad era el levita. De acuerdo con el v. 3, se supone que el levita tenía como propósito «contentar» a su mujer. Pero no fue así. Nada en el texto demuestra que el levita cumplió su propósito. Más bien, fue el padre de la joven quien pres-

tó una gran atención a su yerno. Él «alegró y contentó el corazón» del levita (vv. 5. 8 y 9). La mujer, en cambio, quedó marginada: no tiene nombre ni es receptora de la reconciliación que se merece; no participa en la fiesta de hospitalidad, ni profiere palabra alguna para quejarse o pedir lo que le corresponde. Esta actitud de parte del padre desenmascara y pone al descubierto el machismo arraigado en las costumbres israelitas de aquellos tiempos.

Por encomiable que haya sido la actitud del anciano residente de Gibeá al recibir en su casa a los peregrinos de Efraín, una vez llegado el momento de la verdad fue tan esclavo de las costumbres e insensible como el levita, su suegro y los habitantes de esa ciudad. El anciano prefirió salvar la integridad y dignidad del levita antes que proteger la integridad y dignidad de su hija virgen y de la concubina del levita que había hospedado en su casa. En medio de la ambigüedad del momento, el levita no lo pensó dos veces, tomó a su mujer y la arrojó a la calle para salvar su propio pellejo y demostrar que le importaba más su seguridad y bienestar que la vida de su mujer.

El cuadro que pintan los vv. 27-28 es patético. Después de una noche tranquila en casa, el levita se levanta y «abre las puertas para proseguir su camino». No abre la puerta para ver cómo está su mujer; hacer algo para socorrerla y buscar el castigo de los violadores. Su intención no era otra que la de abandonar el lugar y a su mujer, para llegar seguro a su casa. Al ver a su mujer «tendida a la entrada de la casa, con las manos en el umbral», le grita: «¡Levántate, vámonos!», sin dejarse impresionar por la tragedia. Pero la historia de la mujer no acaba aquí. El marido la carga en su burro y la lleva a casa. Una vez allí la corta en doce pedazos y envía un pedazo a cada una de las tribus de Israel.

El final de Jue 19 sirve de prefacio a la historia narrada en 20-21. El problema del levita, causado sin duda por él mismo, se convierte en problema de toda la nación. Así se abre una nueva etapa de la historia: una nación se reúne en asamblea para vengar tan terrible atrocidad. El cap. 20 se estructura temáticamente en torno al concepto «todo» (20 veces en el capítulo), para señalar así la unidad de la nación frente a la crisis provocada en Gibeá. Además de la palabra «todo», aparece también la expresión «como un solo hombre» (vv. 8.11). Todo ocurre en «unidad»: las diversas asambleas ante Dios, las guerras, las derrotas y hasta el «llanto».

Sin embargo, esta «unidad» es totalmente negada por lo que sucede en la historia y por el andamiaje teológico de toda la sección final del libro. El estribillo *todos hacían lo que les parecía bien* (17,6 y 21,25) ratifica que en la vida de Israel estaban metidas hasta el «tuétano» la despreocupación por el sentir de los

otros y la búsqueda del bien ajeno. Como dice Berquist (pp. 104 y 102-103): «nadie en realidad encaró el problema de la atrocidad infligida a la mujer del levita... A través de la historia, Israel intenta hacer uso del poder para resolver su problema, pero cada aplicación del poder solo produce muerte. La muerte engendra muerte... El levita infectó al mundo con muerte al abandonar a su mujer y renunciar a ejercer su poder de proteger, de amar y de dar vida. El levita infectó a todo Israel con la plaga de la muerte al enviar por toda la nación los pedazos del cuerpo de su mujer».

Para provocar la solidaridad y la acción de todos, el levita manipuló las emociones y echó mano a la mentira. El relato que hizo sobre lo sucedido a su mujer no coincide con lo que el lector sabe que había ocurrido (20,4-5). Para provocar la solidaridad y la unidad de toda la nación, los líderes del pueblo recurrieron también al pretexto de la religiosidad y la piedad. Si el lector ya sabe hasta el cansancio que «cada uno hacía lo que le parecía bien», ¿a quién van a engañar los líderes de Israel yendo a consultar a Dios para llevar a cabo sus actos de guerra y vandalismo? Esta fantasía de religiosidad queda desenmascarada en la misma respuesta ambigua e inesperada de Dios. Como para burlarse de todos, y del lector desprevenido especialmente, el autor trae en 20,18 como un «eco» Jue 1,1-2. Judá no sale primero y ni siquiera aparece como sujeto de acción en el resto del relato; los que salen a combatir a los benjaminitas son todos los soldados representantes de Israel. Además, aunque Dios da una respuesta afirmativa a la petición de los israelitas, dos veces el ejército de Israel termina derrotado (vv. 18-21; 23-25). Ni el llanto de los israelitas ni el peso de su propia promesa parecen mover a ese Dios de la quimera religiosa de Israel. A la tercera vez, Dios responde sí, y Israel derrota a Benjamín (vv. 26-48).

Así llegamos al final de la historia. El cap. 21 se mueve en torno a un juramento que aparentemente habían hecho los israelitas en Mispá (v. 1). ¡Nada se dice al respecto antes de este versículo! El juramento: *Ninguno de nosotros dará a su hija en matrimonio a Benjamín* (vv. 1.7 y 18 [2x]) fue una cuestión de honor para Israel. Nada había tan importante para los israelitas como el juramento al que se habían comprometido. El resultado de esa actitud inflexible fue más destrucción, vandalismo y muerte (vv. 10-12). ¡La ley de la «guerra santa», que debía haberse aplicado para las naciones extranjeras, se aplicaba ahora a la destrucción de la propia nación! (vv. 10-11) ¡Hasta a Dios se le metió en aquel lío nacional bajo pretexto de religiosidad y piedad! (v. 2) Por eso termina el libro con la afirmación: *En aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía bien* (21,25).

BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, S., *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*, The Anchor Bible Reference Library, Doubleday, Nueva York 1998.
- Alonso Schökel, L., «Arte narrativa en el libro de los Jueces», *Hermenéutica de la Palabra-II: Interpretación literaria de textos bíblicos*, Cristiandad, Madrid 1987, pp. 359-381.
- Asensio, F., «Jueces: Traducción y comentario», *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento-II: Conquista de Canaán y monarquía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1968, pp. 119-212.
- Auzou, G., *La fuerza del espíritu: Estudio del libro de los Jueces*, Actualidad Bíblica 6, Fax, Madrid 1968.
- Bal, M., *Death & Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, The University of Chicago Press, Chicago 1988.
- Barré, M. L., «The meaning of *prshdon* in Judges iii 22», *VT* XLI 41:1-11, 1991.
- Berquist, J. L., *Reclaiming Her Story: The Witness of Women in the Old Testament*, Chalice Press, St Louis 1992.
- Brenner, A. (ed.), *Judges: A Feminist Companion to the Bible (Second Series)*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.
- , *Juizes: A partir de uma leitura de gênero*, Paulinas, São Paulo 2001.
- Bresnsinger, T. L., *Judges*, Believers Church Bible Commentary, Herald Press, Scottsdale 1999.
- Claassens, L. J. M., «The Character of God in Judges 6-8: The Gideon Narrative as Theological and Moral Resource», *Horizons in Biblical Theology*, Volume 23: 51-71, 2001.
- Cundall, A. E., *Judges: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries, Inter-Varsity Press, Leicester 1968.
- Gray, J., *Joshua, Judges and Ruth*, New Century Bible, The Attic Press, Greenwood 1967.
- Halpern, B., «Ehud», en *ABD-II*: 414.
- Hudson, D. M., «Living in a Land of Epithets: Anonymity in Judges 19-21», *JSOT* 62: 49-66, 1994.
- Klein, L. R., *The Triumph or Irony in the Book of Judges*, Almond Press, Sheffield 1981.
- McCann, J. Clinton, *Judges*. Interpretation, John Knox Press, Louisville 2002.
- Niditch, S., «Eroticism and Death in the Tale of Jael», *Women in the Hebrew Bible*. Edited by Alice Bach, Routledge, Nueva York 1999, pp. 305-315.
- Reinhartz, A., «A mãe de Sansão: uma protagonista sem nome», en *Guiões a partir de uma leitura de gênero*. Editado por Athalya Brenner, Paulinas, São Paulo 2000.
- Schneider, T. J., *Judges*. Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry, The Liturgical Press, Collegeville 2000.
- Soggin, J. A., *Judges*. The Old Testament Library. Traducido del italiano por John Bowden, The Westminster Press, Filadelfia 1981.
- Walsh, J. P. M., *The Mighty From Their Thrones*, Fortress Press, Filadelfia 1987.
- Webb, B., *The Book of Judges: An Integrated Reading*. JSOTSup 6-8, Sheffield Academic Press, Sheffield 1987.
- Welker, M., *God the Spirit*. Traducido del alemán por John F. Hoffmeyer, Fortress Press, Mineápolis 1994.

Los libros de Samuel

Lucía Hernández y Humberto Jiménez

INTRODUCCIÓN

El nombre de estos libros se debe al primero de los tres grandes protagonistas: Samuel, Saúl y David, siguiendo una costumbre antigua. Unos libros que, según dice Gerhard von Rad, presentan historias de personajes muy lejos de ser hombres religiosos, llenas de «amor y odio, intrigas, orgullo, humillaciones, astucias y pruebas de gran lealtad», y unas figuras que el narrador hace desfilar frente al lector, sin censuras para lo oscuro ni alabanza para lo luminoso (*Teología del Antiguo Testamento* I: 390).

En un principio los libros de Samuel 1 y 2 se tenían como una sola obra. La versión más antigua que se conoce se encontró en las cuevas de Qumrán, en un solo rollo que incluye los dos libros actuales. Los manuscritos hebreos, el texto masorético, los asume como un libro y así se copiaron hasta mediados del s. XV; en el colofón de 2 Sm presenta el número de versículos «del libro de Samuel». También el Talmud alude a un solo libro de Samuel; la versión siríaca (Peshitta) lo llama el libro del profeta Samuel. Parece que la división en dos libros la hicieron los traductores griegos de la Septuaginta, en la cual la obra de Samuel forma parte del libro de los Reinos, como 1 y 2 Reinos (ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ Α' - ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ Β'), colocados después del libro de Rut y antes de los Paralipómenos (Crónicas). Esta división la asumió san Jerónimo en la traducción de la Vulgata, pero los llama de los Reyes: «*Liber Primus Samuelis, quem nos primum regum dicimus*». Solo después de 1448, en una edición española del texto masorético bajo el influjo de la Vulgata y los LXX, se introdujo esta división en la Biblia hebrea; desde 1517, la primera edición impresa de la llamada Biblia Rabínica, editada por Felix Pratensis y publicada en Venecia, presenta la división de los libros que hoy conocemos como 1 y 2 Samuel, lo mismo que la de Reyes y de Esdras y Nehemías. Con esta división se hace extraño que, a

pesar de llamarse segundo libro de Samuel, no se mencione en él ese nombre, como si se aceptara la tradición rabínica que considera a Samuel autor de todo el texto. La edición hebrea BHK y BHS los coloca entre los Profetas anteriores, entre el libro de los Jueces y los de los Reyes. Tanto la Peshitta como la Vulgata siguen el orden de los LXX, orden que se conserva en las traducciones a lenguas modernas.

El problema de si se trata de una sola obra que por el tamaño de los rollos se dividió de manera arbitraria, pasó a segundo plano con la llamada hipótesis deuteronomista. Sin embargo, el análisis de 1 Sm aparte de 2 Sm es problemático; más aún analizar los dos libros de Samuel separados de 1 y 2 Reyes es incompleto porque todos ellos narran una historia común. Sin embargo, 1 Sm tiene su propia lógica, que principia con el nacimiento de Samuel y termina con la muerte de Saúl. Estas dos figuras son los personajes centrales del libro; la importancia de David solo se desarrolla en el segundo libro, cuando actúa independientemente de Saúl.

La crítica moderna presenta diversas teorías sobre la redacción de los libros de Samuel y la intencionalidad del o de los autores. Julius Welhausen, uno de los grandes críticos de la Biblia en el s. XIX, explica la formación del libro por la redacción de dos fuentes: una anti-monárquica y otra en favor de la monarquía. Más tarde, sus discípulos difieren al decir que la redacción del libro se basa en varias fuentes y que la obra se realizó en varias etapas.

Algunos investigadores, siguiendo a Martin Noth (*Überlieferungsgechichtliche Studien*, Max Niemeyer, Tübinga 1943; ²1957), afirman que la obra del autor Deuteronomista es una unidad hecha por un teólogo después de la caída de Jerusalén, que miraba lo acontecido entre la división del reino y el exilio de manera tal que este era la consecuencia de la ruptura de la alianza de parte del pueblo, considerando unas etapas que no coinciden con las divisiones actuales de la obra del deuteronomista. Sin em-

bargo, es preciso hacer notar que la comprensión de la Ley en el Deuteronomio se encuentra en la historia de Saúl, quien, por desobedecer los mandamientos del Señor, se destruye a sí mismo, mientras que David, fiel a la alianza, es protegido por Dios.

Otros autores, como von Rad y Frank Moore Cross (*Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard, Cambridge 1975), no aceptan estos planteamientos y tienen una visión más positiva de la historia del deuteronomista, fundamentada en la promesa que Dios hace a David y en su realización. Esto le permite a Cross hablar de dos momentos en la redacción de esta historia: una en la época del rey Josías y otra en el exilio.

Robert Polzin (1989-1993) publicó recientemente tres volúmenes sobre la obra del deuteronomista, un solo autor, desde Josué hasta 2 Re. Sin embargo, los investigadores continúan buscando soluciones a los problemas de la formación de los libros de Samuel y de su crítica textual. En general, reconoce que los libros de Samuel representan el empeño teológico de Israel para adaptar su fe al cambio radical de las realidades sociales y a los vínculos de sus costumbres con la providencia de Dios que se prolongan hoy para judíos y cristianos.

Hoy se vislumbra una aproximación multidisciplinar a los libros de Samuel desde la crítica histórica, la sociología, la literatura y la teología. Tal vez un trabajo interdisciplinar hará justicia a estos libros.

Entre los investigadores norteamericanos son muchas las lecturas que se hicieron en el s. XX sobre los libros de Samuel, utilizando el método estructuralista (deconstrucción); la lectura feminista, por otra parte, revela cómo los problemas de género afectan a la interpretación tradicional del texto.

En cuanto al nombre, «libro de Samuel», una fuente tanaítica de finales del s. II lo cita así, y un poco más tarde aparece citado por Orígenes (s. III), según Eusebio. Hay que tener presente que muchas de las obras exegéticas de Orígenes no se conocen en sus originales.

El texto

Sin adentrarnos en los muchos problemas de crítica textual que presentan los libros de Samuel, es suficiente hacer notar que el texto hebreo (masorético) es más corto que el texto griego de los LXX y el de otras versiones antiguas, como la Peshitta. Se han dado diversas explicaciones basadas en los errores de los copistas del texto hebreo. En los manuscritos del mar Muerto, escritos en el s. I a.C., se encontraron en buenas condiciones grandes trozos del texto de Samuel (4QSam^a); otros fragmentos, posiblemente de la mitad del s. III, contienen pequeños trozos de 1 Sm

25 (4QSam^b), 2 Sm 14-15 (4QSam^c) no muy bien conservados. Estos aportes han servido para revisar las traducciones modernas del texto bíblico, ya que permiten confirmar o negar algunas de las diferencias entre el texto masorético y el texto griego.

Una lectura detenida del texto muestra repeticiones y contradicciones. Entre las primeras, por ejemplo: el ascenso de Saúl al trono (1 Sm 8,1-10,16 y 10,17-11,15); o la muerte de Saúl (1 Sm 31; 2 Sm 1). Más evidentes son las contradicciones, por ejemplo: en 1 Sm 19, Jonatán avisa a David que Saúl planea matarlo, mientras que en el cap. 20, cuando David le cuenta a Jonatán el complot de Saúl, Jonatán aparece ignorándolo.

En 1 Cr 29,29s se lee: «las hazañas de David, de la primera a la última, están escritas en los libros de Samuel, el vidente, en la historia del profeta Natán y en la historia del vidente Gad, con todo lo referente a sus reinados, a sus batallas y lo que le sucedió a él, a Israel y a todos los reinos vecinos». Por tanto, no es posible presumir que el autor de Crónicas se refiera al actual libro de Samuel, lo que permite pensar en varios estratos y fuentes en la redacción del libro, tal como se conoce hoy.

Es posible que algunas tradiciones hubieran sido escritas por testigos presenciales o contemporáneos de los hechos como las que se refieren al Arca y a la sucesión al trono, ya que presentan una visión muy optimista de la monarquía. Otros materiales pueden provenir del s. VIII, cuando se hacen interpretaciones teológicas de la historia y de sus protagonistas, siguiendo la línea de los profetas. Seguramente, el redactor final pudo tener a mano algunos documentos oficiales que fueron agregándose a lo largo del proceso redaccional. A pesar de las críticas que se han hecho a la teoría de la redacción de los llamados libros históricos del AT por el autor deuteronomista, aun los mismos críticos no dudan de su participación en la redacción de algunos pasajes como la tradición antimonárquica, el castigo de los hijos de Elí y la victoria de Samuel en el primer libro, y la reelaboración de la profecía de Natán del segundo Samuel.

Aproximaciones hermenéuticas

La aplicación de los métodos histórico-críticos a los libros de Samuel había sido la constante hasta un poco después de la mitad del s. XX. Albrecht Alt encontró en ellos material histórico que permitía la reconstrucción de la historia de Israel; para Martin Noth, que considera que solo puede hablarse de historia en Israel desde la época monárquica, los libros de Samuel son la mejor fuente para esta historia. Leonhard Rost (*The Succession to the Throne of David*, 1976) arguye que hay tres grandes blo-

ques en los libros de Samuel, que se escribieron en época muy cercana a los acontecimientos: la historia de la sucesión al trono (1 Sm 9-20 y 1 Re 1-2); las narraciones sobre el Arca (1 Sm 4,1-7,1; 2 Sm 6,1-16) y las narraciones sobre las guerras con los Amonitas (2 Sm 10,1-11,1). Gerhard von Rad va más allá y afirma que las narraciones sobre la sucesión son el ejemplo más antiguo de la historia escrita y la narración más secular de toda la Biblia.

La nueva crítica literaria ha trabajado los libros de Samuel con un interés marcado en la caracterización de los personajes (David N. Gunn); Polzin propone leer los libros de Samuel desde la perspectiva de los exiliados que necesitaban basar sus esperanzas en la promesa de una monarquía estable, que no podía ser cuestionada.

En los últimos años una interpretación feminista ha abierto nuevas pistas para la comprensión de Samuel, con el análisis de los diferentes caracteres femeninos que abundan en estos libros y las relaciones que se establecen con los protagonistas: Samuel, Saúl y David, convirtiendo a las mujeres en la clave de la interpretación. Un ejemplo es la obra de Alice Bach, para quien Abigail es el carácter central de 1 Sm 25.

Importancia de la obra

Para la historia de Israel, la importancia de estos libros es fundamental, porque en ellos se percibe la evolución de la política israelita. Aquí se muestra cómo es aceptado por Dios el cambio que el pueblo elige del régimen de los Jueces a la monarquía; este cambio implica una transición nada fácil, del carisma del juez a la norma real, pero necesaria para el progreso del pueblo y para ubicarse con grandeza entre los pueblos vecinos.

El tratamiento que el autor hace de los personajes no es homogéneo, no solo por sus características personales sino en cuanto a su relación con Dios. Todos los personajes, aun los secundarios, están plenamente caracterizados, y el autor no teme exponer claramente los abusos del poder, aunque, a pesar de todo, el Señor es fiel a la elección de Israel como su pueblo.

El mensaje

El mensaje de estos libros depende en parte de la estrategia de lectura que se emplee, o de qué tipo de texto se está leyendo (histórico, narración con intencionalidad política, etc.), cuál fue la intencionalidad del escritor (justificar la monarquía, elogio de David, etc.). Solo así podremos responder a las múltiples preguntas que el texto plantea, por ejemplo: ¿Samuel fue sacerdote porque su madre lo ofreció desde

antes de nacer para el servicio del templo? ¿Qué decir entonces sobre la teología del llamamiento? ¿Cómo explicar los problemas psicológicos de Saúl? ¿Cómo explicar el comportamiento ético de David y la justicia divina?

Es evidente que el escritor final quiere hacer una teología de la historia. Yahvé es fiel a la Alianza después de entregarle al pueblo elegido la Tierra prometida, pero deja que el hombre haga su historia; Dios sigue actuando de manera oculta, sin milagros ni sucesos extraordinarios. Los acontecimientos humanos se suceden en un ámbito profano, pero gobernados por el Señor desde el corazón del hombre.

Una aproximación directa al texto, más que a los comentarios, puede darnos pistas para responder a estas y muchas más preguntas que se van planteando a medida que se profundiza en él. Pero, sobre todo, permite comprender que la historia actual presenta muchos problemas similares a los de la época de los inicios de la monarquía israelita, y que las tentaciones inherentes al ejercicio del poder son una constante histórica.

Los protagonistas del libro

Una de las particularidades del libro de Samuel es la caracterización que el autor logra de sus personajes, principalmente de los tres grandes protagonistas: Samuel, Saúl y David.

Samuel

Samuel aparece en un momento crítico de la historia del pueblo de Israel con múltiples papeles: sacerdote, profeta, juez y líder militar. Él representa y defiende el orden establecido en Israel, para que conserve su identidad como pueblo de la Alianza, al mismo tiempo que prepara el camino para establecer la monarquía en Israel. Es la figura dominante del primero de los libros que en la Biblia llevan su nombre.

La historia de Samuel lo presenta como hijo de Elcaná, de la tribu de Efraín. Su madre, Ana, era anciana y estéril hasta que el Señor escucha su oración y le da un hijo que ella consagra al servicio del templo. El momento de su nacimiento y esta consagración son circunstancias que ayudan a que Samuel llegue a ser un profeta que con su palabra guíe a Israel en un momento difícil de su historia.

Samuel asume la conducción de Israel después que los filisteos expulsan a los israelitas cuando estos pierden la batalla (1 Sm 4). Cuando logra expulsar a los filisteos de todo el territorio, empieza a visitar todas las ciudades y ejerce en ellas la justicia. Todas sus actuaciones responden a la iniciativa del Señor: el Señor habla, su siervo lo escucha y obedece

porque en él encuentra su seguridad. Su papel es diferente del de los otros líderes religiosos, que buscan adaptar a la divinidad a sus propios deseos.

Samuel, como Moisés, es un líder por excelencia; actúa como sacerdote y como tal ofrece el sacrificio (1 Sm 7,7-9); como juez administra la justicia desde su casa en Ramá (7,16-17); como profeta anuncia a Elí el fin de su dinastía sacerdotal y a Saúl el juicio de Dios, por desobedecer la Palabra de Dios (1 Sm 3).

Cuando Samuel estuvo viejo quiso nombrar a sus hijos jueces de Israel, pero lo defraudaron, porque aceptan sobornos, se apartan del derecho y, al contrario de su padre, se muestran atraídos por el lucro. Pasados algunos años, los ancianos de Israel le piden que nombre un rey. En un principio Samuel no estaba de acuerdo con esa idea, pero, actuando de acuerdo con las instrucciones que recibe de Dios, y después de alertar al pueblo sobre los peligros que tenía la elección de un rey, accedió a la petición del pueblo.

La muerte de Samuel se narra en el cap. 25; después de su muerte, vuelve a aparecer cuando Saúl, el primer rey que el mismo Samuel había ungido, invoca su espíritu antes de la última batalla contra los filisteos; en ese momento Samuel recuerda a Saúl que el espíritu de Dios lo ha abandonado y que el pueblo de Israel caerá en manos de los filisteos.

La figura de Samuel aparece como el último de los grandes hombres de la historia de Israel antes de establecerse la monarquía, como el último de los jueces y el primero de los profetas que consagra al rey y lo confronta. Él intercede ante Dios en favor del pueblo y lo guía por los caminos de Dios.

Saúl

Para muchos, Saúl es un héroe al estilo de los héroes griegos, predestinado para el fracaso. Un benjaminita, hijo de Quis, que se introduce en la historia como un joven que ayuda a su padre a buscar unos asnos perdidos, y que en el camino se encuentra con el profeta Samuel, el cual lo unge como futuro rey de Israel (1 Sm 10,1).

La principal razón para que Saúl llegara a ser rey ha sido, probablemente, su condición de líder militar, que demostró su valor en las batallas contra el rey amonita Najás (1 Sm 11) y en las campañas que se mencionan más adelante (cf. 14,47-48).

Al ser ungido rey, Saúl recibe la misión de liberar al pueblo de los ataques de los filisteos. Después de la unción privada, el pueblo lo aclama como su rey (1 Sm 10,17-27). Cuando asciende al trono se manifiesta como un buen estratega, a la manera de los jueces, sus antecesores, como los describe el libro de los Jue-

ces. Saúl personifica el tránsito entre el gobierno de los Jueces y el establecimiento de las dinastías. Para algunos investigadores actuales, la verdadera transición se da en el paso de Saúl a David, porque Saúl aparece con rasgos carismáticos como los jueces (cf. 1 Sm 10,6). Mientras que en la unción de David se dice que se le infundió el espíritu de Yahvé que permanece en él, en la de Saúl no se hace mención del espíritu que permanece en él.

El reinado de Saúl fue de corta duración. Tuvo algunos éxitos iniciales contra los amonitas (1 Sm 11) y los amalecitas (1 Sm 15), así como pequeñas victorias frente a los filisteos (1 Sm 13-14). Con todo, no consiguió alcanzar el objetivo principal, que había sido su razón de ser. Buena parte de sus actividades como rey consisten en perseguir a David, quien ha sido elegido por Dios como su sucesor.

Samuel entra en conflicto con Saúl porque este no es fiel a la palabra del Señor. Saúl ofrece un sacrificio que correspondía ofrecer a Samuel. Cuando Samuel se entera por primera vez, le anuncia que sus descendientes no ascenderían al trono; luego Saúl vuelve a desobedecer la orden del Señor y de nuevo Samuel le declara que no permanecería como rey de Israel. Al mismo tiempo, empieza a surgir la figura de David como futuro rey. Todo esto hace que se desencadene una persecución de Saúl contra David hasta planear su muerte: un conflicto que solo termina cuando el espíritu de Dios abandona a Saúl, y este muere atravesado por su propia espada.

La personalidad de Saúl aparece contradictoria. Sin las victorias militares de Saúl, el reino de Israel no hubiera subsistido por la ocupación de los filisteos; pero sus acciones solo sirven para abrir paso a David y permitir la época de oro de la monarquía israelita. La tradición posterior define a Saúl como un rey desgraciado. No parece, con todo, que haya habido resistencia mayor contra su reinado por parte de la población. Sus fracasos, sin embargo, lo dejaron caer en el desprestigio.

David

La historia de la ascensión al trono de David narra cómo David llegó a ser rey. El autor describe a David como un joven bello, un modesto pastor, virtuoso, tocador de la cítara (1 Sm 16,23ss), el menor de los hijos de Jesé; buen guerrero, vencedor del gigante Goliath (1 Sm 17), acompañado siempre por la presencia de Yahvé. Poco a poco se va perfilando para ser el sucesor de Saúl, mientras Samuel lo unge como rey, por encargo de Yahvé.

David supo de glorias y amarguras: fue jefe de bandoleros que defendían los pueblos de las tribus de Judá frente a los ataques de los filisteos; su habilidad guerrera, no obstante, lo

llevó a caer en gracia con los filisteos, a cuyo servicio se colocó con su banda, como mercenario. Con el fruto de varios saqueos, se enriqueció. Ganó prestigio entre la población de Judá, al entregar a los filisteos parte del botín de guerra (1 Sm 27). Por sus servicios a los filisteos, recibió la ciudad de Siquelag como propiedad (1 Sm 27,5s). En suma, se volvió célebre y poderoso, con la ayuda de sus bandideros. Perseguido por Saúl, debió esconderse para evitar ser asesinado; frente a Saúl mostró la grandeza de su corazón cuando, en dos ocasiones, entra en la tienda de Saúl y le perdona la vida. Experimentó el pecado y vivió la amargura de la pérdida de sus hijos; se descubrió pecador, responsable del asesinato de Urías y del adulterio con Betsabé, pero supo arrepentirse y llorar su crimen cuando el profeta Natán lo enfrentó con su conciencia.

En el campo político, logra llevar al reino a su mayor esplendor. No le bastó hacer de Jerusalén, un enclave jebuseo, la capital política de Israel, sino que la convierte en el centro religioso con el traslado del Arca de la Alianza.

La historia de David no puede circunscribirse a los episodios más conocidos: David y Goliat; David y Betsabé; David y Jonatán. Toda la vida de David es una historia rica en experiencias humanas, un hombre con fuertes contradicciones, pero que detrás de todas estas experiencias permite descubrir un ser en cuyos sentimientos y pensamientos más profundos es capaz de mostrarse arrepentido y digno en la desgracia.

Recordar sus triunfos ante los enemigos al lado de sus derrotas, de sus faltas y de los fracasos en su vida familiar, no hace justicia a la semblanza de David. Su figura se destaca en toda la historia de salvación como prototipo del Mesías. Y esas faltas y fracasos lo hacen más humano, más cerca de nuestra realidad, porque lo encontramos como un hombre víctima de la institución y de los riesgos del poder, con los abusos que, como en su época, también se presentan hoy. Su posición de monarca le permitió sacar de en medio a Urías cuando quería apoderarse de su esposa Betsabé (2 Sm 11); y dar la orden de asesinar al amalecita que lo enteró de la muerte de Saúl (2 Sm 1,15) y a los asesinos de Isbaal (4,12). Lo bueno y lo malo hacen de David un personaje inolvidable, como lo es la representación que de él dejaron dos grandes artistas del Renacimiento, Miguel Ángel y Donatello.

Tuvo muchos hijos de madres diferentes. David debió soportar sus intrigas y supo perdonarlos. El primogénito, Amnón, se enamora de Tamar, media hermana de Amnón y hermana de Absalón, tercer hijo de David. Otro de sus hijos, Adonías, se convierte en heredero al trono después de la muerte de Amnón y de Absalón; a espaldas de su padre se hace coronar (1 Re 11-14); Salomón, hijo de Betsabé, consi-

gue por intermedio de su madre ser el heredero de David. En la vejez lo acompaña una hermosa mujer, Abisag; como los Patriarcas, muere alabando a Dios.

David y Jesús

Aunque David murió mil años antes de Cristo, permaneció vivo en la mente de los judíos, especialmente después que los acontecimientos de los hermanos Macabeos aumentaron las esperanzas de que el reino de David sería restaurado. Los seguidores de Jesús esperaban que él restaurara el reino, y aunque Jesús no tenía ejércitos, el reino de que hablaba suscitaba en las mentes populares la idea de una renovación del antiguo reino de David.

Una de las historias acerca del rey David, que sirvió como modelo para recrear narraciones acerca de Jesús fue la de la huida de David a través del valle del Cedrón para subir al monte de los Olivos (2 Sm 15-17) durante la rebelión de Absalón, su hijo. David había sido traicionado no solo por su hijo, quien antes de unirse a la revuelta se despidió de él con un beso (2 Sm 14,33) (como Judas saluda a Jesús, Mc 14,44), sino también por Ajitófel, su consejero y gran amigo, quien como Judas muere ahorcado. Ajitófel fue para David lo que Judas para Jesús.

David asciende al monte de los Olivos con la cabeza cubierta y descalzo para orar (2 Sm 15,30). Cuando Jusay, amigo fiel a David, llega a donde él estaba, sus vestiduras estaban rasgadas y su cabeza llena de polvo (2 Sm 15,32), signos externos de arrepentimiento y oración. Jesús, también, en el monte de los Olivos estaba lleno de angustia (Mc 14,33-34). En el monte de los Olivos cae en tierra y ora (Mc 14,35).

Al final de la historia, Ajitófel volvió a casa y se ahorcó (17,23), como Judas en el evangelio de Mateo (27,3-10).

Las mujeres en los libros de Samuel

Aunque los libros de Samuel están centrados, como se ha dicho, en las actuaciones de tres hombres: Samuel, Saúl y David, el autor introduce en sus narraciones el mayor número de mujeres mencionadas en los textos del AT. Algunas de ellas tienen nombres propios y otras son anónimas o aparecen en grupos como las mujeres que sirven en la Tienda de la reunión o las que acompañan el regreso del Arca a Jerusalén. Todas ellas desempeñan un papel más importante que en los otros libros de la Biblia, y aparecen no solo en el campo doméstico, como Ana, la madre de Samuel, sino también en la esfera pública, como la pitonisa de Endor; y aun, desde el mundo familiar, toman decisiones que influyen en el mundo político.

A pesar de que los textos ofrecen pocas informaciones sobre la vida de las mujeres, aparecen ciertos datos que permiten comprender su significación en la historia de la época y ubicarlas en un campo determinado como la pitonisa o médium de Endor. El mundo en que se mueven los hombres y su influencia en él está claramente explicada en los textos; pero la vida que llevaban los hombres en la antigüedad es menos conocida que la situación de las mujeres, por lo que los textos que se refieren a ellas han sido un desafío para los intérpretes del texto bíblico y especialmente para la hermenéutica bíblica hecha por mujeres. Hoy se afirma que los libros de Samuel han dado grandes aportes para conocer el papel de las mujeres en los diversos campos de la vida social y política en el Israel de la época.

Juzgar la historicidad de las intervenciones de las mujeres es muy difícil, porque ni estas narraciones ni sus protagonistas aparecen en documentos extrabíblicos y están enmarcadas en el estilo de las tradiciones orales que imposibilitan separar los hechos históricos de las adiciones de la tradición. Sin embargo, cabe destacar algo importante: las mujeres desempeñaron un papel considerable en la historia de Israel.

Hay que tener presente que la actividad de la mujer israelita en la época premonárquica se reducía a la esfera de lo doméstico; pero la antropología moderna considera un error afirmar que en aquel entonces lo privado haya sido menos importante que lo público.

En el comentario del libro se ampliarán estas referencias; a continuación se presenta la caracterización de las mujeres en los libros de Samuel.

Los grupos de mujeres y las mujeres anónimas

En 1 Sm 2,22 (según el texto masorético, que omiten algunas traducciones por considerarlo una glosa) aparecen «las mujeres que servían a la entrada de la Tienda del Encuentro» (cf. Éx 38,8). No hay evidencia de que se tratara de prostitutas al servicio del templo; pero aunque su servicio no era sacerdotal propiamente dicho, como el de los levitas, tenía alguna relación con el mantenimiento del culto.

Se mencionan también unas jóvenes que salían de sus casas a sacar agua de los pozos (1 Sm 9,11-13); en varios lugares encontramos mujeres que entonan cánticos de victoria ante Saúl y David (1 Sm 18,7), y se habla de las hijas de los filisteos con motivo de la muerte de Saúl (2 Sm 1,20). Se hace referencia a la nodriza que cuidaba a Meribaal, el hijo de Jonatán (2 Sm 4,4), y a las mujeres que lloran la muerte de Saúl (2 Sm 1,24). Cuando el pueblo pide un rey a Samuel, se enumeran otros oficios de las mujeres: perfumistas, cocineras y panaderas (1

Sm 8,13), detalles que ayudan a comprender la actividad de las mujeres en Israel.

Las esposas de Elcaná: Ana y Peniná

El nombre hebreo Hannah significa «bondad», «gracia», «compasión», y de compasión y bondad está tejida toda esta historia. Ana era una mujer estéril, esposa de Elcaná, quien tenía otra mujer, Peniná, de la cual tuvo varios hijos; quizá por esta razón, Elcaná había aceptado la esterilidad de Ana, a quien amaba (1 Sm 1,8). Pero ella vivía la humillación que significaba en ese entonces el no tener hijos, «y lloraba y no comía», aunque su fe era inquebrantable: solo Dios podría darle descendencia y por eso se entrega en las manos de Dios.

En Ana se encuentra la madre de la espiritualidad del pueblo judío. Una mujer que enseña a vivir el presente, a orar con el corazón y actuar con honor. Ana sufre a consecuencia de su esterilidad, pues ansiaba profundamente un hijo y sufría los desprecios de su rival. Entra al santuario para orar, «llorando a todo llorar» implora al Señor un hijo varón y el grito de su corazón fue escuchado por el Señor (1 Sm 1,11-13).

La oración de Ana es la única que se encuentra en la Biblia hebrea en boca de una mujer (en los deuterocanónicas tanto Ester [Est 17,1ss] como Judit [Jdt 9] oran al Señor). Como era costumbre, ella acudió con su familia al santuario en la época del sacerdote Elí, que estaba preparándose para ofrecer el sacrificio. Ana ofreció sus sentimientos y sus lágrimas como si fueran el sacrificio de un cordero. Por primera vez, la «oración del corazón» reemplazó el sacrificio de un animal como acto cultural.

Ana sabía cómo orar sin que nadie se lo hubiera enseñado. Su oración era la expresión de su ser, de sus sentimientos más profundos puestos en la presencia del Señor. Así lo comprendieron los rabinos que han propuesto la oración de Ana como modelo de oración: hablar con el corazón, dejar que los labios expresen esa verdad de la intimidad, permite que toda la persona, física y espiritualmente, se ponga en contacto con la divinidad, sin tener presentes los límites de la liturgia del santuario.

El Señor escuchó su oración y le dio a Samuel, «al Señor se lo pedí». Para cumplir su promesa, cuando dejó de amamantarlo, lo presentó en el templo y se lo entregó al Señor de por vida «para que fuera suyo». Es preciso notar que no era costumbre en Israel que la mujer hiciera votos religiosos y que tuviera la obligación de cumplirlos de acuerdo con la ley (cf. Nm 30,3-16).

Según 1 Sm 2,21, Ana tuvo después de Samuel cinco hijos: tres hijos y dos hijas. Pero en el canto de Ana dice que la mujer estéril fue madre de siete hijos (1 Sm 2,5).

La mujer de Pinjás, madre de Ikabod

El relato del nacimiento de Ikabod «sin gloria» recuerda el relato del Génesis sobre Raquel y el nacimiento de su hijo Benjamín.

La Biblia no da cuenta del nombre de la esposa de Pinjás, nuera del sacerdote Elí, pero sí relata la muerte de esta mujer al dar a luz a su hijo. Los dolores del parto le llegaron cuando le anunciaron que habían capturado el Arca y que en esa batalla habían muerto su esposo y su suegro. Al niño le dan por nombre Ikabod, «sin gloria», porque «está desterrada la gloria de Israel» (1 Sm 4,21). La palabra hebrea *kābôd* no se refiere al Arca en sí misma, sino a la presencia de Dios entronizada en ella.

Las mujeres en la vida de Saúl

Sería de presumir que Saúl tuvo varias esposas y concubinas, pero el texto lo presenta como monógamo; su esposa se llamó Ajinoam, hija de Ajimaas; (1 Sm 14,50). Sin embargo, más adelante habla de Rispá, hija de Ayyá, como una exconcubina de Saúl que le dio dos hijos (2 Sm 21,8.10.11).

En la historia de Rispá aparece el corazón maternal de la mujer: ella logra recuperar los restos de Saúl y de su familia para depositarlos en el panteón de Zela. De esta manera consigue la reconciliación entre las casas de Saúl y David, una Antígona a la manera judía, como dice Martin Buber. El amor triunfa sobre la venganza.

La pitonisa de Endor. Aunque Saúl había sacado de Israel a los nigromantes y adivinos (1 Sm 28,3b), cuando su vida estaba en peligro tuvo miedo y acudió a la pitonisa de Endor, aunque lo usual habría sido poner su confianza en el Señor; de acuerdo con su fe (1 Sm 28,3-25), porque confiaba en que podría ayudarlo. Sin embargo, al no recibir respuesta del Señor, invoca el espíritu de Samuel mediante la pitonisa de Endor. Lo importante de este pasaje es que la médium haya sido una mujer; cuando no consta que haya sido un oficio propio de las mujeres ni en Israel ni en los pueblos vecinos.

Las mujeres en la vida de David

Una característica de las políticas sexuales de la realeza era la poliginia, ya que el número de las mujeres determinaba su importancia; por eso, lo natural era que el rey tuviera varias mujeres (cf. 1 Re 11,3: Salomón tuvo setecientas mujeres y trescientas concubinas). De David se conocen ocho con el nombre, pero se sabe que tuvo más esposas y concubinas.

Además de las llamadas esposas de David: Mikal, Abigail, Ajinoam y Betsabé, en varias ocasiones se habla de las concubinas de David:

Maaká, la hija de Talmay, de quien nació Absalón; Jaguit, madre de Adonías; Abital, madre de Sefatías; Eglá, madre de Yitream (2 Sm 3,2-5; cf. 2 Sm 16,21s), y también se menciona a Abisag, la sunamita que asiste y cuida a David en sus últimos años.

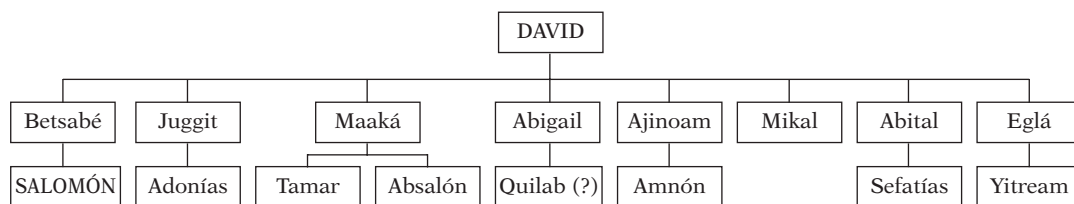
Ajinoam. Esposa de David, a quien solo se menciona en 1 Sm 25,43 y 2 Sm 2,2. Nada se conoce acerca de su identidad. En 1 Sm 14,50 aparece una Ajinoam, hija de Ajimaas, como esposa de Saúl. Sin embargo, el texto no dice que sea esta la misma esposa de David; sin embargo, el profeta Natán en un oráculo del Señor a David dice: te he dado la casa de tu señor y he puesto en tu seno las mujeres de tu señor (2 Sm 12,8).

Las hijas de Saúl: Merab y Mikal. Merab era la hija mayor de Saúl, quien la ofrece a David para que fuera su esposa (1 Sm 18,17-19) con la condición de que se enfrentara a los filisteos, pues quería que muriera a manos de ellos. Pero no llegó a ser esposa de David. No es clara la razón por la cuál Saúl cambió de opinión y se la entregó a Adriel. Un claro ejemplo de la situación de la mujer en el mundo antiguo; en este caso se destaca cómo la mujer era un objeto a disposición del padre para usarlo de acuerdo con sus intereses.

La menor de las hijas de Saúl, Mikal, se enamoró de David (1 Sm 18,20-30) y le fue prometida como esposa a cambio de cien prepucios de filisteos, porque Saúl conservaba la idea de que David perecería en el combate. Sin embargo, David le entregó doscientos y la recibió como esposa. Se insiste en que Mikal amaba a David, pero no se menciona la reciprocidad de ese amor, aunque cualquier lector puede suponerlo. Saúl no desistía de la idea de matar a David y buscaba la manera de hacerlo. Jonatán, hermano de Mikal, y luego la misma Mikal lo libraron de la muerte. Cuando Mikal se enteró de los planes de su padre, no solo se los comunica a David sino que le ayuda en la huida. Una muestra evidente de su amor; mientras que, por el contrario, David solo piensa en salvarse a sí mismo. Esto hace reaccionar a Mikal, que se separa de él y luego no tiene inconveniente en entregarse como esposa a Paltí, pretendiente al trono, cuando Saúl se lo ordena desconociendo su relación con David (1 Sm 25,44). Más tarde, Mikal fue devuelta a David por medio de Isbaal, cuando ya aquel había sido coronado rey, y abandona a Paltí sin importarle sus lágrimas (2 Sm 3,12-16). La figura de Mikal se esboza como la de una mujer cuya ambición está por encima de los sentimientos de ternura.

Mikal debía respetar al Dios de la Alianza, pero el ídolo (*çerafim*?) que colocó en su cama como sustituto de David (1 Sm 19,16) hace pensar que practicaba un tipo de idolatría tolerada entonces entre los israelitas. Tal vez por eso, cuando vuelve a aparecer en la histo-

Las esposas de David y sus hijos (2 Sm 3,2-5; 12,24)



ria de David, en el momento en que acompaña como rey la entrada del Arca a Jerusalén, el texto bíblico dice que Mikal, al ver a David danzando, lo despreció en su corazón y se burló de él (2 Sm 6,16.20). Mikal no podía entender cómo un rey se mezclaba con el pueblo y se sintió ofendida, por lo que recibe una respuesta severa de parte de David (Sal 19,13).

Mikal murió sin haber tenido hijos (2 Sm 6,23). Mujer egoísta, que buscaba el esplendor de la corte, solo quiso utilizar a David para su prestigio y su gloria, y por eso no tuvo hijos. Sin embargo, esta afirmación parece que no puede sustentarse si se tiene en cuenta el problema textual que plantea 2 Sm 21,8: a los cinco hijos de Merab, hija de Saúl, se los entregó a los gabaonitas... Merab es la lectura en muchas versiones antiguas y en todas las traducciones modernas, pero el texto hebreo dice Mikal, lo mismo que la LXX y la Vulgata. Para algunos fue un error del copista, pues ya se había afirmado la esterilidad de Mikal. Para otros y otras, ¿de dónde ese lapsus, hoy aceptado en las versiones de la Biblia? Bien podría admitirse una explicación freudiana: estas dos mujeres, Merab y Mikal, las dos hijas de Saúl cuyas historias han tenido su propio curso, se diferenciaron fundamentalmente en los hijos. Pero cada una puede llamarse indistintamente «hija de Saúl», como la anónima hija de Saúl que este le ofrece a quien venza al filisteo Goliath (1 Sm 17,25).

Betsabé. La historia de Betsabé podría escandalizar a quien lee por primera vez el texto bíblico. Sin embargo, su nombre aparece en la genealogía de Jesús (Mt 1,6b).

Betsabé, la esposa de Urías, un oficial del ejército, era una mujer bella que cautivó a David desde el momento en que la vio, mientras ella se bañaba cerca del palacio real. Aunque David sabía que era casada, envió por ella a sus criados. La mujer no rechazó el ofrecimiento y concibió un hijo. Cuando David se enteró del embarazo de Betsabé, mandó llamar a Urías del frente de batalla para que pasara una noche con su esposa. Pero no lo consigue y devuelve a Urías al campo de batalla con la orden de ser puesto en el lugar de mayor peligro, para que muriera en el combate.

Betsabé se convirtió en esposa de David. Seguramente muy agradecida con David, que se

había convertido en su protector, ignorando que era el asesino de su esposo. David es castigado por su crimen y el niño de David y Betsabé solo vivió siete días después de su nacimiento. David dispuso de la vida del esposo de Betsabé y Dios dispuso de la vida de este hijo. Más adelante, Betsabé concibe otro hijo: Salomón.

Betsabé desaparece de la historia mientras David hace penitencia después de haber tomado conciencia de su pecado por la intervención del profeta Natán. Ella reaparece cuando vuelve a los brazos de David y concibe otro hijo. Betsabé es solo un cuerpo, un objeto, que solo pronuncia dos palabras en toda esta historia: «Estoy embarazada» (11,5b), pero llevó la iniciativa cuando escogió el lugar cerca del palacio real para bañarse, de tal manera que podía ser observada por David. No es la protagonista de una historia de amor: David envía a sus criados por ella; se acuesta con ella y la devuelve a su casa. Sin embargo, su silencio es tal vez el signo de su consentimiento. ¿Habría podido rechazar al rey David? Tal vez, si hubiera previsto el desarrollo de su historia: adulterio, dolor por la muerte de su esposo y de su hijo.

En el final de la historia de la pasividad de Betsabé, se convierte en la esposa del rey que ocupa el lugar de favorita y de reina madre (1 Re 1-2).

El evangelista Mateo la incluye en la genealogía de Jesús, junto con Tamar, Rut, Rajab, lo que hace pensar que no existe tal diferencia entre buenos y malos: solo personas que cumplen un papel en la historia, lo que nos anima a no sentirnos excluidos de la salvación.

Abigail. La historia de Abigail (1 Sm 25) podría llamarse la historia de la Cenicienta de la Escritura. A Abigail la describe la Biblia como una mujer hermosa, modesta, sensible y sensata (25,3); estaba casada con un hombre rudo y de malos modales, pero supo ganarse el corazón de David.

El carácter duro y hostil de Nabal le permitió a Abigail ejercitar la paciencia y la humildad. Por esa agresividad, ella aprendió la diplomacia y no enfrentó a su esposo, pero logró cambiar las consecuencias que se desprendían de sus actitudes. Si no hubiera intercedido ante David, toda su familia y sus criados habrían

perecido. Aunque Nabal menospreció a David, Abigail conocía su poderío como guerrero y luchador, y sobre todo entendía que un ejército hambriento luchaba por el sustento que Nabal le había negado.

En el encuentro con David, Abigail se muestra como una persona deferente, que lo desarma con la cantidad de alimento que le ofreció, mientras que con sus palabras le hacía pensar en cómo se sentiría después de tal derramamiento de sangre y de satisfacer sus deseos de venganza, haciendo justicia por su propia mano. Una buena lección para David, que supo asumirla con honradez.

Las palabras de Abigail hacen pensar que ella conocía la promesa hecha a David por el profeta Natán. Estaba segura de que ascendería al trono, y que el Señor le daría una casa estable, promesa que el lector en este momento no conoce todavía (2 Sm 7). Al final, ella le pide que se acuerde de su sierva cuando el Señor lo colme de bienes. Esa mujer conquistó el corazón de David hasta tal punto que pasa a ser la esposa de quien llegaría a ser el hombre más poderoso en la historia de su pueblo.

Las mujeres sabias de Técoa y de Abel Bet Maaká. Estas dos mujeres viven en lugares que no tienen mayor importancia para la monarquía. Por lo tanto, no estaban afectadas por las estructuras monárquicas, pero eran distinguidas por el pueblo que les había reconocido su facilidad de palabra, su prudencia y sabiduría, llamándolas sabias.

El relato de la intervención de la mujer sabia de Técoa (2 Sm 14,1-24) es una muestra de la autoridad que tenía esta mujer en la vida social del Israel de la época. Joab, amigo de David, hace traer a esta mujer a la presencia del rey para que, siguiendo las instrucciones del mismo Joab, el rey David cambiara de parecer e hiciera regresar a Jerusalén a Absalón, después que este había hecho asesinar a Amnón. Sin embargo, ella no repite lo que Joab le ha dicho, sino que habla en su propio nombre y le suplica al rey gracia en lugar de justicia, revelándose así como mujer y como madre. La actuación del rey debe ser, más que una acción de justicia, un acto de reconciliación. Por medio del drama que representa consigue que el rey se pronuncie en favor del hijo asesino y desterrado, que no es otro que Absalón.

Otra mujer sabia y prudente interviene cuando Joab se encuentra cercado con su ejército en Abel Bet Maaká (2 Sm 18,14-22). La autoridad de esta mujer en cuestiones de guerra y política es evidente, aunque el narrador no lo declare expresamente. Usa un lenguaje claro y negocia la vida de los habitantes de su pueblo, como una madre vela por sus hijos.

Tamar. La historia de la violación de Tamar (2 Sm 13,1-22) por su medio hermano Amnón y la venganza de su hermano por parte de padre y madre, Absalón, presenta a una mujer

muy diferente de Betsabé. Tamar, en efecto, lleva la palabra y actúa con sabiduría y valor; en un mundo donde los hombres son siempre los protagonistas de la historia.

Tamar fue enviada para cuidar a su medio hermano Amnón, el hijo mayor de David, que se fingía enfermo. Ella llega inocentemente a la casa de Amnón, aunque el lector conoce las intenciones ocultas que motivaron este pedido. Llevado no por el amor, sino por el deseo (*hāzaq*), Amnón viola a Tamar a pesar de la resistencia física y de sus palabras, y, después de acostarse con ella, la aborrece y la expulsa de su casa. Tampoco se presta para cumplir la ley que lo obligaba a desposarse con la mujer que, siendo virgen, no comprometida, había sido violada. Otra historia de una mujer que es únicamente objeto de placer.

Los filisteos

Los filisteos, un pueblo del mar que ocupaba la región al sudoeste de la tierra de Canaán, representaron una grave amenaza para Israel. La importancia de estas relaciones se puede deducir de la gran cantidad de veces que aparecen mencionados, 149 veces únicamente en los libros de Samuel. Solo en el reinado de David los filisteos fueron vencidos y obligados a regresar a su territorio, aunque los ataques a los israelitas persistieron hasta la época del exilio (s. VI).

En oposición a los israelitas, diferentes documentos describen a los filisteos como incircuncisos, distintos de Israel que se caracterizaba por la circuncisión.

Los filisteos dieron su nombre a la tierra de Palestina. Etimológicamente, Palestina viene de *Palastu* o *Peléshet*, nombre que recibe el país de los filisteos (*Pelestim*) en el texto hebreo.

El libro de Samuel y el arte

Este título sugiere inmediatamente a Miguel Ángel y su famosa escultura de David. Sin embargo, no es el único artista que se ha inspirado en los personajes del libro de Samuel y en sus episodios. Sin pretender hacer una enumeración exhaustiva, se mencionan algunas de las obras tanto de la escultura y la pintura como de la música, la literatura y las artes escénicas y los lugares en donde se encuentran.

– *Ana, madre de Samuel, reprendida por el Sacerdote Elí*, tapiz del s. XVI que se conserva en la Catedral de Reims.

– *David*, escultura en mármol de Miguel Ángel Buonarroti, Galleria dell'Accademia, Florencia, s. XVI.

– *David*, escultura en bronce de Donatello para el palacio de los Médicis (1430-1435).

– *El pequeño Samuel*, pintura que se conserva en The National Gallery de Londres, obra de Joshua Rey, pintor del s. XVIII.

– *Los filisteos heridos por la peste*, obra del pintor del s. XVII Nicolás Poussin, que se exhibe en el Museo del Louvre.

– *La unción de Saúl*, miniatura de Bocaccio, s. XVI, se conserva en la Biblioteca del Arsenal de París.

– *Saúl*, acuarela de William Blake, s. XIX, que se exhibe en The National Gallery of Art de Washington.

– David ha inspirado a muchos pintores como Rafael y el Veronés, s. XVI, Rubens, Vaccaro y Caraballo, s. XVII, para citar solo unos pocos.

– *Saúl el furioso*, tragedia de Jean de La Taille, s. XVI.

– *Saúl*, tragedias de Voltaire, s. XVIII, y de André Gide, s. XX.

– *David*, tragedias de Desmazes, s. XVI, y de Montchrestien, s. XVII.

– *Las lamentaciones de David sobre Saúl y Jonatán*, oratorio de William Boyce, s. XVIII.

– *Saúl*, oratorio de Georg Friedrich Haendel, s. XVIII.

– *David penitente*, cantata de Wolfgang Amadeus Mozart, s. XVIII.

– *Saúl y David*, ópera bíblica de Carl August Nielsen, s. XX.

– *Oratorios sobre David*, como el de Giacomo Carissimi y Giovanni Battista Bononcini, en el s. XVII.

– *La ópera David*, del compositor Darios Milhaud, del s. XX.

– *Rispá y David*, del compositor argentino Ángel Colabella, del s. XX.

CONTENIDO DEL LIBRO

Puede resumirse el contenido de los libros de Samuel, sobre todo del primero, como una historia profética sobre el origen de la monarquía, que intenta presentar el inicio del reinado en Israel como una concesión a la petición del pueblo.

1. La historia de Samuel (caps. 1-7)

1 Sm 1,1-4,1a. En la época en la que se desarrolla la historia, Israel se encuentra frente a una grave crisis tanto interna como externa. Sin embargo, la narración no nos introduce en ella, sino que se inicia con el relato de Ana, esposa de Elcaná, una mujer estéril que pide al Señor un hijo. Su oración es escuchada y ella engendra un hijo, Samuel, el profeta y juez que gobierna a Israel en el tiempo de crisis, y que más tarde establecerá un rey para su pueblo. El canto de Ana habla de un Dios que en-

tre luces y sombras hace surgir a David como punto culminante de esta historia, con una perspectiva completamente teocéntrica. Esta historia será rica en personajes muy humanos.

En la primera parte encontramos también la corrupción de la casa del sacerdote Elí en el templo de Siló (2,11-36). Sin embargo, en el trasfondo de esta desobediencia a la Alianza, va creciendo el pequeño Samuel como profeta, líder que promete un mejor futuro para Israel a pesar de la crisis. Al terminar el cap. 3, el Señor establece a Samuel como profeta cuyo juicio recae sobre la casa de Elí.

La narración sobre el Arca y la crisis de Israel (1 Sm 4,1b-7,1). El autor identifica la crisis del pueblo de Israel. El sacerdote Elí muere cuando conoce la noticia de que los filisteos capturaron el Arca. Los líderes del pueblo se encuentran comprometidos en estos eventos, lo que hace que el pueblo considere necesario un gobierno real. El Señor gobierna la historia de Israel, aun en el enfrentamiento del pueblo de Dios con los filisteos.

Estas narraciones sobre el Arca se complementan con el cap. 6 del segundo libro de Samuel. Ellas describen la pérdida del Arca, que cae en manos de los filisteos, y el caos que se presenta cuando los filisteos la colocan en el templo del dios Dagón; su recuperación y traslado al templo de Jerusalén. L. Rost piensa que se trata de un mito cultural escrito por un sacerdote del templo de Jerusalén durante el reinado de David o Salomón. No todos los investigadores del libro de Samuel están de acuerdo con Rost. Algunos aducen que estas narraciones pretenden mostrar el poder del Dios de Israel frente a los dioses paganos. Si fueron escritas en la época del destierro, la intencionalidad de los autores fue mostrar lo que Dios puede hacer por Israel cuando está en desgracia.

Samuel, Juez de Israel (1 Sm 7,2-17). De repente reaparece Samuel en la historia, se enfrenta a los filisteos, y conduce a la victoria del pueblo; mediante la oración y la meditación sobre el poder divino contra los enemigos, Samuel derrota a los filisteos. Después de esta victoria siguen los desplazamientos de Samuel como administrador de justicia, mostrando la tradición de la Alianza, único fundamento para los líderes del pueblo. Una vez más aparece que no es necesario un rey porque Israel cuenta con el poder de Dios y la conducción de un líder: Samuel. Si se establece la monarquía será porque Dios lo quiere, no porque Israel la pida.

2. La historia de Saúl (1 Sm 8,1-15,35)

En estos capítulos se narra el establecimiento de la monarquía en Israel. Para los estudiosos de estos libros resulta evidente que no es únicamente la presencia de los filisteos lo que motiva que el pueblo solicite el establecimiento de la

monarquía. Problemas económicos y políticos exigen una centralización del gobierno, y la necesidad de salvaguardar el territorio desempeñó también un papel importante en el desarrollo de la monarquía israelita. Inclusive es evidente que aquí se encuentran diferentes estratos redaccionales. Mientras que en los caps. 8 y 12 se mira el reino como pecaminoso y Dios lo permite por su benevolencia, las narraciones de la elección de Saúl y su reino son un acto de la gracia providencial de Dios (9,1-10,16; 11,1-15). Estas divergencias solo pueden explicarse por la existencia de distintas fuentes que se formaron por las opiniones encontradas sobre la crisis del momento y el papel que desempeñaban el poder de Dios y el poder humano en las instituciones que gobernaban al pueblo.

Se notan claramente los intereses políticos y religiosos que se mueven alrededor de la persona de Saúl. David se perfila como el objetivo de Dios en esta historia, de tal manera que la historia de Saúl no es propiamente suya, sino una preparación para la de David. Saúl no se presenta como quien tiene los dones necesarios para gobernar al pueblo, y el narrador es consciente de que Saúl va a pagar con su vida el precio del futuro de Israel para que David pueda asumir el gobierno. A pesar de que todo se enfoca hacia David, habrá un momento para rendir un tributo a Saúl y a su hijo Jonatán en el momento de su trágica muerte (2 Sm 1). El reinado de Saúl va a mostrar que, si bien la monarquía era una institución necesaria, también traería grandes problemas al pueblo.

3. La historia de David (1 Sm 16,1-2 Sm 5,10)

La división de los dos libros es arbitraria, como se dijo al principio de esta introducción. La historia del fin de Saúl y la unción de David como su sucesor no pueden ser truncadas abruptamente. En esta sección la narración del libro se enfoca hacia David. Las historias de sus hazañas se van sucediendo una tras otra, y se enfatiza su valor; la capacidad de liderazgo, los recursos de todo orden que maneja, su misericordia y, sobre todo, su gran habilidad para enfrentarse a los problemas de orden político. Para algunos investigadores como Leonhard Rost y Ralph Klein (véase la bibliografía), se trata de pequeñas colecciones que forman parte de la llamada Historia de la ascensión de David, que debieron circular durante el reinado de David o Salomón y que tratan de legitimar el que la casa de Saúl no continúe y el reino pase al plebeyo David.

Al llegar a esta sección, el lector del primer libro de Samuel recuerda necesariamente el canto de Ana. Dios hace grande al pequeño y lo exalta. El octavo hijo de una familia de pastores ha sido elegido rey de Judá y de todo Israel. La acción de Dios en estos acontecimientos se

expresa bellamente en 2 Sm 5,10: David iba creciendo en poderío y el Señor de los ejércitos estaba con él. David aparece como un hombre piadoso que ora en todas sus actuaciones como guerrero y como líder. La asistencia de Dios a David es un tema central de esta sección (cf. 16,18; 17,37; 18,12.28; 20,13).

Claramente se ve la intención del autor de justificar a David y de legitimizar su reinado de todas las objeciones que seguramente se hicieron los que reclamaban el trono. En la apología de David, Mc Carter (JBL 99, 1980) enumera una serie de objeciones que el autor de los libros de Samuel quiere refutar:

1. David pretendió conseguir prestigio a expensas de Saúl.
2. David fue un desertor.
3. David estuvo fuera de la ley.
4. David fue un mercenario de los filisteos.
5. David estuvo implicado en la muerte de Saúl.
6. David estuvo implicado en la muerte de Abner.
7. David estuvo implicado en la muerte de Isbaal.

Son evidentes los esfuerzos apologéticos de presentar los derechos que tiene David para conseguir el trono, reconocidos por Jonatán (1 Sm 23,17), los criados de Akis (21,11-12), Ajimélec (1 Sm 22,14-15), Abigail (1 Sm 25,28ss), y finalmente por el mismo Saúl (1 Sm 24,20). David reina primero sobre Judá (2 Sm 2,1-4) y luego sobre todo Israel (2 Sm 5,5). David toma la ciudad de Jerusalén y establece en esta ciudad el reino (2 Sm 5,6-10). Dios ha colocado los fundamentos para el futuro de Israel.

David consolida el reino (2 Sm 5,11-8,18)

Cuando David se posesiona del trono, se preocupa por expandir el reino y construir un verdadero imperio por medio de guerras y alianzas con sus enemigos. El símbolo de la Alianza con Dios, el Arca que estaba en un territorio neutral entre los filisteos e Israel, se traslada a Jerusalén (2 Sm 6,1-20) convirtiendo a Jerusalén en la ciudad santa. El profeta Natán anuncia una alianza eterna de Dios con David (2,7,1-29). Esta alianza significó para Israel que su futuro se identificaría con el futuro de David, desapareciendo así todas las dudas del pueblo y los reclamos que podrían hacerle a David por su ascensión al trono, ya que de su descendencia dependerá la estabilidad futura de Israel.

La historia de la sucesión (2 Sm 9,1-20,26)

En estos capítulos se encuentra lo que se conoce como la historia de la sucesión o historia de la corte de David, un segmento que

para la mayoría de los investigadores fue en un principio una narración independiente y que más tarde fue incorporada a los libros de Samuel. Para algunos investigadores esta historia debe prolongarse en los dos primeros capítulos de 1 Reyes.

Sin duda alguna, se trata de la parte más estudiada de los libros de Samuel, con muy diversas opiniones sobre sus orígenes y fecha de composición.

En 1926, Leonhard Rost causó un gran revuelo al descubrir la historia de la sucesión de David. Esta comprendía, según Rost, los caps. 1 Sm 4-6; 2 Sm 6-7; 9-20; 1 Re 1-2. La extensión del texto abarca un gran arco, cuya consistencia interna y su existencia literaria dependen de que en todos esos textos se trate de la sucesión de David.

Rost no solamente ha analizado el contorno externo (extensión, construcción, uso de las fuentes) y su contenido, sino también las cualidades artísticas: el estilo, las figuras, el vocabulario, la caracterización de los personajes, la manera como el autor enlaza los hilos de las diversas escenas y concluye afirmando que su investigación debió haber mostrado que en la historia de la sucesión hay una presentación compacta que, mediante características estilísticas y formales, y una construcción coherente, le da al todo una unidad admirable.

En cuanto al tiempo de composición, Rost lo sitúa durante el reinado de Salomón, es decir, hacia el s. X a.C. Su autor debió de ser una persona muy cercana a los acontecimientos y en estrecha relación con la corte. Los nombres de Abiatar y Sadoq, hijo de Ajimaas, aparecen como posibles redactores. Según Rost, la intención de la historia de la sucesión está decididamente en favor de Salomón y David.

Las afirmaciones de Rost encontraron amplio eco en otros autores, Gerhard von Rad, Pierre Grelot y George Auzou, por nombrar solamente los más conocidos, quienes no escatiman los adjetivos cuando alaban las cualidades de la historia de la sucesión. Hoy por hoy, dicha posición ha cambiado. Los estudios que han puesto en cuestión muchos aspectos de la teoría de las fuentes del Pentateuco han repercutido también en la valoración de esta obra.

En primer lugar, se cuestiona su unidad y, como consecuencia, el comienzo y el fin de dicha historia no se pueden determinar con precisión. Algunos autores rechazan la existencia de una historia independiente, sin lograr una aceptación por parte de sus colegas.

En lo referente a la datación, no hay unanimidad en cuanto a fecharla en tiempo de Salomón. No faltan autores que admiten que algunos textos puedan ser de esa época. Otros afirman que antes de fines del s. VIII no es posible poner la redacción de la historia de la sucesión, mientras que algunos la colocan en

época más tardía, en el destierro o inclusive después.

La cuestión de la intención de la obra pro David y Salomón o contra David y Salomón depende de la unidad y de la fecha de su composición es quizá el principal problema de la investigación histórico-crítica. Se trata de una pregunta en apariencia fácil, pero que ha dividido en forma muy aguda a los autores que desde el tiempo de Rost han tratado esta cuestión. Por ejemplo, J. van Seters afirma que la historia de la sucesión, que él llama *Historia de Corte*, fue escrita después de la historia deuteronomista, pues de otra manera no se explica la contradicción que hay entre la presentación de David como modelo de los reyes y la narración del adulterio y el asesinato de Urías. Esta última no es una historia, sino una novela escrita con el fin de desacreditar a la monarquía y deslegitimar a David.

F. Langemét cree que los materiales que son favorables a Salomón son adiciones posteriores y que el documento más original criticaba profundamente a Salomón, y, como dice J. van Seters, es una inserción anti-mesianica.

Hay que hacer notar que el centro de este pasaje es la narración del adulterio de David con Betsabé, el asesinato de Urías, el matrimonio con Betsabé y la manera como Natán le hace reconocer su pecado. El arrepentimiento de David marca su propia vida, y el cumplimiento de las tragedias que Natán le anuncia: la muerte de su hijo, la violación de Tamar (13,1-22); el asesinato de Amnón por Absalón (13,23-39); la rebelión de Absalón y su muerte posterior.

El estilo de estas narraciones presenta a un David vulnerable, intensamente humano. Con el énfasis en estas tragedias familiares, el narrador quiere mostrar la manera como Dios actúa en los momentos del dolor humano. El lector se acerca a David y lo comprende.

Las consecuencias políticas de la actitud de David aparecen de tal manera que el lector toma conciencia de la vulnerabilidad del poder. Aprovechar el poder para intereses particulares no está en el plan de Dios, quien es la autoridad suprema y la regla última para juzgar las acciones. Pero la última palabra sobre la historia de la sucesión no se ha pronunciado todavía. Aún quedan muchas cuestiones por resolver y una actitud prudente debe ser la de apertura a las posibles soluciones que traiga el futuro.

Conclusión de las tradiciones davídicas (2 Sm 21,1-24,25)

Estos capítulos que aparecen como un apéndice a los libros de Samuel contienen una serie de tradiciones davídicas que fueron conservadas después de la muerte de David y aña-

didadas como final de los libros de Samuel con una marcada intención de glorificar a David, aunque la muerte de David se narra en los dos primeros capítulos del libro de los Reyes.

Los estudios más recientes llaman la atención sobre los detalles de estos capítulos, sobre todo los salmos de acción de gracias de David por los favores de Dios (2 Sm 22,1-51) y por la promesa hecha a David y su descendencia (2 Sm 23,1-7), el primero de los cuales recuerda el Salmo 18 y el segundo es la base de la ideología real, en la cual, a pesar del pecado de David, el reino se restablece y David aparece como un líder frente a una lista de héroes de una comunidad que tiene que celebrar el poder de Dios que actúa a través de un hombre en quien se cumple el cántico de Ana: exaltó al humilde. Los libros de Samuel se inician con la oración de Ana, que el Señor escucha, y terminan con la oración de David escuchada por el Señor (2 Sm 24,25).

COMENTARIO 1 SAMUEL

1. La historia de Samuel (caps. 1-7)

1 Sm 1,1-4,1a. Esta sección está enmarcada entre el nacimiento de Samuel y su reconocimiento como profeta de Yahvé, y en el centro, las tradiciones sobre el sacerdote Elí y sus hijos.

1 Sm 1,1-8. *La familia de Elcaná.* Es necesario hacer notar que la mayoría de las figuras bíblicas se presentan en la Biblia cuando asumen un papel de importancia en la historia del pueblo; sin embargo, el nacimiento y la infancia de Samuel, como los de Moisés y Sansón, se narran en el AT. La importancia que el autor da a la historia del nacimiento del profeta hace pensar que Samuel tuvo significación en la historia posterior, ya que fue considerado como el tránsito de la época de los jueces a la de los reyes. Es fácil comprender que, más allá de la historia familiar entre Elcaná y Ana, el narrador quiere introducir una nueva experiencia en Israel.

El origen de Samuel se presenta con lujo de detalles. Su padre, Elcaná, procedía de la ciudad de Ramatáyim. Este nombre solo se menciona aquí porque en el v. 19 su casa se ubica en Ramá. En los LXX, aparece como *Armathaim*, como en el NT la ciudad de José de Arimatea (Mt 27,57). La ciudad de Ramá estaba situada en el territorio de Efraín.

La genealogía también tiene sus problemas, si se compara con 1 Cr 6,1-13 y 1 Cr 6,18-23, por el hecho de que, mientras en 1 Sm aparece como efraimita, en Crónicas pertenece a los descendientes de Leví, lo que gran parte de los críticos justifican porque en el tiempo en que se escribieron estos libros era necesario presen-

tarlo como miembro de una familia de levitas, que eran los encargados del cuidado del Arca (Nm 3,31).

Ana, la madre de Samuel, se llama *la primera esposa y la favorita de Elcaná*, aunque era estéril. La monogamia predominaba en el AT, pero existía la costumbre de tomar una segunda esposa en caso de infertilidad de la primera, y parece que Elcaná tomó por esposa a Peniná por esta razón. Los nombres de las esposas significan su función en la historia: Ana, «atractiva, atrayente», y Peniná, «prolífica, fecunda». Pero esta situación despertó la rivalidad entre las dos mujeres, lo que hacía sufrir inmensamente a Ana a pesar de la comprensión que le mostraba su esposo (cf. las historias de Agar y Sara [Gn 16]; Lía y Raquel [Gn 29,30-31]).

Con ocasión de la peregrinación que la familia de Elcaná hacía cada año al santuario de Siló, en donde se guardaba el Arca hasta que fue trasladada a Jerusalén, por primera vez se emplea el término: *Yahveh Šebā'ôt* (el que crea los ejércitos celestiales), término heredado posiblemente de la cultura cananea, que aquí es un nombre propio del Dios de Israel, que guía al pueblo en las luchas cruciales que se dan durante la formación del nuevo Estado.

El autor quiere destacar la religiosidad de la familia y la bondad de Elcaná: él guardó una porción del sacrificio para su esposa amada, que no quería comer y se pasaba el día llorando por su esterilidad.

1 Sm 1,9-29. *El nacimiento de Samuel y el santuario de Siló.* Se presenta aquí la historia de una mujer oprimida en Israel por su esterilidad y de quien el Señor escucha la súplica y le concede un hijo. Esta historia no es un caso único en la Biblia (cf. Sara, madre de Isaac; Rebeca, madre de Jacob; Raquel, madre de José; la esposa de Manóaj, madre de Sansón; Isabel la madre del Bautista). Esta narración recuerda el nacimiento de Sansón, quien como Samuel fue consagrado nazir (cf. Jue 13,5-7); *nazir* era una persona que, entre otras cosas, debía abstenerse de tomar vino y dejarse crecer la cabellera (para ampliar el significado de esta consagración, cf. Nm 6,1-21).

Ana se dirige a Dios para pedirle un hijo. El sacerdote Elí, que la observaba, no comprende su angustia. Irónicamente, la petición de Ana y el voto de consagración de su hijo, que para Ana es una bendición, afecta negativamente a la casa de Elí.

Ana concibe un hijo y comprende que su oración ha sido escuchada por Dios, el cual se manifiesta en esta historia no con palabras sino con hechos: la concepción de una mujer estéril. Así, Samuel es el regalo de Yahvé, y por eso su madre se lo consagra desde antes de nacer. La etimología del nombre es dudosa, pero Ana la explica teológicamente: *lo llamo Samuel porque se lo he pedido a Yahvé* (v. 20).

Otros personajes de esta historia se introducen en esta parte del libro: el sacerdote Elí y sus hijos, el santuario de Siló, en donde servirá Samuel, pero, sobre todo, se prepara la oración de la madre, agradecida por haber sido escuchada por el Señor.

1 Sm 2,1-11. *El cántico de Ana.* El canto de Ana pudo haber sido un himno de acción de gracias que entonaba el pueblo en el culto, pero, en boca de Ana y en este contexto, es el agradecimiento a Dios por el niño nacido de una madre estéril. Sin lugar a dudas se detecta un anacronismo porque presupone la monarquía establecida (v. 10) unida a la promesa hecha a David por el profeta Natán (2 Sm 7,2-16). Dios es la figura central del canto: su santidad y la protección que da a su pueblo; es la síntesis de lo que Samuel hace y dice como juez y profeta; ubica a Samuel en la dirección en que se va desarrollando su historia. Tal vez fue esta la intención del autor al introducir la actividad de Samuel con el canto de Ana.

El cántico de Ana es sin duda el modelo que emplea el evangelista Lucas para componer el canto de acción de gracias de María (*Magnificat*: Lc 1,46-55). Si se comparan cuidadosamente estos dos poemas se encuentra la misma actitud de dos mujeres humildes que se maravillan por las acciones de Dios, una alabanza a la justicia de Dios que engrandece a los humildes mientras derriba a los poderosos.

En este himno se encuentra una verdadera teología de la historia de salvación: personas de un pasado humilde llegan a ser líderes importantes; los pobres, los humildes, los sin voz, mediante la elección de Dios y su fuerza, se convierten en hombres importantes que llegan a gobernar el pueblo. Tiene un tinte político que decía mucho al pueblo de Israel, pobres inmigrantes en la tierra de Canaán, sin tierras ni posesiones, a quienes el Señor les fue permitiendo conquistar un territorio; la acción de Dios en su favor, una dádiva incondicional como bendición, y el juicio de Dios para quienes menospreciaban su ley, se explicitan en el canto de Ana.

El canto de Ana sigue teniendo validez para el hombre de hoy, en un mundo consumista que controla la sociedad por lo que tiene y no por sus valores espirituales. Pero Dios valora a las personas de una manera diferente: el poderoso no es el que más tiene sino el que es capaz de servir; los que detentan el poder deben reflexionar sobre la importancia del servicio desinteresado a quienes los han elegido para dirigir una comunidad civil o religiosa.

1 Sm 2,12-36. *La corrupción de la familia de Elí.* Siguiendo el ritmo del cántico de Ana, el autor quiere mostrar cómo mientras declinaba la importancia de la familia del sacerdote Elí, encargado del santuario de Siló, crecía la figura de Samuel. Los hijos de Elí se han pervertido: no respetan al Señor ni en el culto ni

en su vida personal; han convertido el culto en un culto corrupto, mientras que Samuel recibe las bendiciones del Señor y ejerce las funciones sacerdotales expresadas en el uso del *efod*, vestidura exclusiva de los sacerdotes (cf. Ex 28,6-14; 39,2-7). Lo bueno y lo débil se imponen sobre lo poderoso y depravado.

'ēfōd = efod. Vestidura sin mangas que usaban los sacerdotes de Aarón, descrita en Ex 28,6-10 como una vestidura fabricada en lino, decorada con oro, en colores azul, morado y rojo. Una estola sobre los hombros y un cinturón hecho del mismo material completaban el atuendo. Sobre el pecho se colgaba un relicario de los mismos materiales decorado con 12 piedras preciosas que simbolizaban las 12 tribus; se ataba al efod con un aro de oro (Ex 28,15-28). En un bolsillo del relicario se guardaban el *Urim* y el *Tumim*, que servían para la adivinación.

El *efod* no es simplemente un ornamento ceremonial o para la adivinación, pues si se remonta al culto mesopotámico o egipcio, el *efod* adornaba las estatuas en los templos; en la religión israelita, como ornamento sagrado, ayudaba a los hombres para entrar en contacto con la divinidad.

El autor contrapone a Samuel con los hijos de Elí. Mientras que estos jóvenes (*na'arim*) son pecadores ante Yahvé (*penê Yhwh*, v. 17), el joven Samuel (*na'ar*) estaba al servicio de Dios (*penê Yhwh*). Mientras que Samuel crecía y se hacía grato ante Dios y los hombres (v. 26), los hijos de Elí fueron acusados ante su padre por sus malas acciones, y amonestados por él (vv. 25s).

En el v. 22 algunas versiones omiten, siguiendo a la LXX y 4QSm, que los hijos de Elí *se acostaban con las mujeres que velaban la entrada de la tienda del encuentro*. Para muchos críticos pudo ser una adición posterior con base en Ex 38; es una clara alusión a la prostitución sagrada, práctica común en algunas religiones paganas, y que fue una tentación para Israel criticada por los profetas.

El Señor que controla la historia envía a Elí un *hombre de Dios* que pronuncia un oráculo contra su casa. Elí es responsable de la conducta de sus hijos, y por sus acciones se justifican las derrotas que sufrirá el pueblo y sobre todo su familia. El oráculo empieza a cumplirse con la muerte de sus dos hijos y la captura del Arca por los filisteos (1 Sm 4,11).

Jofnî y Pinjás (2,38) no hicieron caso a las reconvenciones de su padre; sus acciones y la debilidad de Elí fueron la causa del fin de la época de Siló en la historia de Israel.

El Señor tiene libertad para retirar su favor cuando el hombre, por su pecado, rechaza a Dios. No es posible afirmar que Dios quiere la muerte de los hijos de Elí, porque en la Biblia el castigo es la consecuencia del pecado. El Señor

es justo y misericordioso, pero no tolera la infidelidad a su alianza. El cristiano es responsable de sus actos y debe afrontar las consecuencias de sus decisiones morales.

1 Sm 3,1-41a. *La vocación de Samuel.* La vocación de Samuel puede considerarse como el surgimiento del profetismo en Israel, una nueva manera de manifestar la experiencia del Señor a través de la palabra. Samuel recibe la palabra de Yahvé por primera vez en una íntima conexión con el Arca y el santuario de Siló, y en un momento en que no eran frecuentes las revelaciones. En esta ocasión Dios llama a Samuel para ser su ministro; el Señor confirma la consagración que su madre había hecho cuando él estaba todavía en su vientre y sus actuaciones en el templo en presencia del sacerdote Elí.

Samuel inicia su actividad profética con una palabra de condenación y castigo contra Elí y su familia (vv. 13-14). De esta manera, el autor permite que el lector comprenda el liderazgo profético de Samuel en la instauración de la monarquía y algo que sucederá después: el ocaso de los sacerdotes descendientes de Abiatar, mientras asumen el liderazgo los descendientes de Sadoc.

La influencia de Samuel y su formación como hombre bueno se da porque Yahvé estaba con él y porque aceptaba su palabra. Esta presencia constante del Señor daba validez a su autoridad, que provenía del Señor. Ciertamente, Samuel era un profeta de Dios, un *nābî*, un hombre enviado por Dios para anunciar su palabra.

Cuando empieza la narración de la vocación de Samuel, el autor hace notar que la palabra de Yahvé era escasa y no eran frecuentes las visiones proféticas. Ahora, Samuel es el medio para que la Palabra de Dios llegue a todo el pueblo. Samuel se convierte en el centro del momento histórico, mientras que Elí y sus hijos pierden toda influencia.

La vocación de Samuel nos ubica frente a la llamada que Dios nos ha hecho a todos para construir la historia con él. Es preciso aprender a escuchar su palabra, que nos invita a transformar una sociedad que ha perdido su rumbo y a comunicar esta palabra con la misión profética que recibimos desde nuestro bautismo.

1 Sm 4,1b-7,1. *La crisis de Israel y las historias del Arca.* Estos capítulos son considerados también como la historia del Arca. En los caps. 4-6 no aparecen ni Samuel, ni Elí, aunque sus hijos se mencionan de paso (4,4b.12-22); solo el Arca, que es el signo de la presencia del Señor en medio del pueblo y que se conservaba en el santuario de Siló, es el centro de la narración y se la menciona en doce ocasiones.

El Arca era una especie de caja o baúl de madera (cf. Dt 10,5) y en ella se conservaban las tablas de la alianza y por eso se conoce co-

mo Arca de la Alianza: *āron habberît*. Es importante destacar cómo esa presencia del Señor se hace visible como sentado en un trono, con las características de los tronos Cananeos, sostenido por dos querubines.

En el cap. 4 no se menciona a Yahvé. Así, la captura del Arca y la pérdida de la batalla no pueden atribuirsele. Los filisteos, un pueblo del mar, ubicado al occidente de Israel, atacan a los israelitas para que se enfrenten a ellos, en una batalla que ganan los filisteos. Los israelitas habían trasladado el Arca al campamento en Afeq, seguros de que así el Señor los ayudaría. Pero esta presencia física del Arca no es un talismán de buena suerte, y de nuevo fueron vencidos por los filisteos, que se llevan el Arca consigo: *la gloria ha abandonado a Israel*.

Surge entonces otra pregunta: ¿cómo pudieron los filisteos desafiar a Dios y sin embargo triunfar? Solo hay una respuesta posible: el Arca fue capturada porque Yahvé quiso abandonar a Israel por las flaquezas de los hijos de Elí. Israel estaba sufriendo las consecuencias de los pecados de la casa de Elí. Jofni y Pinjás llevaron el Arca al campamento (4b) y allí murieron (11b).

Cuando los israelitas regresan al campamento se preguntan por qué Dios permitió que su pueblo fuera vencido: una pregunta que, aunque el autor no lo afirma, el lector puede responder: el Señor quería un cambio en su pueblo, no podía continuar con ellos mientras no se eliminara la corrupción de los hijos de Elí en el santuario.

Un mensajero lleva a Elí las noticias de lo acontecido: la derrota de los israelitas, la muerte de sus dos hijos, la captura del Arca. Muchas cosas para un pobre anciano, que muere mientras nace su nieto llamado *Ikabod* = «ha desaparecido la gloria de Israel» (4,12-21).

El Arca fue llevada por los filisteos de Eben Haézer a Aśdod y colocada en el templo de Dagón, una divinidad semítica cuyo culto está atestiguado en la antigua ciudad de Ebla, en la Edad de Bronce. De una manera irónica, el autor muestra la superioridad del Dios de Israel frente a la divinidad filisteo que aparece postrada ante el Arca. Se dice «de manera irónica» porque en los pueblos antiguos era costumbre llevar los dioses de los pueblos conquistados y colocarlos en lugares de culto cerca de sus dioses tutelares. La captura de un dios era la prueba evidente del sometimiento total del enemigo. Pero se invierten los papeles y el dios de los filisteos termina adorando al dios de los israelitas. Esta era la prueba de la supervivencia del pueblo de Israel. Aunque el Arca ha sido capturada, Yahvé no ha sido vencido. El desastre en las campañas no significa que Yahvé haya faltado a su palabra, sino que ese hecho es un medio para alcanzar su propósito.

En Aśdod el Señor envió una plaga sobre sus habitantes. ¿Cuál fue esta plaga? No es fácil dar

una respuesta. El texto masorético emplea el término *b'plym* = «tumores». La tradición de los escribas masoréticos lo interpretaron como hemorroides, pero en la LXX se introducen los ratones, por lo que algunos críticos, entre ellos Martín Lutero, interpretaron que la plaga pudo ser la peste bubónica. Lo único seguro es que una plaga azotó a los asdodeos.

De Asdod fue trasladada a Gat y de allí la enviaron a Ecron, en donde también se manifestó Yahvé de tal manera que los habitantes de las tres ciudades filisteas empiezan a temer por sus vidas porque Yahvé es el Señor, aun en territorio filisteo.

1 Sm 6,1-7,1. *El retorno del Arca a Quiriat Yearín.* Después de haber soportado las plagas, los filisteos quieren devolver el Arca que había permanecido seis meses con ellos y consultan a sus sacerdotes y adivinos, quienes les proponen devolverla con una ofrenda de reparación y asegurarse de que el Arca era la causa de sus problemas. Así, en un carro nuevo, con vacas que no habían sido utilizadas antes en el arrastre de carros, debían enviar el Arca con la ofrenda. Si las vacas tomaban el camino de Bet Shemesh, Dios se había revelado por medio de las plagas. Las dos vacas partieron directo hacia la casa del Arca. Era evidente que el poder de Yahvé se había manifestado entre los filisteos.

En Bet Shemesh fue recibida con alborozo y sacrificios por los israelitas, pero los hijos de Jeconías no participaron de estas fiestas y se senta de ellos fueron castigados por Yahvé. Con gran temor, enviaron mensajeros a Quiriat Yearín para que llevaran el Arca consigo al territorio de Israel, y Eleazar se encarga de la custodia del Arca.

El epílogo de este relato da la conclusión: el Arca y su dios no pueden tomarse como garantía, ni su posesión es un premio. El poder de Yahvé castiga tanto a los filisteos como a los israelitas.

Aunque el Arca manifiesta la presencia de Dios en medio del pueblo, esta presencia no es en sí misma una garantía de poder. En nuestras sociedades vemos con frecuencia cómo se da un lenguaje que de alguna manera manipula la imagen de Dios en provecho personal. También en el campo religioso se presenta una imagen de Dios que de alguna manera manipula la libertad del hombre. El Dios de la historia del Arca recuerda al Dios del Éxodo, un Dios que se ofrece gratuitamente al hombre, y que se compromete con los más necesitados y no con los poderosos. Es preciso permitir que Dios actúe por los caminos que escoja, de la misma manera que el Arca busca su camino para regresar al pueblo que quería tenerla consigo.

1 Sm 7,2-17. *Samuel, juez de Israel.* Después de las historias del Arca, el texto retorna a la persona de Samuel. Él actuó como juez durante toda su vida y ejerció la justicia en las

ciudades de Siló, Betel, Guilgal y Mispá, ciudades que visitaba cada año (v. 15). Ser juez (*šāpet*) no significaba resolver problemas jurídicos, sino que el que ejercía la justicia tenía el poder para organizar y dirigir el gobierno en su jurisdicción. Por esta actividad se ha considerado a Samuel como juez que sirve de vínculo entre la época de los jueces y la monarquía en Israel.

Aunque la costumbre era que la justicia se ejercía en la puerta del santuario (el texto masorético utiliza el término *m'qômôt*, «lugar»; los Setenta traduce por ἐκύκλου = santuario), porque, según dice John Baldwin, «el escritor desea orientar al lector hacia el importante desarrollo que cambiará el carácter del líder en Israel» (p. 83); es decir, su papel en una historia en donde Dios actúa a través del corazón del hombre.

Cuando Samuel juzga al pueblo en Mispá (vv. 5-6) se presenta un matiz pastoral: las reconvenciones al pueblo por haber roto lo alianza; Israel es un pueblo apóstata, mientras que la palabra del Señor permanece. Así se pone de manifiesto que en Samuel el papel de juez es más significativo que el de profeta o de sacerdote.

Las acciones que en este capítulo se narran con la intervención de Samuel tienen un paralelo con las acciones de David en la historia del segundo libro de Samuel: guerra contra los filisteos 1 Sm 7,7-11 // 2 Sm 5,17-25; la recuperación de territorio: 1 Sm 7,14a // 2 Sm 8,1; la administración de justicia: 1 Sm 7,15 // 2 Sm 8,15; la pacificación del territorio: 1 Sm 7,14b // 2 Sm 8ss. Además, ubicar las narraciones sobre el Arca entre la actividad de Samuel le da a él la distinción de conducir a Israel a la restauración del orden, lo mismo que se dice de David. No ha sido posible aclarar estas coincidencias, pero todo parece indicar que fueron tradiciones orales que los diferentes autores de las pequeñas perícopas que conformaron al final estos libros adjudicaron a sus personajes.

Si Samuel debe llamar la atención al pueblo por haber olvidado la Alianza que los Padres habían pactado con el Señor, esas reconvenciones están dirigidas a nosotros hoy. Los ídolos modernos del poder, el dinero, el sexo, la droga, la ciencia, se imponen frente al único Dios del Éxodo y de la Alianza. Es necesario orar como lo hizo Samuel, para que el Señor nos libre de los nuevos ídolos, ya que él escucha al que le implora y es el único que nos puede salvar. Se necesitan jueces y profetas que sean capaces de anunciar el reino de Dios y denunciar todo lo que se oponga a él.

2. La historia de Saúl (1 Sm 8,1-15,35)

1 Sm 8,1-22. *El pueblo pide un rey.* Samuel vuelve a aparecer en la narración ya anciano, y sus intervenciones son definitivas para el

pueblo. Sus dos hijos, que deberían heredar los papeles de sacerdote y juez, como los del sacerdote Elí, no merecen tal distinción, porque, como ellos se interesaban más por los asuntos materiales que por el bienestar del pueblo, habían creado un descontento general que sirvió de pretexto para pedir un rey.

Evidentemente, el autor hace aquí un juicio sobre la crisis del pueblo. ¿Por qué un rey y no otro juez? Algunos han sugerido que era necesario un rey para dirigir las cuestiones militares, pues las instituciones pre-monárquicas habían mostrado su ineficacia, explicación que corresponde a un análisis moderno de la situación, pero no a la realidad de las condiciones de Israel. Entonces, la motivación que tienen para pedir un rey debe analizarse desde otro aspecto.

Hay dos posiciones en el texto: por una parte se dice que, cuando Israel pide un rey, deja de lado a Dios (*mā'as* = «despreciar, repudiar», 1 Sm 8,7; 10,19). Los profetas reforzarán esta idea (cf. Is 8,6). Pero más adelante aparece que si Israel acepta la monarquía lo hace como un regalo de Dios al pueblo (1 Sm 10,24-27), y por eso establece una Alianza con él (*brît*; cf. 1 Sm 7,8-9). Estas dos posiciones, aparentemente contradictorias, se pueden explicar por las diversas tradiciones involucradas en la redacción final y por las experiencias que se dieron ante esta institución, que sin duda es ambivalente. De hecho, pocas veces se alude a la realeza de Yahvé como el otro polo de la realeza de los hombres, que sí se observa en la respuesta de Gedeón cuando rechaza reinar porque el único rey de Israel es Yahvé (cf. Jue 8,22).

La caracterización que Samuel hace del rey es bastante irónica y de inmediato remite a Dt 17,14-17, el ideal del rey que elegirán al entrar a la Tierra prometida. Pero la monarquía es una institución que tiende a ser corrupta y, por lo tanto, si se acepta la monarquía debe tenerse gran cuidado en la elección del rey. El pueblo no escucha a Samuel y en cambio insisten en un rey ideal: Nuestro Rey nos gobernará /juzgará, saldrá delante de nosotros y hará nuestras guerras (1 Sm 8,20). Dos funciones atribuidas al rey: gobernar/juzgar y hacer la guerra (*šāfat* = «juzgar»). El verbo puede significar también «gobernar».

Una enseñanza central se puede extraer de la petición que el pueblo hace a Samuel para que les dé un rey. No se trata de colocar en una persona determinada todos los poderes sin tener en cuenta que las relaciones con Dios afectan la vida sociopolítica de las naciones. Si bien es cierto que en Israel no había una separación entre lo sagrado y lo profano, para las personas de fe no puede darse una separación tajante entre la autoridad de Dios y el poder humano, a pesar de vivir en un mundo secularizado. ¿Hemos pensado hasta dónde llegan los límites de la autoridad humana? ¿Hasta qué punto el compromiso de los dirigentes con el pueblo puede desconocer el compromiso

personal con Dios? Preguntas que adquieren una significación mayor en el momento de elegir a los gobernantes de nuestras naciones.

1 Sm 9,1-10,16. *La unción secreta de Saúl.*

Es evidente que este texto no es una unidad, y ha sido objeto de muchos trabajos de crítica literaria que han descubierto pequeñas narraciones muy antiguas que fueron ensambladas por un redactor final.

Saúl, según la Biblia, es un benjaminita, joven apuesto, agradable, sin ambiciones personales, preocupado por las cosas de su familia (9,1-3), que ayuda a buscar unas asnas que se le habían extraviado su padre, Quis. Así el autor motiva el viaje que encuadra la historia llena de acontecimientos en la que el Señor, por medio del vidente Samuel, elige a Saúl como jefe del pueblo (v. 16).

Una vez más aparece en el texto la exaltación del humilde, un tema preferido al presentar a los servidores en la Biblia. Gedeón había puesto la misma objeción que ahora presenta Saúl (Jue 6,15), pero Dios se complace en hacer poderoso al pobre (cf. p. ej. Éx 3,11-4,13 y las vocaciones de los profetas). Saúl es ungido como *nāgîd* (el que ha sido designado como príncipe) sobre Israel.

La unción de Saúl fue escrita por los amigos y defensores de Saúl. Claramente se ve cómo, mientras la figura de Saúl crece, Samuel pierde su importancia. Aquí Samuel no actúa con sus funciones de juez ni se hace mención de su poder. En efecto, antes de la unción de Saúl, Samuel es un hombre de Dios, un clarividente (9,6). En una glosa que la mayoría de las traducciones colocan después del v. 11, lo llama *ro'eh* = «vidente» y *nabi'* = «profeta» (9,9). Esos dos términos se desvanecen en la historia que sigue, porque, cuando Saúl quiere darle un regalo, Samuel es uno que recibe (¿cobra?) por sus servicios. Además, aunque el narrador lo llama vidente, el Señor debió abrirle los oídos a Samuel con una revelación, y cuando se encuentran, Samuel no reconoce a Saúl hasta que Yahvé le indica que él es quien gobernará al pueblo.

En esta perspectiva es preciso notar que el narrador tiene la intención de mostrar que la monarquía tiene su origen en la voluntad salvadora y liberadora de Dios con unas palabras que recuerdan la liberación en Éx 3,9: *Yahvé vio la opresión del pueblo y escuchó sus lamentos*. Ahora es preciso que surja un nuevo Moisés que libere a Israel de los filisteos, los nuevos opresores de Israel como lo fueron los egipcios.

La unción en Israel fue un rito real (cf. también la unción de David [1 Sm 16]; Salomón [1 Re 1,39]), el rey es el ungido de Yahvé, o mesías (*māšîaḥ*). Con esta ceremonia se impartía algo de la santidad del dios nacional al rey, y, por eso, después de la unción de Saúl el espíritu de Yahvé lo invadió (10,6; 10,10).

La unción de Saúl no fue un acontecimiento público: su criado debe marcharse y dejar solo a Saúl con Samuel (v. 9,27). Esto permite que Saúl reciba su consagración en privado, y así se evita la revelación pública de la cuestión del reino ocultando su nuevo *status* aun a su familia. Sin embargo, para el redactor final, este secreto no dura mucho tiempo y será proclamado rey.

La llamada de Saúl y su unción es la historia de cada uno de nosotros, que hemos sido llamados a ser cristianos, personas de fe, seguidores de Jesucristo. Dios lleva siempre la iniciativa, y al hombre y a la mujer les corresponde aceptar o rechazar esta llamada. No siempre encontramos en la historia que los dirigentes sean los que el pueblo tenía por favoritos, porque el Señor elige no a los poderosos sino a los comprometidos con sus caminos, a los humildes, a los que son capaces de escuchar su palabra. La historia de la elección de Saúl, como será luego la de David, sugiere que una buena parte de las energías deben orientarse a escuchar la voz de Dios, porque el más pequeño puede hacer grandes cosas cuando tiene su corazón abierto a la iniciativa de Dios. También subyace aquí la idea del poder como servicio: Saúl recibe el poder, pero debe orientarlo en beneficio del pueblo, que necesita su liberación.

1 Sm 10,17-27. *Saúl aclamado rey.* Es fácil comprender que este relato pertenece a una tradición diferente de la anterior. El mismo Samuel, que había ocultado la unción de Saúl, convoca al pueblo para presentarle a su rey = *nagid*. Se revelan entonces las dos posiciones frente a la monarquía, ahora en cabeza de Saúl: los que lo aclaman: *Viva el rey, el elegido de Yahvé* (v. 24) y los que lo rechazan: *¡Qué nos va a salvar ese!* y lo despreciaron (v. 27).

Es interesante notar la interpretación rabínica del incidente que acontece cuando Samuel quiere presentar a Saúl y este se esconde; hay un juego de palabras entre el verbo buscar (*šā'al*) y la persona buscada (*šā'ul*). Samuel pregunta a Yahvé: *¿Ha venido ese hombre aquí?* (*šā'al*). Y cuando el hombre aparece, es (*šā'ul*).

1 Sm 11,1-15. *Saúl proclamado rey.* Cuando los amonitas entraron a Galaad, los habitantes de Yabés buscaron ayuda entre los israelitas. Saúl, movido por el espíritu de Dios, organizó una movilización que hizo dispersar a los amonitas. Motivados por la admiración a Saúl, aun de parte de quienes habían dudado de él, en Guilgal lo proclamaron rey delante de Yahvé. Saúl se presenta como un jefe carismático sucesor de los antiguos jueces.

La pregunta sobre quién puede salvarnos, quién puede cambiar una situación con consecuencias negativas que parece irreversible, es actual para todos los pueblos y para las personas en particular. Con los propios recursos es difícil, por no decir imposible, salir de ciertas situaciones desesperadas, pero con la ayuda de Dios el líder

que se entrega en sus manos encuentra los caminos de la salvación. La situación del pueblo de Israel sugiere que las estructuras y las personas solas no pueden salvar al pueblo.

Ningún hombre, aun el llamado carismático, ningún sistema político o económico, ni ningún sistema religioso pueden garantizar la salvación sin el discernimiento constante de lo que Dios quiere; solo entonces el líder podrá trabajar de acuerdo con el plan salvífico de Dios para el mundo.

1 Sm 12,1-25. *La despedida de Samuel.* El anterior líder, Samuel, se va opacando para darle paso al rey. Sin embargo, el pueblo reconoce la sabiduría de Samuel y lo escucha. Obedeciendo el mandato de Yahvé y atendiendo la solicitud del pueblo, Samuel dio a Israel su primer rey y ahora quiere que el pueblo reconozca la importancia y el significado de la monarquía. El pueblo, que quería ser como los otros pueblos, había olvidado las características únicas de Israel. Samuel les recuerda las acciones que Dios ha hecho en su favor a través de la historia, la honradez de su propio gobierno y que, sin embargo, pidieron un rey. Ya lo tienen y es muy tarde para volverse atrás. Ahora, a Samuel le corresponde orar por ellos e instruirlos para que no se aparten del camino recto. Un discurso de despedida como el de Josué (Jos 23-24) y la oración de Salomón (1 Re 8,12-61), que con las exhortaciones de Moisés muestran las líneas teológicas de la Historia deuteronomista, según la analiza Martin Noth (*Überlieferungsgeschichtlich Studien*).

Al enumerar algunos personajes de la historia del pueblo desde Moisés, termina con su propio nombre, Samuel, lo que significa que ha terminado una etapa de esa historia y con Saúl se inicia una nueva, la de la monarquía.

Este discurso de Samuel está elaborado siguiendo la estructura del género literario «alianza». Para el autor es muy importante mostrar que, con la monarquía o sin ella, la palabra del Señor no falla si el pueblo se mantiene fiel al pacto, porque *el Señor se ha dignado hacer de ustedes su pueblo* (v. 23). Sin embargo, la era de Samuel había terminado. Todavía le queda algo por hacer, pero ya no será más el centro de interés de las narraciones siguientes.

El discurso de Samuel es un texto que debe ser motivo de reflexión para los líderes de nuestro tiempo, sobre todo para los líderes de la comunidad de fe. La alianza que Dios pactó una vez en el Sinaí con el pueblo de Moisés y que los israelitas reactualizaron en los momentos decisivos de su historia, llega a su plenitud con la nueva alianza en Jesús de Nazaret. Cada persona puede decir que el Señor ha pactado su alianza con ella, con la seguridad de que Él no falta a su palabra. Pero, ¿de nuestra parte hay también esa seguridad? Cuando cambian las situaciones políticas o culturales es necesario pensar en nuevas instituciones, pero lo fundamental del compromiso no cambia.

1 Sm 13,1-15,35. *El principio del ocaso de Saúl.* En este lugar se desarrollan tres historias que muestran cómo, a pesar de que Saúl falla, desobedece al Señor y su espíritu lo abandona, la monarquía continúa.

En la primera de ellas (13,1-22), que se podría llamar la ruptura del pacto o la condena de Saúl por Samuel, Jonatán, el hijo mayor de Saúl, mató al gobernador de los filisteos, lo que desató la guerra contra Israel, mientras Saúl permanecía en Guilgal esperando a Samuel durante siete días, pero este no llegó en el plazo fijado. Saúl, entonces, inmola el sacrificio que Samuel iba a ofrecer para implorar el favor de Yahvé. Cuando terminaba el holocausto llega Samuel y reprocha duramente a Saúl por haberse arrogado el oficio sacerdotal y no haber cumplido la orden de Yahvé, y le anuncia que, por lo tanto, el Señor no mantendrá su reino. Solo si el rey es obediente a Yahvé puede esperar que su hijo sea escogido para sucederle en el trono. De esta manera la tradición explica por qué no se estableció una dinastía en la casa de Saúl, aunque tenía hijos que podían heredar el reino. Samuel salió inmediatamente de Guilgal.

1 Sm 13,23-14,46. *La guerra con los filisteos y la maldición de Jonatán.* Aquí contrastan el valor de Jonatán y la locura de Saúl. El episodio se desarrolla en torno a Jonatán, el hijo de Saúl, un hombre que hubiera podido ascender al trono después de Saúl. Pero ya Samuel había anunciado que el reino de Saúl no continuaría (13,14).

La batalla de Mikmás, territorio de la tribu de Benjamín en la ladera sur de Bethel y paso importante hacia el valle del Jordán, sirve de contexto para una importante anécdota sobre el rey y su hijo. Mientras que Jonatán afirma que Dios puede salvar al pueblo durante el fuerte combate contra los filisteos, Saúl manda a Aijás a buscar el Arca (según el texto masorético) o el *efod* (según el texto griego de los LXX) antes de entrar al campo de batalla (14,18-19).

Los pormenores de la batalla son tan interesantes como la razón última de esta victoria y de las demás en la historia bíblica: es una victoria que Yahvé *con pocos o con muchos* (14,6) dará a Israel, entregando en manos de Jonatán y de su ejército a los filisteos. Y por eso concluye el narrador: *Aquel día Yahvé dio la victoria a Israel* (v. 23a).

En este momento se introduce una viñeta de altísima calidad literaria (McCarter, p. 250): Jonatán no había oído que Saúl hizo jurar al pueblo que nadie comería nada antes de la tarde. Cuando se encuentra un panal que destila miel, toma la miel y recupera sus fuerzas perdidas durante la batalla; pero la maldición de Saúl ha caído sobre él, que considera como una locura la actitud de su padre.

Saúl se entera de la acción de Jonatán y del pecado del pueblo, que comieron carne y sangre

del ganado decomisado a los filisteos e inmola. Entonces edifica el primer altar en honor de Yahvé y consulta a Dios sobre qué hacer frente a los filisteos, pero Dios no le responde. Luego consulta mediante el *'urim* y el *túmim* si el pecado que motivaba el silencio de Dios era de él y de su hijo Jonatán o del pueblo; en la primera instancia el pueblo queda libre; luego la consulta se hace sobre Saúl y Jonatán, y la respuesta muestra la culpabilidad de Jonatán (14,41-42).

'urim y *túmim*. Con este nombre se conocen unas piedras usadas por los sacerdotes para consultar la voluntad de Dios. Se mencionan por primera vez en Dt 22,8, en donde los levitas ejercen la función de dar a conocer la voluntad de Dios; mediante la suerte de extraer del *efod* el *'urim* o el *túmim*, conseguía la respuesta afirmativa o negativa a la pregunta formulada a Dios (Nm 27,21; 1 Sm 28,6).

El hecho de que en 1 Sm 14,3 se mencione que el sacerdote llevaba el *efod* hace pensar que era necesario porque Saúl utilizó el *'urim* y el *túmim* para decidir sobre la culpabilidad del pueblo.

Cuando Saúl iba a castigar a Jonatán, el pueblo se lo impidió alegando a su favor que había conseguido una gran victoria para Israel con la ayuda de Yahvé. Pero, aunque el pueblo rescata a Jonatán, no se pudo restaurar la atmósfera de optimismo y de triunfo que prevalecía antes.

La doble actitud del pueblo frente a Saúl se evidencia una vez más con la presentación de lo que hizo Saúl para la organización del reino (cf. 1 Sm 31,2). Es importante notar que Abner, el general de Saúl, era su primo, y que el nombre de su esposa, Ajinoam, no aparece en ningún otro lugar.

1 Sm 14,47-52. *Resumen del reinado de Saúl.* Se presentan dos informes sobre el poco brillante reinado de Saúl, y una genealogía de su familia que sirve para introducir a los otros personajes que irán apareciendo en esta historia.

1 Sm 15,1-35. *Confrontación entre Samuel y Saúl.* En esta perícopa se puede observar cómo reciben la Palabra de Dios Samuel y Saúl. Saúl no encontraba diferencia entre obedecer a la palabra del Señor y seguir sus propios impulsos. Samuel, por el contrario, se basaba en la espiritualidad de los hechos. Saúl estaba ciego por el orgullo y oía solamente lo que le interesaba, mientras que Samuel escuchaba fielmente lo que decía el Señor (16-21). Samuel había crecido sirviendo en el templo, y allí descubrió que para el Señor es más grata la obediencia que el sacrificio, y que rebelarse a la Palabra es tan detestable a Dios como la hechicería. Saúl, en cambio, actuaba sin tener en cuenta la Palabra de Dios. Samuel recrimina a Saúl porque él interpretaba la ley del *jérem* o

ley del anatema según sus propias opiniones, es decir, seguía su manera de pensar por encima de la voluntad del Señor. Saúl no había destruido a los amalecitas y había retenido parte de su ganado para sacrificarlo.

La ley del *jérem* consistía en la dedicación de personas o cosas a Dios; sin embargo, este término no se usa unívocamente en el AT; algunas veces como una práctica voluntaria de los israelitas (Lv 27,28; Nm 21,2) y otras veces parece ser una orden de Dios (Dt 20,17). Esta ley se asocia (aunque no es sinónima) con la ley del anatema o del botín de guerra en las ciudades conquistadas, cuando los creyentes ofrendaban al dios que les había dado la victoria y asolaban todas las ciudades, incluyendo las personas, como cumplimiento de la voluntad de Dios. En algunos casos se permitía conservar algo del botín (Jos 8,2), y otras veces todo debe ser destruido (1 Sm 15,3).

La ley del *jérem* no parece que se haya aplicado en Israel. El autor deuteronomista hace una reflexión posterior en la que expresa que, si se hubiera cumplido con esa ley, se hubieran exterminado todos los enemigos de la religión de Yahvé.

Durante la monarquía israelita, la distribución del botín de guerra era prerrogativa del rey, quien lo asumía como un mandamiento recibido por la tradición (cf. Dt 20,10-18), una costumbre que se presume no es histórica. Algunos investigadores comparan la ley del *jérem* con el *asakkum* de los textos cuneiformes de Mari, en donde comer el *asakkum* se refiere a la violación del decreto sobre la utilización del botín de guerra.

Este relato prepara al lector para admitir a David como el protagonista de las narraciones posteriores y a Saúl como su antagonista.

El conflicto entre Samuel y Saúl se da por la separación de oficios y poderes. Cada uno debe tener bien delimitado su campo de acción. Sin embargo, hay algo que puede hacernos pensar más profundamente: ¿Cuál es mi actitud frente a la Palabra del Señor? ¿Me sirvo de ella para fundamentar mis propios intereses? La actitud del cristiano tiene que ser de escucha de la Palabra, discernimiento y acción de acuerdo con lo que ella dice. Las actitudes de Saúl y Samuel frente a la Palabra de Dios son las de los hombres de hoy, y seguramente que, sin pensarlo, la acomodamos a nuestras propias necesidades, pues el mismo Pablo vivió esa experiencia: en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero (Rom 7,18b-19).

Amar a Dios es abrir el corazón a su Palabra, abrirse a su amor; dejándose amar por Él; es amar la verdad, sin tratar de hacer de la verdad «mi verdad», abandonar mis propias consideraciones para aceptar lo que Dios quiere. Saúl no quiere dejarse llevar por la palabra, y por eso es rechazado por el Señor.

Unas palabras de Samuel parecen escritas para el hombre de hoy: *¿Acaso se complace Yahvé en*

los holocaustos y sacrificios como en la obediencia a la palabra de Yahvé? Mejor es obedecer que sacrificar, mejor la docilidad que la grasa de los carneros. Como pecado de hechicería es la rebeldía, crimen de terafim la contumacia. Porque has rechazado la palabra de Yahvé, él te rechaza para que no seas rey.

3. La historia de David (1 Sm 16,1-2 Sm 5,10)

Con la desaprobación de Saúl, Yahvé envía a Samuel a Belén para buscar el nuevo rey. La tarea es difícil porque el profeta teme las represalias de Saúl. Por lo tanto, cuando ve pasar a los hijos de Jesé ante él, no encuentra al elegido, hasta que finalmente traen al más joven, que cuidaba los rebaños en el campo. Inmediatamente Samuel lo unge derramando aceite sobre su cabeza y el espíritu del Señor tomó posesión de él. Sin embargo, solo en 2 Sm 5,1-5 será consagrado oficialmente como rey de Israel. Mientras tanto, encontramos una serie de historias que reflejan en su mayoría las tensiones que se dan en las relaciones entre Saúl y David, y poco a poco se desenvuelve la interpretación teológica de esta historia: el espíritu de Dios abandona a Saúl por una parte, mientras que el espíritu de Dios toma posesión de David y lo acompaña en todas sus actuaciones. Saúl confía en su ejército, mientras que David tiene su corazón puesto en Dios.

Todas las acciones políticas de David, el haber formado parte de la guerrilla, las intrigas, los matrimonios de conveniencia y el controvertido servicio a los filisteos, se opacan por un hecho: desde el principio Yahvé lo ha ungido rey para suceder a Saúl.

1 Sm 16,1-13. La unción de David. Ciertamente hay descripciones paralelas entre la elección de Saúl y la de David: bien parecidos, Saúl de la tribu de Benjamín, la menor de las tribus de Israel, David de la tribu de Judá, el menor de los hijos de Jesé; Saúl cuida los asnos de su padre, David, un pastor que cuida el rebaño cuando lo presentan a Samuel. Ninguno de los dos buscó la posición de ser rey. Vuelve a aparecer Samuel como figura central y profeta de Yahvé que cumple su encargo.

Varias cosas hay que destacar en este episodio. La primera se relaciona con los hijos de Jesé. Según esta narración, desfilaron ante Samuel siete hijos de Jesé antes de llamar al menor, David (v. 10), y más adelante se dice explícitamente que David era el octavo (17,12). En 1 Cr 2,13-15 se enumeran los hijos de Jesé, y David es el séptimo. ¿Un error del copista o existían diversas tradiciones sobre los hermanos de David, hijos de Jesé?

En segundo lugar, hay que mencionar, una vez más, la opción de Dios por los pequeños, los débiles, los pobres (*anawim*), que se evidencia en la elección de David, no solo por ser

el más pequeño de los hijos de Jesé, sino también por carecer de influencias políticas y sociales de acuerdo con su oficio de pastor.

Es importante tener presente que Dios elige a las personas que quiere, por encima de lo que la sociedad ha establecido. Samuel había sido elegido por Dios para suceder al profeta Eli sin tener en cuenta a los hijos del sacerdote que deberían ser sus herederos. Ahora, David debe suceder a Saúl, a pesar de que Saúl tenía hijos que deberían ser los herederos del trono.

La descripción física de David: rubio, de bellos ojos y hermosa presencia, era una manifestación del favor divino y signo de sus méritos internos, atributos con que la tradición bíblica acostumbra a presentar a los grandes personajes de su historia (cf. José: Gn 39,6; Moisés cuando era niño: Éx 2,2; Saúl: 1 Sm 9,2; Ester: Est 2,7). En el episodio siguiente se completa esta descripción: valeroso, buen guerrero, de palabra amena, de agradable presencia (v. 18).

Cuando se consagra a David como rey primero de las tribus del Sur, Judá (2 Sm 2,4) y luego de las del Norte, Israel (2 Sm 5,3), no se menciona la unción que Samuel le había dado.

Una vez más nos encontramos frente a la elección del más débil, el menor de los hijos de una familia que no *formaba parte* de los poderes civiles ni religiosos para ocupar un puesto de importancia, y quien a pesar de ser un desconocido se gana el corazón del pueblo; se rechazan muchas veces las candidaturas de ciertas personas por el hecho de no pertenecer a las clases dirigentes, por ser mujeres, por ser pobres o sin padrinos, sin tener en cuenta que más allá de las apariencias están los dones y atributos que han desarrollado y que los capacitan para el ejercicio del poder. Vivimos en una cultura de la imagen y de las apariencias, pero es necesario ir más allá de lo externo, porque las apariencias no sustituyen lo que hay en el corazón del hombre.

1 Sm 16,14-23. *David ingresa en la corte.* Según la más antigua tradición disponible, David ingresa en la corte como músico, para levantar el ánimo de Saúl en sus depresiones, ya que el espíritu del Señor lo había abandonado, y como buen manejador de armas hasta convertirse en el escudero de la corte. Irónicamente, Saúl admite entre sus servidores a quien va a ser su sucesor, un joven que sabe ganarse el favor del rey.

1 Sm 17,1-18,5. *David derrota a los filisteos.* En las luchas contra los filisteos aparecen varios relatos, reunidos sin tener en cuenta que algunos episodios ya se habían descrito, como la presentación de David ante Saúl (vv. 17,57-58; cf. 16,14ss).

David y Goliat. El primer episodio de la lucha de David contra los filisteos es una de las narraciones más conocidas de la Biblia, en la que, con la ayuda del Señor, un joven valiente,

pero sobre todo lleno de fe, vence a un filisteo, Goliat (*ʾiṣ habbenayim*, palabra que solo aparece en el AT en este episodio: 17,4 y 18,23), temido en toda la región. El término hebreo *habbēnayīm* (ἄνθρωπος δυνατός según LXX) traduce literalmente «hombre entre dos» o también «el hombre en el espacio intermedio entre dos ejércitos en un campo de batalla», pues se trata de un sustantivo formado con la preposición *ben* = «entre». Algunas versiones han adoptado el término «campeón» siguiendo a Roland de Vaux, quien afirma que la expresión significa «campeón»; el hombre que se adelanta del batallón de infantería para pelear entre las dos líneas de batalla: campeón en una batalla individual. Parece que en la antigüedad se hacían combates individuales entre uno o varios representantes de cada uno de los pueblos en guerra para dirimir su suerte (cf. 2 Sm 2,12-17).

La traducción por gigante la introdujo Martín Lutero y ha hecho carrera en algunas de las traducciones de la Biblia y sobre todo en las colecciones de historias bíblicas. Un combate con un gigante no aparece en textos antiguos del Oriente Medio. Roland de Vaux afirma que el motivo se narra en conflictos entre los dioses (*The Bible and the Ancient Near East*, p. 122-135). Realmente, ¿venció David a Goliat? El segundo libro de Samuel atribuye esta hazaña a Eljanán, hijo de Yair de Belén (2 Sm 21,19); para salvar esta contradicción, 1 Cr 20,5 aclara: *Eljanán, hijo de Yair, mató a Lajmí, hermano de Goliat de Gat*.

De una cosa no queda duda: la intencionalidad teológica de la narración. Yahvé da la victoria y la fuerza al débil, para que todos los pueblos reconozcan *que yo soy Yahvé*, como dirá más tarde el profeta Ezequiel. David, aparentemente indefenso, sin equipo de combate como el que se dice tenía Goliat, se enfrenta con su enemigo en condiciones desventajosas, pero con la seguridad que ha tenido el pueblo de que Yahvé no lo dejará perecer porque es su pueblo. En este relato es más importante el duelo verbal que la maniobra militar. Ante la burla del gigante por el arma primitiva de David, este responde: *tú vienes a mí con espada y jabalina, pero yo voy contra ti en nombre de Yahvé Sebaot, Dios de los ejércitos de Israel a los que has desafiado* (v. 45). Como en las plagas de Egipto, el poder de Dios es el que actúa (cf. Éx 9,14).

El episodio de David y Goliat, uno de los más conocidos entre las historias bíblicas se ha llenado de fantasía, olvidando la más grande de las enseñanzas. Hay maneras de vencer al enemigo que a primera vista no parecen ser los caminos más adecuados y, sin embargo, son más efectivos que los que ofrecen la técnica y las armas. La arrogancia y el poder tampoco son los medios más eficaces. David utiliza la palabra y la acción, pero sobre todo la certeza del Dios que está con él y con el pueblo: el *Yo soy Yahvé*, que no necesi-

tó de espadas, ni arcos ni flechas para liberar al pueblo de la esclavitud del faraón, ese Dios que escuchó la voz del pueblo, que vio sus penalidades y miserias, y que lo sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido (cf. Dt 26,7-8). Ese Dios estaba con David y está siempre con nosotros. Hacer lo que nos corresponda y dejar que Dios actúe es la actitud propia de la persona de fe.

David y Jonatán. Cuando Abner, el jefe del ejército de Saúl que más tarde disputará el trono con David por medio su protegido Isbaal (cf. 2 Sm 2,8-11), presenta a David ante Saúl después que David derrotara a Goliat, lo hace en presencia de Jonatán, un episodio que parece contradecir 1 Sm 16,14-23, pero que legitima la victoria de David, reconocida por el mismo rey.

Dice el texto que el *nefeš* de Jonatán se apegó al *nefeš* de David, es decir, que la vida de Jonatán se ató a la de David; en otras palabras, sus vidas quedaron unidas en la lealtad política y en sus afectos, porque Jonatán lo amaba como a sí mismo. El término hebreo *'āhab* («amor») que utiliza el autor ha sido motivo de varios estudios con el fin de descubrir los diversos significados que tiene en la literatura bíblica por las implicaciones de relaciones emocionales y personales que podrían dársele en este texto. Sin embargo, en el v. 3 Jonatán emplea de nuevo este término que sin duda significa un amor que se manifiesta en la alianza o pacto solemne, expresada con la donación de

los vestidos de Jonatán a David, como signo o gesto que sella el pacto; un simbolismo de la realeza, puesto que el manto de Jonatán era parte de su apariencia de príncipe heredero. Recordemos que Saúl le ofrece sus armas y sus vestiduras a David (17,38-39); la espada y el arco de Goliat pasan a David (17,51).

1 Sm 18,6-30. *El éxito de David y la envidia de Saúl.* Al regreso de David después de vencer a Goliat, las mujeres de las diferentes ciudades de Israel salieron a recibirlo con cantos que engrandecían la hazaña de David frente a las victorias de Saúl, lo que despierta, según el narrador, la envidia de Saúl, porque empezó a verlo como un rival y por eso el autor anota que Saúl exclamó: *solo le falta ser rey* (18,8).

El odio de Saúl a David lo llevó a cometer actos irracionales que se explican porque Saúl estaba poseído por un espíritu malo. Cuando intentó atravesarlo con una lanza (10-16), David logró evadir el ataque porque, al contrario de Saúl, a David lo acompañaba siempre el espíritu de Dios. Sin embargo, la idea que Saúl tenía de sacarlo del paso seguía en pie, y para eso le ofreció en matrimonio a su hija mayor, Merab, si lograba luchar y vencer en las batallas contra los filisteos, pensando que David moriría en ellas y no por su propia mano. Saúl no cumplió su palabra y entregó a Merab en matrimonio a Adriel de Mejolá. La otra hija de Saúl, Mikal, estaba enamorada de David, lo que le sirvió a Saúl para poner otra trampa a

Lectura de las relaciones entre David y Jonatán, en perspectiva de género

Para algunos comentarios sobre el libro de Samuel, el texto permite deducir que entre Jonatán y David pudo existir una relación homosexual¹. En la elegía que pronunció David en la muerte de Jonatán se lee:

*Por ti me lleno de angustia, Jonatán,
hermano mío en extremo querido,
más delicioso tu amor
que el amor de las mujeres* (2 Sm 1,25).

Otro texto apoya esta lectura: cuando Saúl increpa a Jonatán por su ausencia de la mesa del rey, sus palabras son tajantes: «¡Hijo de una perdida! Acaso no sé yo que prefieres al hijo de Jesé para vergüenza tuya y vergüenza de la desnudez de tu madre?» (1 Sm 20,30). Saúl está furioso porque Jonatán prefirió a David para la sucesión al trono, pero esta razón no explica totalmente su ira contra Jonatán, porque si quisiera ayudarlo para que fuera el futuro rey, no debería agredirlo en tal forma. Parece, pues, que hay otras razones no explícitas, y el rechazo que la sociedad moderna experimenta contra los homosexuales sugiere que esta podría ser la causa. Este texto parece entonces abierto a una lectura gay.

Este tipo de lectura afirma que Jonatán asume el rol de la mujer, de la misma manera que actúan las otras mujeres del libro en frente de David. Ellas lo aman, mientras que David nunca les manifiesta su amor, sino que las utiliza. Mikal y Abigail amaron profundamente a David, pero él las necesitaba para sus planes en el reino. Jonatán hace lo que ellas hicieron y algo más. En la narración él es una compañía para David y para ayudar a David utiliza el poder de las mujeres.

Jonatán, dice el texto, amaba a David como su propia vida (1 Sm 18,1.3; 20,17), pero nunca se dice algo parecido de los sentimientos de David hacia Jonatán.

La mayoría de los estudios sobre el primer libro de Samuel eluden comentarios a estos versículos, y si lo hacen se refieren a la alianza con un sentido político. Jonatán ayudará a David en los pasos previos a su ascensión al trono.

¹ Cf. Fewell, Danna Nolan y Gunn, David M., *Gender, Power and Promise: The Subject of the Bible's First Story*, Abingdon Press, Nashville 1993, pp. 148-151. Jobling, David, *1 Samuel*, The Liturgical Press, Collegeville 1998, pp.161-165.

David. Como él era pobre para pagar la dote por la hija del rey, Saúl se la ofrece a cambio de cien prepucios de filisteos. Tramaba el rey hacer matar a David a manos de los filisteos.

David, en muy corto tiempo, ha pasado de ser un pastor del campo a ser un músico de la corte (16,18-19), luego el escudero del rey (16,21), un héroe popular (18,6), el comandante de un gran ejército real (18,13), hasta llegar a pertenecer a la familia real por el matrimonio con una de las hijas del rey, lo que le servirá más tarde para justificar su ascensión al trono (cf. 2 Sm 3,12ss). Como sucede con las mujeres en el libro de Samuel, Mikal es un instrumento político que utiliza David en su propio favor, y Saúl como medio para realizar sus planes.

Como se ha dicho, el autor justifica esta obsesión de Saúl en contra de David por la presencia de un espíritu del mal en Saúl, y los triunfos de David que sorteaba con éxito las trampas que Saúl le tendía se debían a la presencia del espíritu de Yahvé, que siempre estaba con él. La conducta irracional de Saúl tiene además de la interpretación teológica una psicológica, que era la consecuencia de que el espíritu de Yahvé se había apartado de Saúl.

Los éxitos militares de David son la causa de que tanto Mikal como Jonatán, las mujeres de Israel, todo Israel y Judá lo amaran. Era una manera de expresar la lealtad a su héroe, con quien se había pactado una verdadera alianza.

1 Sm 19,1-24. *David escapa de nuevos atentados contra su vida.* El conflicto interior de Saúl no se aminoraba, e irónicamente le cuenta sus planes para matar a David, a Jonatán que amaba a David, y a los cortesanos que respetaban del joven guerrero. Jonatán avisa a David y, además, intercede por él; en el diálogo que Jonatán sostiene con Saúl lo llama «mi padre» en cuatro ocasiones según el texto masorético (algunas traducciones omiten una vez), lo que hace presumir una negociación en un nivel demasiado irónico. La culpa (castigo) por verter la sangre de un inocente tendría graves consecuencias (cf. Dt 19,10; 21,8; 27,25). Saúl jura no matar a David, y este retorna al reino.

La siguiente escena presenta las frecuentes fluctuaciones del carácter de Saúl. Parecería que la reconciliación con David a través de Jonatán podría ser duradera, pero irrumpe violentamente contra él con ocasión de su victoria frente a los filisteos. Actúa de nuevo Mikal para proteger a su esposo de la ira de su padre. Le ayuda a escaparse por una ventana y arregla la cama de David con los *terafim* y con unos pelos de cabra quiso simular su presencia. Cuando se descubre la farsa, Mikal se defiende argumentando una falsa amenaza de David contra su vida.

Los cuatro intentos de Saúl de matar a David y las cuatro veces que David logra salvarse con la ayuda de Jonatán (vv. 1-7), de Mikal (vv.

terafim es un término que se traduce por «dioses caseros», ídolos o la mayoría de las veces se encuentra transliterado. La etimología es incierta; algunos investigadores lo relacionan con los *tarpis* de los hititas, espíritus buenos o malos; para otros, tienen relación con los derechos de herencia y representan a los ancestros. Pero el sentido más utilizado dice relación con la divinidad, canales que permiten comunicación con ella.

Los *terafim* son pequeñas figuras de terracota; el profeta Oseas relaciona los *terafim* con el *efod* y el sacrificio (3,4). Ezequiel dice que el rey de Babilonia consultó los *terafim* antes de marchar sobre Jerusalén (21,21)

10c-17), y del profeta Samuel (vv. 18-24) y por la destreza del mismo David para esquivar la lanza de Saúl (v. 8-10b), según el narrador, son de una ironía maravillosa: mientras David sigue triunfando y escapando de la ira de Saúl, este se presenta cada vez como un hombre malo, que planea dar muerte a David por su propia mano, cuando los otros planes fracasan.

Cuando Samuel interviene en favor de David, un texto que según los críticos pertenece a otra tradición y que fue añadido en la última redacción del libro, contribuye a presentar a David como protegido también por las instituciones religiosas. El simbolismo del vestido tiene importancia cuando Saúl ordena vestir a David con sus propias vestimentas (17,38) y cuando Jonatán entrega su manto a David (18,4). En este episodio parece ser que, al despojarse Saúl de sus vestiduras cuando se puso en trance profético ante Samuel, se alude a la pérdida del poder real.

El autor insiste en atribuir a manifestaciones del favor de Yahvé, quien siempre estaba con él, el hecho de que David logre escapar de los peligros de muerte.

1 Sm 20,1-21,1. *La lealtad de Jonatán y David.* David y Jonatán quieren aclarar las verdaderas intenciones de Saúl, asunto que parecería claro por las diversas estratagemas de Saúl para acabar con la vida de David. Por esto, parece que esta perícopa está desplazada o añadida posteriormente. Jonatán le pide a David misericordia para su familia, aunque él hubiera muerto (vv. 14-15), lo que se cumple cabalmente cuando David como rey introduce en la corte a Meribaal (cf. 2 Sm 9). Jonatán, por su parte, se compromete con David para averiguar las verdaderas intenciones de Saúl y proteger a David en el caso de que Saúl quisiera matarlo. Los dos demuestran su lealtad a la alianza que habían pactado y Yahvé estaba entre los dos para siempre (v. 23), y lo estará también entre sus descendencias (v. 42).

Esta historia fascinante juega un papel muy importante en la historia de la sucesión al trono por parte de David. David no huye porque

hubiera sido desleal a Saúl y aparece siempre como el inocente perseguido por los celos enfermizos de Saúl. Ahora su vida depende de la lealtad de Jonatán, quien debería ser el sucesor de su padre en el reino. Sin embargo, la protección de Yahvé sobre David le permite seguir su camino hacia el trono. El mismo Jonatán reconoce en David al futuro rey de Israel.

Los papeles que desempeñan todos los personajes están bien definidos: la hostilidad de Saúl, la lealtad de Jonatán y la precaución de David que sirve de preludio para justificar la presencia de David entre la guerrilla. En este contexto se relata la ruptura definitiva entre Saúl y David, porque Saúl está decidido a matar a David, y, tratando de cumplir su propósito, que se ha convertido en una verdadera obsesión, involucra a otras personas en situaciones muy comprometedoras.

Nos encontramos aquí frente a una verdadera teología de la amistad, en la que la lealtad al amigo está por encima de cualquier otra consideración personal, familiar, social o política. La elección de un amigo se da en un contexto determinado, pero las implicaciones de esa amistad sobrepasan este contexto. Escoger un amigo es una decisión que no solo compromete a los protagonistas, sino a la comunidad que los rodea, porque se asumen las aspiraciones y compromisos del amigo.

En esta historia Dios aparece como el garante de esa amistad. En el compromiso de lealtad entre David y Jonatán se puso en juego el futuro del reino de Dios, de tal manera que por la lealtad de Jonatán fue posible la supervivencia de David y con la conservación de su vida el cumplimiento de la promesa de la dinastía davídica en Israel.

1 Sm 21,2-27,12. *David huye de Saúl.* Cuando David está seguro de la obsesión de Saúl por darle muerte, se aleja definitivamente de la corte. Una serie de episodios cortos narran las dificultades que debe afrontar en su recorrido y el rechazo de Saúl por parte de Samuel, mientras que el mismo Samuel unge a David. El narrador es muy cuidadoso en mostrar que David no toma la iniciativa en la confirmación de la unción como rey que había recibido de Samuel.

El primer episodio se da en el *encuentro de David con el sacerdote Ajimélec en Nob* (21,2-7). Aunque el santuario de Nob era el oficial del reino de Saúl, su sacerdote se convierte en defensor de la vida de David. Ajimélec no sabía que David estaba huyendo del rey, sino que creía que había llegado allí cumpliendo una misión encomendada por Saúl.

David consigue alimento con los panes consagrados, y un arma: la espada de Goliat que se conservaba en el santuario de Nob. Uno de los pastores de Saúl, Doeg, el edomita, estaba presente en este encuentro, y será el acusador de David y Ajimélec ante el rey; este episodio aparece interrumpido por tres pequeñas narraciones, y culminará en 22,6-23, como se verá luego.

De Nob parte *David hacia Gat*, ciudad filisteá, cuyo rey Akiš y sus servidores lo reconocen como quien había peleado contra ellos. Por eso, David finge estar loco (21,11-15). Al escapar se refugia en la caverna de Adul-lam, adonde acude su familia y un grupo de hombres, unos cuatrocientos; David se convierte en el jefe de un grupo de bandoleros (22,1-6), que se identificaban con él: una alternativa para los que rechazaban las actitudes de Saúl. Estos acontecimientos preparan las acciones de David como líder que combate fuera de la ley (caps. 23-26).

David deja a sus padres al cuidado del rey de Moab *hasta que yo sepa que va a hacer Dios conmigo*. De hecho, los moabitas estaban en contra de Saúl, quien los había vencido anteriormente (cf. 14,47). Es bueno recordar que, según el libro de Rut 4,17-22, Rut, la moabita, era la abuela de David. Se puede presumir que Jesé y su esposa podían reclamar protección al rey de Moab en su territorio, al considerarse en peligro por las acechanzas de Saúl.

1 Sm 22,6-23. *La matanza de los sacerdotes de Nob.* La actitud de Ajimélec tuvo sus consecuencias. El edomita Doeg le cuenta a Saúl cómo este sacerdote había provisto a David de alimento y de la espada. Saúl vuelve a aparecer como el villano, pero David también se ve implicado en el asesinato de Ajimélec y toda su familia, menos uno de los hijos, que pudo escapar de la ira de Saúl ejecutada por el edomita Doeg.

Abiatar, el hijo de Ajimélec, se encuentra con David y se une a él. Otra vez aparecen las vidas de Saúl y David en paralelo: mientras que Saúl se queda sin sacerdotes, David sigue su camino acompañado del sacerdote Abiatar. Empieza el cumplimiento de la profecía de Elí (1 Sm 2,27-36): *me suscitaré un sacerdote fiel, que actúe según mi corazón y mis deseos; le edificaré una casa permanente y caminará siempre en presencia de mi ungido* (v. 35).

Este pasaje, enmarcado entre la historia de la ascensión al trono, muestra a David como quien salva el culto de Yahvé de su extinción formal. Hasta este momento, la conducta de David parece casi perfecta: cuida de la seguridad de sus padres; espera hacer lo que Dios quiera de él y obedece al profeta Gad, quien le sugiere partir hacia las tierras de Judá (22,5) y le ofrece ayuda a Abiatar; el sacerdote que alcanzó a huir. Su única falta consistió en haberle mentado a Ajimélec, diciéndole que cumplía una misión del rey y ocultándole que huía de Saúl. David no fue precavido al no advertir la presencia de Doeg, pero este descuido sirve para mitigar la culpabilidad de David en la masacre de los sacerdotes de Nob, que el autor traspassa a Saúl y Doeg. Además, el autor de la historia, sin duda de la tradición de partidarios de David, hace aparecer a David con un gran grupo de seguidores, con la asistencia de la religión oficial, y del mismo Yahvé.

Todos los episodios que narran la persecución de Saúl a David aparecen como el efecto del mal que había invadido a Saúl cuando el espíritu de Dios se alejó de él, una manera de expresar el desequilibrio mental de Saúl que lo conduce a la obsesión por terminar con la vida de David.

Sin embargo, la matanza de los sacerdotes de Nob hace reaccionar a David. Él se considera responsable de lo que ha pasado, aunque el hecho violento fue ordenado por Saúl. La realidad del mal se ha hecho presente en muchos momentos de la historia. Basta recordar las matanzas de los judíos en los campos de concentración, la bomba atómica de Hiroshima, las guerras de los países yugoeslavos, las guerrillas del Salvador, Colombia, Guatemala, las luchas raciales de África, la destrucción de las torres del World Trade Center, las guerras entre árabes y judíos. Ninguno de nosotros podríamos decir que nada hemos tenido que ver en ellas, porque, aun indirectamente, hemos impedido el establecimiento del Reino en nuestro mundo. Dios hizo al hombre libre, y esa libertad ha sido utilizada para bien o para mal. Dios no toma las decisiones por nosotros, y, por lo tanto, nos corresponde vencer el mal y colaborar para construir un mundo sin odios ni rencores, un mundo en el que el futuro no se fundamenta en la figura de los muchos Saúles que hay en el mundo.

El episodio siguiente en la huida de David acontece en Queilá (23,1-13). El comentario de McCarter a 1 Samuel dice que podría llamarse la importancia de un Sacerdote (p. 371). Realmente, la obstinación de Saúl en perseguir a David no tendría éxito mientras un sacerdote de Yahvé permaneciera al lado de David. El oráculo del Señor le había prometido conservarlo a salvo, y Saúl no podría hacer otra cosa que seguir tras él desesperadamente. Así, David libera a la ciudad de Queilá de los filisteos y huye de allí por el oráculo de Abiatar, quien portaba el *efod*. Se supone que David consultó el *Urim* y el *Tumim* antes de salir de Queilá (vv. 9-12).

Saúl consideró un error estratégico la llegada de David a Queilá, una ciudad «con puertas y cerrojos». Era el momento para apresar a David; pero Yahvé, que había puesto a los filisteos de la ciudad de Queilá en las manos de David, no puso a David en las manos de Saúl. La alianza de David con los sacerdotes de Yahvé había surtido efecto en favor de David.

Jonatán, que había desaparecido de la escena, va en busca de David en el desierto de Zif para darle ánimos y proclamar una vez más el destino de David como rey (23,15-18). Son las últimas palabras que pronuncia Jonatán en el libro de Samuel.

Mientras tanto, los zifitas le avisan a Saúl que David se encuentra en su territorio. Saúl sale en su búsqueda, y cuando logra cercar a David, abandona esta persecución porque le informan que se ha producido una nueva invasión de los filisteos. Este episodio, que parece ser una inserción posterior, se considera una narración etiológica que explica el nombre del lugar:

sela' hammalhēqôṭ = «la peña de la separación», «peña de las despedidas» (*hammalhēqôṭ* en el hebreo bíblico significa «división», «separación»). De cualquier manera, aparece la ironía del autor: los filisteos son ahora los salvadores de David.

1 Sm 24. *David tiene compasión de Saúl y le salva la vida.* Este episodio aparece de nuevo en el cap. 26 con muy pocas variaciones. Una lectura en paralelo de los dos capítulos permite que el lector se pregunte: ¿son dos versiones de un mismo hecho, o David tuvo la vida de Saúl en sus manos en dos oportunidades y prefirió respetarla por ser el ungido del Señor? Lo importante, sin duda, es el contexto en que se ubican y que permite su interpretación teológica.

La presencia de David en la cueva de Engadí no es advertida por Saúl, y aunque David habría podido matarlo, solo corta un pedazo de su manto y se retira, porque no podía alzar su mano contra el «ungido de Yahvé». De esta manera David aparece como el inocente y compasivo; ahora el mismo Saúl confirma a David como sucesor al trono.

Es evidente que el redactor final pretende evitar cualquier sospecha sobre la responsabilidad de David en la posterior muerte de Saúl, que aparecerá como la voluntad de Yahvé. Más aún, David no pretende defender su causa con violencia y disuade a sus hombres de atacar a Saúl. Cuando se encuentra con Saúl, lo llama mi Señor (v. 9.11), el rey ungido de Israel (v. 11), mi padre (v. 12), y le muestra el trozo del manto: lo tuvo en sus manos y no quiso disponer de su vida. Al escuchar las palabras de David, Saúl se conmueve, reconoce la bondad de David «mi hijo» (v. 17) y afirma que ciertamente él reinará sobre Israel. Saúl no le implora a David derechos políticos para sus hijos, sino que no acabe con su descendencia, lo que David le promete y ciertamente cumple al proteger a Meribaal (Mefibóset), el hijo de Jonatán (cf. 2 Sm 9).

Con pocas palabras se anuncia la muerte de Samuel (1 Sm 25,1), una muerte que llora todo el pueblo, y la sepultura en Ramá. En 28,3 se vuelve a mencionar la muerte de Samuel, pero la crítica considera que solo se trata de un recuerdo que introduce el episodio de la consulta a la pitonisa de Endor.

En un momento de lucidez, Saúl confiesa su pecado y reconoce las cualidades de David para ser rey. David debía estar seguro de su capacidad de perdonar antes de asumir las responsabilidades del reino. Perdonar no significa ignorar la realidad y las consecuencias de la violencia que había manifestado siempre Saúl, pero sí reconocer que la violencia no se soluciona con más violencia, una llamada que esta historia de David hace a quienes quieren conseguir el poder. Esta historia de David y los problemas que debe afrontar en su camino hacia el trono son semejantes a la historia de la política en el mundo de hoy. ¿Cabe esperar que algún día la actitud de David frente a

su enemigo antes de asumir la dirección del reino y después de estar en el poder sea un modelo que reemplace nuestras costumbres políticas actuales?

1 Sm 25,2-44. *David, Nabal y Abigail.* Entre las dos oportunidades que tuvo David para acabar con la vida de Saúl se inserta este episodio que narra la confrontación de David con Nabal, un hombre rico que tenía una gran hacienda en el Carmelo y una bella esposa llamada Abigail.

Esta historia puede interpretarse en varios niveles: en primer lugar, como la historia de las actividades de un grupo guerrillero que, lejos de su tierra, pretende conseguir la manera de sobrevivir en su lucha política, con una característica muy especial: no roba, pero quienes no lo apoyan gratuitamente son amenazados. En un segundo nivel, se podría ver cómo Yahvé está con David y va sacando de la historia a quienes se oponen a su futuro rey. En otro nivel, y es el de la interpretación que apoya la lectura feminista de la Biblia, Abigail se convierte en protagonista y con su hermosura, prudencia y sabiduría evita que David derrame la sangre de sus adversarios.

El autor presenta a Nabal como un hombre rudo, que no sabe recompensar los favores y paga el bien con males; despreciaba a David y le negó provisiones para su ejército, aunque tenía abundante comida. David decide atacarlo, pero su esposa Abigail, mujer bella y prudente, lo opuesto a su esposo, sale en busca de David con carneros preparados, harina y panes para él y su ejército, sin que Nabal se dé cuenta. Cuando se encuentra con David, con elocuentes palabras evita que él ataque a su esposo haciendo justicia por su propia mano, lo que mancharía su nombre, y le pide perdón en nombre de su esposo. Abigail se une a las personas que reconocen a David como futuro rey de Israel. La belleza y la sabiduría de Abigail impresionan a David. Abigail evita que David peque contra Yahvé, le enseña a controlarse y, por todo esto, se presenta con cualidades para ser esposa del rey.

Las palabras de Abigail recuerdan las solitudes de Saúl y Jonatán para que el futuro rey tenga compasión por su familia. Más aún, parecen tomadas del oráculo de Natán a David (cf. 2 Sm 7), lo que hace presumir que el encuentro de David y Abigail se introduce para mostrar una referencia temprana a la promesa de la dinastía davídica.

Nabal muere al enterarse por boca de su esposa del encuentro de ella con David. La muerte de Nabal cumple la voluntad de Yahvé, y David agradece al Señor que lo libró de haber pecado contra él, disponiendo de la vida de su enemigo. Unos días después, David le pide a Abigail que sea su esposa; Mikal, la primera esposa de David, había sido dada por su padre, Saúl, a otro hombre. También se men-

ciona aquí a otra esposa de David: Ajinoam. De esta manera, David se une a dos importantes familias de Judá.

Varias consideraciones surgen de la lectura de este episodio en la historia de David. En primer lugar, David, alistado en un grupo guerrillero, respeta la propiedad de Nabal. El ideal político no compromete sus principios, que le impedían apoderarse de los bienes de los demás. En otro momento, la actitud de Abigail. Se puede afirmar que Abigail es la mujer que busca la paz y la justicia, en oposición a la actitud de su esposo Nabal.

El protagonismo de Abigail en esta historia no es común en el AT, donde las mujeres aparecen en papeles secundarios. También es la excepción en los libros de Samuel. Parecería que si Dios hubiera puesto en su boca, en el momento preciso, las palabras que David necesitaba para reconocer que sus impulsos lo llevaban por el camino equivocado de la violencia.

La sociedad de hoy necesita de hombres y mujeres como Abigail, capaces de luchar por la paz y la justicia, evitando el odio y la venganza. Personas comprometidas con el bien, dispuestas a anunciar y denunciar todo lo que contradiga el plan de Dios en el mundo.

1 Sm 26,1-25. *David conserva la vida de Saúl por segunda vez.* Una segunda versión de la historia del cap. 24. David aparece aquí como un héroe que penetra en el campamento de Saúl y toma la lanza y el jarro de agua que estaban en su cabecera. David quiere probar su inocencia frente a los ataques de Saúl, tanto en el diálogo que sostiene en el campamento de Saúl, cerca de su cuerpo, como cuando habla con el mismo Saúl. Saúl bendice a David (v. 25), a quien llama en tres ocasiones «hijo mío» y admite su pecado. Fue este el último encuentro entre estos dos grandes rivales en la historia de la ascensión al trono de David. Mientras Saúl regresa a su casa, David se enrola al servicio de un príncipe filisteo y solo regresará después de la muerte de Saúl.

Esta versión, que, como se ha dicho, parece ser la misma del cap. 24, tiene en este contexto un papel diferente: aquí se pinta un David más calculador y con más control de sí mismo, y a un Saúl a ningún poder ni esperanza. David, frío y distante, espera la recompensa de Dios y no del rey y reta a Saúl a que justifique su conducta hacia él. Todo el episodio está narrado de tal manera que aparezca la recta actitud de David, que no espera recompensa.

1 Sm 27,1-28,2. *David al servicio de Akiš, rey de los filisteos.* A pesar de las afirmaciones de Saúl, David seguía temiendo por su vida y consideró que lo mejor sería refugiarse en el territorio de los filisteos. Por eso se puso al servicio del rey de Gat, Akiš. Aunque Saúl lo supo, ya no intentó perseguirlo de nuevo. Se detecta la marcada intención apologética del relato, que quiere justificar el hecho de que David esté al servicio de un ejército enemigo de Israel, por su intención de encontrar un

campo de operaciones que le permita perseguir otros enemigos de Israel como son los amalecitas y los guesuritas (v. 8). David nunca atacó a su pueblo, y, a pesar de su aparente ingenuidad, que le permitió ganarse la confianza del rey, logra convertirlo en su aliado y le sirve de apoyo a su propia causa.

El narrador de la muerte de Saúl y sus hijos es muy cuidadoso en crear un marco de referencia que evite comprometer, aun indirectamente, a David en este hecho. Por lo tanto, mientras Saúl es rechazado por Yahvé, David se encuentra al servicio de los filisteos peleando contra los amalecitas. Hay una recopilación de varios hechos con una marcada intención de defender a David. Este episodio forma un todo con 29,1-30,31, interrumpido por la consulta de Saúl a la pitonisa de Endor.

De esta manera termina una serie de episodios que se dan durante la huida de David ante la persecución que obsesivamente ha efectuado Saúl contra él con el fin de darle muerte. La historia de David continúa, mientras que la vida de Saúl se acerca a su fin.

David debió sortear en su vida unas experiencias duras. El texto no duda en presentarlo como un hombre débil, con actuaciones censurables como si Dios se hubiera ocultado en su vida. David busca sobrevivir, como si ese fin le permitiera utilizar cualquier medio para conseguirlo. Una cosa puede servirnos de consuelo: Dios nos acepta con nuestras debilidades, y sus planes, en definitiva, no están supeditados a las actuaciones de los hombres.

1 Sm 28,3-31,13. *El fracaso de Saúl.* También aquí se agrupan varios episodios que preparan la muerte de Saúl.

En un primer momento, Saúl aparece aterrizado frente a la proximidad de la batalla contra los filisteos, ya que, como el mismo Saúl lo reconoce (v. 15), el Señor lo había rechazado y no respondía a sus requerimientos; el autor juega de nuevo con el nombre de Saúl y usa la expresión *wayyish 'al sha'ûl*, para mostrar irónicamente que alguien que pregunta no recibe la respuesta de Dios.

Al silencio de Dios se suma que el *efod* ya no estaba en el santuario, porque el sacerdote Abiatar lo había sacado de allí; tampoco contaba con un profeta, porque Samuel había muerto; por lo tanto, resuelve consultar a una pitonisa que evocara el espíritu de Samuel, a pesar de las prohibiciones expresas que había en Israel de consultar a los nigromantes; Saúl le hace más caso a ella que a las palabras de Yahvé. La pitonisa de Endor invoca el espíritu de Samuel, quien le repite la condenación que le había hecho anteriormente (cf. cap. 15), y además le anuncia que él y sus dos hijos morirán en la mañana, e Israel caerá en manos de los filisteos (v. 19). La pitonisa ve a Samuel pero no escucha sus palabras; Saúl escucha las palabras pero no ve a Samuel. Por eso algunos

críticos afirman que este episodio es una dramatización simbólica del inconsciente de Saúl.

De esta manera el narrador muestra cómo la muerte de Saúl en la guerra es la voluntad de Yahvé, porque de él se había alejado el espíritu de Dios y no obraba de acuerdo con su voluntad.

Los espiritistas quieren basar la práctica de evocación de los espíritus en este texto. Pero esta escena, al no aportar a Saúl ningún dato nuevo de parte de Samuel, muestra la inutilidad de la comunicación con los muertos.

El fin de la vida de Saúl es el colofón de sus actuaciones. Busca adivinar el futuro cuando se encuentra arraigado en el pasado, sin una apertura al futuro, como si la tradición tuviera la última palabra. Del pasado debemos aprender, pero no para hacerlo revivir cuando las circunstancias ya han pasado.

Inmediatamente continúa la historia de los filisteos y el ejército del rey Akiś (1 Sm 29,1-11). El rey estaba completamente persuadido de la lealtad de David y pensaba que quería combatir contra el ejército del rey Saúl. Sin embargo, los jefes de los filisteos no eran de la misma opinión y David no debía participar en esta campaña. David nada podía hacer para conseguir una victoria frente a la profecía de Samuel. De nuevo la providencia de Dios está con David, quien no combatirá contra su propio pueblo. Regresa entonces a la ciudad, mientras que los filisteos siguen al encuentro del ejército de Saúl.

Cuando David y sus hombres llegan a Siquelag, se enteran de la incursión de los amalecitas contra este territorio y el de Négueb, tomando consigo a las mujeres y los niños. David organiza su ejército para perseguirlos. Su campaña fue victoriosa: recupera el botín de guerra, otra manifestación de que el espíritu de Yahvé estaba con él.

En esta perícopa están las bases históricas del vínculo que se da entre David y el pueblo de Négueb y la región de Hebrón. Estos materiales preparan la proclamación de David como rey de Judá en Hebrón (cf. 2 Sm 1,1-4).

1 Sm 31,1-13. *Muerte y entierro de Saúl.* La vida de Saúl termina en el monte Gelboé. En esa batalla Saúl ya no actúa como el hombre desequilibrado que persigue obsesivamente a David, sino cumpliendo el deber de defender a su pueblo como rey que era. El lector siente compasión por él y sus hijos, cuando los filisteos asesinan a Jonatán, Abinadab y Malki Súa, y Saúl, desesperado, prefiere morir por su cuenta antes de ser traspasado por una lanza enemiga.

Los habitantes de Yabés de Galaad recuperaron los cuerpos de Saúl y de sus hijos, los quemaron y depositaron sus restos en una tumba bajo el tamarisco, el árbol en donde el mismo Saúl planeó en alguna ocasión la muerte de David (cf. 1 Sm 22,6).

El reinado de Saúl llegó a su fin. Un nuevo rey debía ser reconocido por el pueblo. Después de unos días de luto, habrá que pensar en el nuevo rey de Israel. A él le corresponderá la tarea de liberar al pueblo del yugo de los filisteos, como lo narran los episodios que vienen a continuación, en el segundo libro de Samuel.

Saúl no fue el rey que Israel necesitaba. No es el momento para juzgar moralmente el suicidio de Saúl, un hombre que ante todo se había comprometido con su papel de rey y que quería salvar el honor de su reino. Solo el silencio puede respetar la lucha interior de Saúl. La última palabra la tiene siempre Dios.

COMENTARIO 2 SAMUEL

El primero libro de Samuel termina con la muerte y sepultura de Saúl y Jonatán en el campo de batalla; el segundo libro comienza con la noticia que recibe David de la derrota de Israel y de la muerte de Saúl y Jonatán. Es evidente que no hay solución de continuidad entre estos libros, ya que su división en dos, como se dijo antes, es meramente artificial y se llevó a cabo solamente cuando el libro fue traducido al griego.

David frente a la muerte de Saúl (2 Sm 1,1-27)

2 Sm 1,1-16. 2 Sm comienza con un segundo informe sobre la muerte de Saúl. Ya 1 Sm 31 había narrado este suceso, pero David aún no tenía noticia de él. El mensajero es un amalecita que por casualidad se encontraba en el campo de batalla. Él trajo las palabras de Saúl, que, herido de muerte, le pedía que lo rematará para no caer en manos de sus enemigos. Después de haberlo matado, el amalecita tomó la corona y el brazalete y se los llevó a David. Esta narración es distinta de la que encontramos en 1 Sm 31, donde Saúl se quita la vida. ¿No es una fatalidad que sea precisamente un amalecita el que encontrara a Saúl cuando perdía la vida y el reino? ¿Era aquel un oportunista que, habiendo encontrado a Saúl por casualidad, forjó esa historia para congraciarse con David? No lo sabemos; interesa la reacción de David, que se basa en el informe del joven. Hay un elemento nuevo en esta narración: el dolor espontáneo de David por la muerte de Saúl y Jonatán. El dolor de David y la ejecución del mensajero constituyen la parte más importante de este episodio. David queda limpio de complicidad en la muerte de Saúl.

El amalecita pensó congraciarse con David y obtener una recompensa, porque no conocía bien a David. La reacción de David es sincera, no parece haber fingido. En dos ocasiones él tuvo en sus manos la vida de Saúl y lo perdo-

nó por ser el ungido del Señor (1 Sm 24 y 26). En su relación con Saúl, David había dejado todo juicio en manos del Señor. Su conducta muestra respeto por la dignidad y el oficio del rey, aunque el que los detentaba se había hecho indigno. Él confía en que Yahvé lleva adelante el plan sobre su vida y él no tiene que tomar ese asunto en sus manos.

2 Sm 1,17-27. *Elegía de David por Saúl y Jonatán.* Con ocasión de la muerte de Saúl y Jonatán, David entonó una elegía y mandó que se la enseñaran a los hijos de Judá para que los nombres de Saúl y Jonatán no fueran olvidados. Esta es una de las más largas y conmovedoras elegías que encontramos en el AT y lleva por título *Canto del Arco*, tomado del elogio que se hace en el v. 22 del arco de Jonatán. Este canto formaba parte de la colección de cánticos de guerra que se cita en Jos 10,13. El lenguaje es poético y lleno de imágenes. Una traducción no expresa todo el sentimiento del poema original. Hay un refrán: *¡Cómo han caído los héroes!*, que se repite tres veces en la elegía (vv. 19.25 y 27). El del 25 parece dividir el poema en dos partes; la primera, centrada en Saúl y Jonatán y la lamentación por su muerte, y la segunda, que mira al dolor de David por la pérdida de Jonatán. David habla de la gloria de Israel, pues los reyes eran generalmente descritos como modelos de perfección humana y las imágenes de animales servían para señalar sus cualidades predominantes.

Enseguida, David expresa el deseo de que la noticia de la muerte de los héroes no llegue a tierras filisteas. Para él era particularmente amargo el que los enemigos de Israel se alegraran por la pérdida sufrida. Por eso los llama despectivamente *incircuncisos*. Lo mismo había dicho de Goliath (1 Sm 17,26).

Al maldecir a los montes de Gelboé, donde murió Saúl, David quiere que esas laderas queden desiertas como recuerdo de la derrota de Israel.

Los últimos versos se dirigen a Saúl y Jonatán y son los más hermosos de la lamentación. David deja de lado las diferencias que pudieron existir entre ellos, para centrarse en la unión que siempre mantuvieron y que ni la muerte rompió. Aunque Jonatán no compartió la animadversión de su padre hacia David, no se apartó de él para irse con su amigo. Alguien menos magnánimo que David habría enfatizado los desacuerdos.

La estrofa que David dedica a Jonatán es muy conmovedora. A ellos los unió una amistad muy profunda; las palabras aparecen en el poema: *un amor más delicioso que el amor de las mujeres* han llevado a algunos a pensar en una relación homosexual. Pero no parece que esta conclusión sea pertinente. Por una parte, el texto habla de las numerosas mujeres que aparecen en la historia de David, y, por otra parte, hay que tener en cuenta que en esos

tiempos las relaciones entre los esposos no siempre estaban fundadas en el amor, sino en los contratos y alianzas, y a la mujer se la miraba desde el punto de vista de los hijos y a veces del placer. En esas circunstancias el amor de una mujer no siempre llegaba a una gran profundidad y compromiso. Por lo tanto, una amistad podía tener mayor intensidad, sin que implicara lo sexual. Además, había un aspecto no solo personal sino también político en esa amistad. Nosotros tenemos la tendencia a darle a la palabra amor una connotación sexual y eso nos hace difícil entender la declaración de amor de David hacia Jonatán.

Conviene hacer una referencia a un elemento que no se debe pasar por alto en la actitud de David y nos debe servir de modelo en circunstancias parecidas. En ese momento, en lugar de alegrarse por que ese desgraciado acontecimiento lo favorecía en su camino hacia el trono, David se fija más bien en lo que significó la pérdida de Saúl y Jonatán para el pueblo de Israel. A pesar de sus fracasos, la acción de Saúl fue benéfica para Israel porque él logró congregarse a todo el pueblo alrededor de su persona, despertó en sus compatriotas el sentido de pertenencia a una comunidad, supo entusiasmar a las personas que estaban a punto de perder la esperanza. Sin la persona de Saúl, David no habría podido realizar su empresa. Saúl le abrió el camino y eso lo reconoce lealmente David en su elegía.

David reina primero en Judá y luego en todo Israel (2,1-5,3)

2 Sm 2,1-7. *David es proclamado rey en Hebrón.* Con la muerte de Saúl no quedó un gobierno que funcionara en Israel. En ese vacío de poder se movían dos soldados de alto rango: Abner, sobrino de Saúl y comandante del ejército, y David, yerno del rey, un valiente guerrero que tenía su propio ejército. En los países que no han alcanzado todavía una organización estable, la muerte de un líder crea un clima de incertidumbre. Este era el caso de Israel después de la muerte de Saúl y Jonatán.

David está todavía en Siquelag, pero no vacila en actuar y buscar el poder. Pero lo hace en una forma especial. El autor presenta a un David que no obra por propia iniciativa, sino que consulta al Señor antes de ejecutar cualquier movimiento. La actitud de David contrasta con la de Abner al entronizar a Isboset como rey del Norte, en Mahanaim. David se apoya en Dios, no el en poder humano. Así su subida al poder aparece como fruto de la acción de Dios y no de su ambición calculadora.

El reino de David en Hebrón parece haber sido un período importante en el desarrollo de las alianzas e instituciones que hicieron posible la unificación de Judá e Israel bajo un so-

lo gobernante. Habiendo preparado el camino con los regalos que había enviado a las ciudades de Judá, David se estableció en Hebrón. Esta ciudad estaba muy conectada con los antepasados de Israel y era la capital de la región dominada por el clan de los calebitas, con los cuales David se relacionó por medio de matrimonios. Tanto Abigail como Ajinoam, esposas de David, tenían vínculos con ese territorio. Igualmente entabló relaciones diplomáticas con el norte, enviando un mensaje a los habitantes de Yabés de Galaad, quienes rescataron los cuerpos de Saúl y Jonatán y les dieron honrosa sepultura (1 Sm 31,11-13), como demostración de gratitud por la ayuda que habían recibido de Saúl, cuando fueron sitiados por Najash, rey de los amonitas (1 Sm 11). David los bendice en nombre del Señor por la fidelidad que mostraron hacia Saúl. Aparentemente, él no tiene la intención de apoderarse del trono de Israel, pero tiene conciencia de la legitimidad de su aspiración y les anuncia que los hombres de Judá lo han ungido rey.

2 Sm 2,8-11. *Abner proclama rey a Isbaal.* David no llegó de inmediato a ser rey de todo Israel por varias razones. En primer lugar Abner que era primo de Saúl y general del ejército de Israel, después de la muerte de Saúl detentaba el verdadero poder en Israel, pero sus pretensiones al trono no eran claras y tuvo que contentarse con instalar en el trono, como una figura decorativa, al único hijo de Saúl que aun vivía. Isbaal (llamado también Isboset para evitar mencionar al dios Baal), era un rey débil en un reino débil. Solo lo sostenía Abner quien trabajaba para su propio interés. Isbaal era demasiado joven cuando las guerras de Saúl, por eso no se lo encuentra entre los combatientes.

Mahanaim era una importante ciudad en Transjordania, situada lejos del influjo filisteo. El tiempo que reinó Isbaal y la edad en que comenzó su reinado plantean algunos problemas. Según el texto, y contrariamente a lo dicho antes, Isbaal tenía cuarenta años cuando inició su reinado y debería por tanto ser mayor que Jonatán; en cambio, David que era más o menos contemporáneo de Jonatán, contaba apenas con treinta.

2 Sm 2,12-32. *Guerra entre Judá e Israel.* Quizá lo que provocó esta guerra fue la iniciativa de David de tratar con gran apertura a los habitantes de Jabés de Galaad, un gesto que Isbaal miró como un desafío a su autoridad. Las fuerzas de Israel encuentran a las huestes de Judá en la piscina de Gabaón. En lugar de una batalla entre los dos ejércitos, Abner propone un combate entre doce de sus hombres y doce de los de Joab. Un episodio que nos recuerda la lucha entre David y Goliath (1 Sm 17,32-54) o los combates entre los tres Horacios y los tres Curiáceos de la antigua Roma. La victoria diría de parte de quién estaba Dios. Como todos pecieron en la lucha, el resultado fue una bata-

lla general, en la que perdieron los israelitas. Los tres hijos de Sarvia, hermana de David, que estaban presentes en la batalla: Joab, Abisay y Asahel, eran valientes guerreros, pero también irascibles y pendenciosos. En el calor de la batalla Asahel, que era ligero como un gamo, salió en persecución de Abner, un combatiente experimentado. Dos veces trató de persuadir a Asahel para que cesará su persecución, pero en vano. La muerte de Asahel, provocada por su terquedad, creó una profunda enemistad entre Joab y Abisay por una parte y Abner por la otra. Esta enemistad traería como consecuencia el asesinato de Abner y la confusión en el reino del Norte. Finalmente, al caer el día, Abner propone a Joab que cesen las hostilidades, para que la espada no siga devorando a los hermanos. Este texto describe la muerte de Asahel con más detalle, porque quiere mostrarnos desde ahora que David no tiene ninguna responsabilidad en la muerte de Abner, provocada solamente por el deseo de venganza de Joab.

En el establecimiento del reino de Dios la guerra es una realidad. Desde Caín y Abel las luchas fratricidas han ensangrentado a la humanidad, la violencia no se aparta de los países pero era necesario hacer un cese el fuego, para que la guerra no continuara indefinidamente.

David, en su tiempo, debe establecer su reino, primera realización del reino de Dios; pero debe tener en cuenta la cruel situación de guerras y combates. Por eso debe tratar con Abner y con Joab, la guerra civil y las luchas con los filisteos. Solo cuando llegue la paz podrá asentar firmemente su reino. La situación del mundo de hoy es parecida a la de David. Guerras entre países, guerras civiles, atrocidades y masacres entre la población civil. La historia de David nos recuerda que el reino de Dios está entre nosotros y que lo necesitamos, porque la crueldad hace estragos en el mundo y sin Cristo no se puede romper esta cultura de violencia y establecer la paz.

2 Sm 3,1-5. *Lista de los hijos de David.* Esta lista interrumpe el curso de la narración y quizá el autor la ha introducido para mostrar cómo la casa de David iba en aumento, mientras que la de Isbaal decrecía. No es una lista completa; en 2 Sm 5,13-16 se mencionan otros hijos. En 1 Cr 3,1-9 se presenta una lista unida. David, como era costumbre en su tiempo, utilizaba los matrimonios para sellar alianzas que consolidaran su poder.

2 Sm 3,6-11. *Ruptura entre Abner e Isbaal.* El centro de este drama es Abner. Primero se narra su rompimiento con Isbaal, luego las negociaciones que lleva a cabo con David y finalmente su muerte a manos de Joab y la lamentación de David.

Rispá, más que una simple esclava, era una concubina que había adquirido cierta importancia por haber dado dos hijos a Saúl. Cuando moría un rey, las mujeres de su harem pasaban a ser propiedad del nuevo monarca. Por lo tanto, tener relaciones con una de ellas, sin

ser el heredero, era mirado como una aspiración al trono. Salomón, a su tiempo utilizará el hecho de que Adonías pretende tomar como esposa a la Sunamita, para quitarlo de en medio. Isbaal consideró las relaciones sexuales de Abner con Rispá como una amenaza contra su trono y un desafío a su autoridad. La respuesta dura de Abner acusa a Isbaal de haberlo insultado como si fuera una *cabeza de perro*. Este era un animal despreciado entre los semitas y aún entre los árabes hoy día, para insultar a alguien, lo llaman *perro*. Abner si siente públicamente degradado; esto contrasta con la fidelidad que él ha mostrado a la casa de Saúl y con el hecho de que no ha entregado a Isbaal en manos de David. Para él, el asunto de Rispá es menos importante que los servicios que ha prestado.

En la confrontación con Isbaal, Abner alude a las promesas que Dios ha hecho a David y pone ahora su poder al servicio de esa promesa. Isbaal es un rey que ha perdido toda autoridad y es incapaz de detener a Abner.

2 Sm 3,12-21. *Abner negocia con David.* David acepta entrar en alianza con Abner, pero pone una condición: que se le devuelva a su esposa Mical, hija de Saúl. Esta exigencia quizá no tenga nada que ver con el amor; posiblemente es una manera de afirmar que él es el verdadero sucesor de Saúl. La disponibilidad de los ancianos de Israel hacia David es de antigua data, desde el tiempo en que David comandaba los ejércitos de Israel. No hay razón para separar las conversaciones con la tribu de Benjamín de las de los ancianos de Israel, sino que aquella era la tribu de Saúl y su cooperación era indispensable para el buen éxito del plan de Abner. David y Abner llegan a un acuerdo, pero no se dice si David prometió algo. Dada la ambición de Abner seguramente le ofreció un alto puesto en la administración de su reino.

2 Sm 3,22-39. *Asesinato de Abner.* Cuando Abner abandona Hebrón después del tratado final, el texto dice que lo hizo en paz. Esta expresión se repetirá tres veces (21b, 22b y 23). Al autor le interesa dejar en claro que Abner, ya a punto de morir, había partido de la presencia de David en buenos términos.

Joab estaba ausente durante el encuentro de David con Abner; quizá esa circunstancia la aprovechó David, para evitar problemas mientras hablaba con Abner. La respuesta de Joab al enterarse de que David había dejado partir a Abner en paz, fue dura. Según Joab las intenciones de Abner no eran honestas. No sabemos qué respondió David, pero es evidente que no hizo nada que llevara a Abner a la muerte. Toda la iniciativa y ejecución están en manos de Joab, ya que él no quería la alianza de David con Abner. Por una parte, está el odio y la venganza contra Abner provocados por la muerte de Asahel, hermano de Joab en la ba-

talla (2,12-32). No se trata, con todo, de una venganza de sangre puesto que Asahel había muerto en guerra; por lo tanto Abner no merecía esa muerte. Además, Joab tenía sus reservas frente a la posición de Abner en el reino de David y lo miraba como a un rival peligroso. David no tuvo nada que ver en el asesinato de Abner. Su rechazo del crimen, la maldición que pronunció contra Joab, la lamentación que entonó y el haber acompañado el féretro, son pruebas de ello. Para David era más útil Abner vivo que muerto. Quizá en el momento de escribirse esta historia había algunas sospechas sobre la conducta de David y el autor quería disipar toda duda.

La acción de Joab es a todas luces reproachable; él ha mezclado aquí intereses personales con motivos nacionales, poniendo en peligro el proceso de unificación del reino.

2 Sm 4. *La muerte de Isbaal.* Desaparecido Abner, quedaba todavía un obstáculo para que David obtuviera el reino del Norte: Isbaal. Aunque Abner era el poder detrás del trono, Isbaal era todavía rey, y los del norte tenían aún la opción de sostenerlo. Por eso David habría cometido un grave error político si hubiera atacado al reino del Norte. Una vez más, el narrador muestra que David no quiere obrar en favor de sus intereses a expensas del reino de la casa de Saúl, hacia la cual todavía sentía respeto.

La muerte de Isbaal, es el último episodio en una secuencia de violencia y muerte, culpabilidad e inocencia, de traición y oportunismo en la historia de la ascensión de David. Los dos asesinos son las personas más repugnantes de todo el AT; ellos obraron pensando que se iban a congraciarse con David.

La mención de Mefisobet (en otras partes llamado también Meribaal para evitar, una vez más el nombre de Baal), interrumpe el flujo de la narración. Posiblemente el autor trata de insinuar que después de la muerte de Isbaal no quedaría ningún aspirante al trono. El hecho de ser cojo de los dos pies inhabilitaba a Meribaal, pues según la ideología real semita, el rey debía ser un dechado de perfección física y espiritual. También cabe la posibilidad de que se quiera mostrar el contraste entre la acción de los asesinos y la actitud de David, más tarde, con Meribaal a quien con cariño acoge en su casa.

La conducta de David en la muerte de Isbaal coincide con la que observó cuando la muerte de Saúl a manos del amalecita. En ambas historias alguien mata a un rey y lleva a la noticia a David con la esperanza de obtener de él una recompensa; pero, en vez de recibir un premio, pagan con su muerte la culpa en que han incurrido. Como en las demás muertes al autor le interesa mostrar la inocencia de David. Cuando se le comunica la muerte de Isbaal, hace ejecutar a los mensajeros. Esto era importante una vez más, puesto que no falta-

ron personas que atribuían a David la iniciativa de esos asesinatos con el fin de asegurarse el reino (v. gr. Semei 16,7-8); pero el texto, como lo tenemos, no proporciona un soporte adecuado a esta sospecha.

David debe tener en cuenta la violencia que lo rodea; su inocencia no lo hace inmune a ella, pues el reino de Dios debe establecerse en medio de un mundo sometido al pecado; pero esto no significa que la injusticia sea inevitable en una comunidad compuesta por hombres. David acepta el reino fundado en el poder de Dios, pero rechaza recibirlo de aquellos que se lo ofrecen en términos de violencia.

En el mundo de hoy es necesario tener en cuenta que la misión de los poderes civiles y eclesiásticos es buscar la manera de que el bien triunfe sobre el mal, porque la brutalidad, la manipulación no deben tener la última palabra. El ascenso al poder tiene que evitar compromisos que comprometan la libertad de acción y el ejercicio de la justicia.

2 Sm 5,1-5. *David llega a ser rey de Israel.* Los dos primeros versículos son una anticipación del oráculo de Natán en el cap. 7. La historia de David llega a su punto culminante. El que comenzó como pastor de los rebaños de su padre, ahora es constituido pastor de todo el pueblo de Israel. El octavo de los hijos de Jesé llega al reino. El pueblo reconoce que las promesas hechas por Yahvé a David se han cumplido. Pero más que la ascensión al trono de David, al narrador le interesa mostrar que David no hizo nada incorrecto; si llega al reino no es por ambición e intriga, sino porque otros lo han escogido: los hombres de Judá y de Israel.

Los representantes de las tribus del Norte tenían tres razones para elegir a David como rey. David y ellos pertenecían a la misma familia, ya que en sentido amplio todos eran descendientes de Jacob. En segundo lugar, David había sido un prominente jefe en Israel. Efectivamente, ya en vida de Saúl, David era el que comandaba los ejércitos del reino. En tercer lugar, ellos estaban convencidos de que David había sido elegido por Dios. Tenían más cosas en común de lo que pensaban, podían entonces vivir en paz y no en guerra como hasta entonces. Un ejemplo que vale también para nosotros, que en lugar de buscar la unidad, tendemos a acentuar lo que nos diferencia y divide.

La alianza que celebran indica que mutuamente se comprometían a guardar ciertas obligaciones. Pero lo más importante de este pacto es que se celebra delante del Señor.

La cronología del reino de David sigue el esquema que el autor Deuteronomista utiliza para hablar de los demás reyes de Judá e Israel. El dato de cuarenta años no hay que tomarlo literalmente: es un número redondo como los que aparecen a menudo en el AT.

2 Sm 5,6-10. *David conquista Jerusalén y establece allí el reino.* Una vez unificado el reino, David muestra sus dotes de gobernante escogiendo una capital. La ciudad elegida es Jerusalén, un acierto por parte de David, ya que Jerusalén estaba situada más o menos en el centro de Palestina; su existencia se remonta a mil años antes; estaba habitada por los jebuseos; era un territorio neutral, pues no pertenecía a ninguna de las tribus, con lo que se evitaban las envidias que habrían surgido, si la ciudad elegida hubiera pertenecido a alguna de ellas. La importancia de este acto es muy grande; es una de las bases para la teología de Jerusalén, unida desde entonces con David. Estos dos elementos, Jerusalén y David, recibirán un gran desarrollo dentro del AT.

El texto no es muy claro en cuanto a la manera como fue conquistada Jerusalén. Sus habitantes pensaban que era inexpugnable, situada como estaba en lo alto de una colina de escarpadas laderas. Hasta los cojos y los ciegos, decían, bastaban para defenderla. Hay varias interpretaciones sobre la estrategia que empleó David. Unos hablan del canal (*sinnor* en hebreo) que comunicaba la fuente que abastecía de agua a la ciudad. Lo soldados de David lo habían descubierto y por él entraron a la fortaleza. Otros le dan a *sinnor* el sentido de garganta y hablan de una orden de David de herir a los enemigos en la garganta de modo que la herida fuera mortal. No faltan quienes afirmen que los ciegos y los cojos se refieren a algún rito mágico en el cual se utilizaban los discapacitados y que debía impedir el acceso de los tropas de David. Lo cierto del caso es que David tomó con sus tropas la ciudad que pasó a ser posesión suya y a la que se le dio el nombre de *ciudad de David*.

El v. 10 es la conclusión de la historia de la Ascensión de David. Una historia que comenzó en Belén cuando David, joven pastor, apacentaba los rebaños de su padre y que termina con la conquista de Jerusalén, pasando por Gabaón, el desierto de Judá, Siquelac y Hebrón. El autor ha demostrado cómo en todo este recorrido, a veces tortuoso, David queda exonerado de toda sospecha de haber actuado incorrectamente en relación con las muertes ocurridas en su entorno. Si la Jerusalén de David comienza con la exclusión de los cojos y los ciegos, al final será una ciudad abierta a todas las esperanzas y posibilidades humanas. Esta es la morada de Dios con los hombres; él habitará con ellos y ellos serán su pueblo; Dios en persona estará con ellos, y será su Dios. Enjugará las lágrimas de sus ojos, ya no habrá muerte ni luto, ni llanto ni dolor, pues lo anterior ha pasado (Ap 21,3-4).

Esta narración nos debe llamar la atención sobre nuestros lugares sagrados que deben conver-

tirse en centros donde se guarden las tradiciones religiosas de nuestros pueblos y donde se nos recuerde que Dios está en medio de nosotros, acompañándonos en nuestro caminar, en ocasiones difícil y penoso.

David consolida el Reino (2 Sm 5,11-8,18)

2 Sm 5,11-16. *David organiza su reino económica y políticamente.* El rey Hiram de Tiro que aparece aquí y con quien David establece relaciones diplomáticas y comerciales, se vuelve a encontrar en tiempo de Salomón, cuando este emprende la construcción del templo. Algunos autores dicen que el regalo de las maderas para la construcción de la casa de David llegó cuando este tenía 25 años de reinado. Otros dicen que quizá se trata del padre del rey que ayudó a Salomón en la edificación del templo, pues si fuera el mismo tendría mucha edad, lo cual no parece posible. Un reino como el de David necesitaba recursos para su funcionamiento y los fenicios estaban en capacidad de suministrárselos. La madera de cedro es símbolo de riqueza, pero puede llevar a la tentación de autosuficiencia y alejamiento de la alianza.

La lista de los hijos de David (v. 13-16) menciona a los que nacieron en Jerusalén y completa la lista de los nacidos en Hebrón. El aumento de hijos es una muestra de cómo iba creciendo el poder de David, siempre dispuesto a tener buenas relaciones con las familias más importantes de las tribus de Israel, para lo cual tenía que contraer nuevos matrimonios. Tales matrimonios aparecerán más tarde como causa de divisiones y rivalidades entre los hijos de David nacidos de distintas mujeres. Ejemplos paradigmáticos de estos enfrentamientos son el asesinato de Amnón por su medio hermano Absalón (2 Sm 13,23-38) y la subida al trono de Salomón, seguida de la condena a muerte de Adonías, el otro pretendiente al trono (1 Re 1,1-53; 2,13-25).

2 Sm 5,17-25. *David derrota a los filisteos.* En un principio los filisteos no se preocuparon por atacar a David; más bien lo favorecieron, porque pensaban que si era rival del reino del norte, convenía fomentar la oposición de los dos reinos. Para ellos, David era todavía vasallo del rey de Gat (1 Sm 27). Pero cuando David unificó los dos reinos, se sintieron amenazados y quisieron oponerse a la expansión de sus dominios. Las dos batallas narradas aquí, tal vez ocurrieron en épocas distintas; si el autor las une es para establecer una correspondencia con las dos batallas en que fue derrotado Saúl. La primera confrontación pudo haber tenido lugar antes de la conquista de Jerusalén por David, y en este caso la fortaleza mencionada no sería Sión, sino el refugio de Adullam del que habla 1 Sm 22,1-4. Antes de emprender

el combate David consulta a Yahvé, quien le da una respuesta favorable. El resultado de la batalla fue tan contundente, que los filisteos abandonaron sus ídolos: otra correspondencia con lo que sucedió cuando los filisteos tomaron el Arca. Después de la batalla David llamó el lugar *Baal Perasim* (lit. «Señor de las brechas») porque el Señor abrió una brecha entre David y los filisteos.

Sin atemorizarse por la primera derrota, los filisteos renuevan el ataque. Una vez más David consulta al Señor, que le responde indicándole una estrategia: David debe rodear el ejército filisteo por detrás y esperar el sonido de pasos en los árboles de las balsameras. Se trata del viento o de alguna otra manifestación especial de la naturaleza, que muestra que el Señor está con Israel en su ataque contra los enemigos.

Esta victoria hizo posible el traslado del Arca a Jerusalén, que estaba en territorio filisteo, ahora liberado.

2 Sm 6,1-23. Traslado del Arca a Jerusalén. En los pueblos vecinos de Israel hay narraciones que siguen el mismo esquema que se encuentra en este episodio. Cuando los reyes llevaban sus dioses a una nueva ciudad real, había una procesión hacia la nueva morada del dios, con cantos, sacrificios y un banquete en el que participaba todo el pueblo. Esto fue lo que hizo David; por lo tanto, podemos suponer que hay un género literario común en ese ambiente, relativo al traslado de los dioses a su nueva residencia.

Después de la derrota de los filisteos y la destrucción de sus ídolos, David debía temer que sus enemigos intentasen apoderarse del Arca, tanto más cuanto que ella estaba cerca de su territorio. Una toma del Arca por parte de los filisteos hubiera sido muy grave por la importancia religiosa que ella tenía para Israel. El Arca era el objeto más asociado con el Dios de Israel, ya que sobre ella se invocaba el nombre de *Yahvé Sebaot*, que se sienta sobre los querubines. En ella estaban las tablas de la ley, la vara florecida de Aarón y maná del desierto; era el trono de Yahvé, y el lugar donde él se manifestaba. Para trasladar el Arca, David reúne lo mejor de su ejército. El número de treinta mil hombres no hay que tomarlo al pie de la letra. Las cifras de la Biblia no siempre son reales. Quizá, teniendo en cuenta la manera de contar, se trataría solamente de 150 a 420 hombres.

Desde los tiempos de Samuel, el Arca estaba en una residencia privada, en una pequeña ciudad llamada Baalá de Judá. El hecho de colocar el Arca sobre *un carro nuevo* indica el respeto que se tenía por ella. El carro no debía estar contaminado por un uso profano anterior. Pero esto no impidió que se violasen algunas reglas relativas al transporte de Arca (cf. Nm 4,15; 7,9), cuya transgresión motivó la

muerte de Uzzá, a quien, por no ser sacerdote aronita, le estaba prohibido tocar el Arca. David se llena de miedo y suspende el traslado depositándola en la casa de Obededom de Gat. Una tradición posterior, para justificar la permanencia del Arca en casa de un extranjero, atribuyó a Obededom de Gat una genealogía levítica. Quizá la de Obededom era la casa más cercana a la tragedia y por ser este de ascendencia levítica, David esperaba que no se presentaran ulteriores catástrofes. El plan fue efectivo; Yahvé bendijo a Obededón y a su casa.

Después de una interrupción de tres meses, al saber que la casa de Obededom había sido bendecida por el Señor, David reanudó la procesión. El efod con que David iba vestido era una tela de lino, apropiada para un niño, no para un rey, pues David «iba escasamente vestido». En los episodios que narran la entronización del Arca en la capital se percibe la preocupación por presentar al nuevo rey, no solo con los rasgos de un hábil conquistador o de un político prudente, sino, sobre todo, como un hombre profundamente religioso.

Mikal, hija de Saúl, no participó en la ceremonia del traslado del Arca. Quizá tenía una actitud de reserva frente al Señor; ella estuvo ligada con el uso de los terafim (1 Sm 15,23) o quizá su amor por David había disminuido debido a la larga separación y a su matrimonio con Paltiel, de quien tuvo que separarse para volver con David. Durante la procesión con el Arca, David se había dejado llevar del entusiasmo danzando y saltando delante de ella. Esa actitud no fue apreciada por Mikal. En su modo de obrar, ella aparece más como la hija de Saúl y no como la esposa de David.

Después que el grupo deposita el Arca en el lugar apropiado, David, siguiendo el precedente de Melquisedec, oficia como sacerdote, no solo ofreciendo un sacrificio sino pronunciando una bendición y repartiendo alimentos sobre los que habían recibido la bendición (cf. Gn 14,18-19). Con el traslado del Arca se unen en Israel dos poderes, el civil o político, y el religioso. No siempre se mantuvo el equilibrio entre estas dos instancias, porque lo político intentó muchas veces llevarse la mejor parte. La intervención de los profetas evitó los posibles excesos.

Habiendo cumplido con sus deberes públicos, David va a bendecir su casa; pero antes que pronuncie una palabra de bendición, Mikal, la hija de Saúl, comenzó a reprimirlo, porque se había despojado de sus vestiduras delante de las mujeres esclavas de sus servidores. Lo comparó despectivamente con un vulgar titiritero.

David rechaza las acusaciones injustas de Mikal, porque él estaba delante del Señor celebrando una fiesta. El acto festivo de David expresa su alegría por haber sido elegido para

gobernar al pueblo. Más aún, por Yahvé, David estaba dispuesto a rebajarse todavía más; el pueblo, en cambio, le daría honor.

Este episodio quiere explicar el rechazo de Mikal y por qué ella no tuvo hijos. Más que un abandono por parte de David, es la consecuencia de la falta de fe de Mikal; es como una maldición que la hizo estéril, separando así a la casa de Saúl de la línea mesiánica del Reino. Por otra parte, vemos cómo se manipula a la mujer por motivos políticos.

El traslado del Arca tuvo consecuencias no solo religiosas sino también políticas para David y su reino. Desde ese momento Jerusalén quedó constituida en capital política y religiosa del reino de David. Con la conquista de la ciudad y la instalación del Arca en medio del pueblo y en el centro político y administrativo del reino, termina una primera etapa en la historia del reinado de David. Para marcar bien la culminación de esta etapa, el redactor pone la «profecía de Natán» y la oración de David (2 Sm 7).

2 Sm 7,1-17. *El Señor promete a David un reino eterno.* El cap. 7 es el más importante del libro de Samuel y posiblemente de toda la Historia deuteronomista. Es un texto fundamental para el comienzo y el desarrollo de la teología de David en Israel, de la teología de la alianza de las tribus de Israel. El oráculo de Natán contiene una promesa incondicional y eterna a la dinastía de David; pero no desplaza la alianza del Sinaí, más bien se la considera como continuación de los anteriores hechos salvíficos del Señor en favor de Israel. La teología de 2 Sm 7,1-17 tiene implicaciones políticas, ya que legitima el poder de la dinastía y los intereses del estado davídico para mantenerse en el poder.

Tres veces aparece Natán en la historia de David. La primera vez en 2 Sm 7, cuando anuncia al rey la perennidad de su dinastía. Luego aparece en 12,1-13, cuando dirige a David un severo reproche por su adulterio con Betsabé. Finalmente es cuestionado en 1 Re 1,11-37, cuando David, en su lecho de muerte, proclama a Salomón sucesor al trono.

Su actuación en favor de Salomón y en contra de Adonías lo muestra como un funcionario de la corte, casi como un político al servicio de una facción o de un partido. La audacia con que hace que David tome conciencia de su pecado acentúa sus rasgos proféticos. Por último, esta «profecía» lo sitúa entre los grandes testigos que marcaron con su autoridad y su palabra los grandes momentos de la historia de Israel. En tal sentido, Natán cumple una función semejante a la de Samuel y anticipa de algún modo la figura de Elías.

Después de sus luchas y combates, David entra en un período de descanso. Pero está preocupado, porque mientras él habita en una casa de cedro, construida por los fenicios, el

Arca del Señor está en una tienda. Por eso, él comunica su inquietud a Natán. Los reyes del oriente medio antiguo consagraron los recursos nacionales a la construcción y embellecimiento del templo de sus dioses con el fin de obtener la bendición para ellos y para el reino. Al principio, Natán parece ver con buenos ojos esta intención de David; pero por la noche, posiblemente en un sueño, la Palabra de Dios le anuncia que David no va a construir el templo, sino que el Señor le va a construir una casa a David. Si Dios rehúsa que David le construya un templo, eso no significa que el Señor rechace a David, pues siempre ha estado con él.

El texto que contiene la promesa de Natán a David conoció varias etapas en su desarrollo. Hay un estrato primitivo que comprende los vv. 11 y 16; una redacción posterior vv. 12.14.15.17 y un texto de redacción deuteronomista, el v. 13, que habla de la construcción del templo. Posiblemente se trata de textos litúrgicos, utilizados en forma de relato, con ocasión de la coronación o entronización del rey, o de una plegaria en favor del rey.

El autor juega con los múltiples significados de la palabra casa (*bayit* = casa, templo, morada, dinastía). La gracia que el Señor ha mostrado en el pasado la quiere extender hacia el futuro. La promesa se refiere no tanto a David, cuanto al linaje de David que vendrá después de él. Natán se considera enviado de Yahvé; de ahí el género literario de mensaje que adoptan sus palabras. Hay un contraste entre las palabras de Yahvé que dice que David no le construirá una casa y la intención del mismo Yahvé de construirle una casa a David.

La relación que se establece entre Dios y el rey es como la que hay entre un padre y un hijo. Israel no cedió a la tentación de divinizar a sus reyes que eran hijos de Dios por adopción. Aunque los hijos fallen en el futuro y el castigo caiga sobre ellos, la promesa se mantendrá. A veces los reyes de Israel dieron un alcance político a esta promesa para mantener sus privilegios, sin mirar a Dios, cuyas promesas explotaban en su propio beneficio.

En los momentos de crisis, las palabras de Natán ayudaron a Israel a sobrevivir. Al releer esta historia en el destierro, el pueblo recordó la promesa y reafirmó su fe en Yahvé, que mantiene la descendencia de David. La promesa es incondicional, es decir no depende de la acción del hombre y esta circunstancia será un factor en la doctrina de la justificación por la gracia (Rom 3,28).

Los profetas se refieren con frecuencia a la promesa de Natán, uno de los textos más citados en el AT. La desaparición del reino político no significó la pérdida de la esperanza. Siempre se hablaba de un David que había de venir. De este modo el pueblo de Israel conservó su fe, aún bajo la dominación de diversos imperios.

La primitiva Iglesia cristiana miró a Jesús a la luz de esta promesa. Los evangelios llaman a Jesús hijo de David, predicador de un reino, Mesías. Hoy día tanto en la Iglesia católica, como en la anglicana, 2 Sm 7,1-11 es una de las lecturas de Adviento, tiempo de preparación para la Navidad, y está relacionada con el evangelio de la Anunciación a María (Lc 1,26-38) para indicar que la Iglesia reconoce la continuidad entre María, la madre del Mesías, y David, el padre de la línea mesiánica. La encarnación está conectada con la promesa hecha a David. El Verbo entra en la historia humana para hacerse nuestro compañero de camino. La respuesta de María la encontramos en el *Magnificat*, el canto que celebra la transformación revolucionaria que va a traer el Hijo de Dios.

2 Sm 7,18-29. *La plegaria de David.* La respuesta de David al Señor, hecha en la tienda de campaña que David había construido para el Arca, está llena de humildad y solemnidad, pero también de una fe atrevida. Este monólogo, puesto en labios de David, ocupa el segundo lugar en extensión en los libros de Samuel; es casi tan largo como las promesas que el Señor acaba de hacerle y esto sugiere que fue literariamente redactado para hacer de la respuesta de David algo tan importante como las palabras del Señor.

La respuesta llena de fe del rey sirve de modelo para aquellos que han recibido inmerecidas bendiciones del parte del Señor. Es una invitación a ser humildes y agradecidos, pero también a tener ánimos cuando se percibe la bondad del Señor en la propia vida. David reconoce que es el Señor quien lo ha exaltado para que un sencillo pastor fuese el rey de Israel. Siete veces emplea David la expresión *mi Señor Yahvé*, un modo no muy común de dirigirse a Dios. El primero en usarlo fue Abraham y hay cierta relación entre estas dos circunstancias. Después de la alianza de Abraham con Yahvé, vino la promesa de la tierra; después de la experiencia de David, vino la promesa de un líder para Israel junto con la tierra.

Al reconocer el interés del Señor por su descendencia, David se llama a sí mismo siervo del Señor. Es la primera de las diez veces en que él se da este título en la presente oración. Al proceder de esta manera, sigue una tradición que considera un honor humillarse delante del Señor. Es la persona que más utilizó esta expresión: trece veces; le sigue Salomón con siete.

David no comprende por qué ha recibido del Señor estas promesas; lo único que sabe es que no se debe a sus méritos, sino a la bondad y a la palabra del Señor.

2 Sm 7,22-24. Esta sección está completamente dedicada a la alabanza de Dios. David pone el acento en la incomparable grandeza de Dios que se manifiesta en los beneficios concedidos a Israel, pues ha hecho de él un pueblo único entre todas las naciones y le ha

dado a conocer su nombre. Dios se ha ligado con Israel mediante una alianza. El aspecto condicional de la alianza del Sinaí, es ahora modificado por el lenguaje incondicional de la promesa hecha a David. La alianza a Dios está irrevocablemente unida al futuro del reino de David, como lo sugiere el compromiso de Dios para siempre con el pueblo.

2 Sm 7,25-29. El clímax de la oración de David lo marca el uso de la palabra hebrea que significa *y ahora*. Este adverbio es usado principalmente en las fórmulas de la alianza, para poner en relación el pasado con la acción presente y lo utiliza la persona más importante para exigir una respuesta de la parte más débil. David utiliza tres veces esta expresión en esta sección vv. 25, 28 y 29 y así da a su oración un tono excepcionalmente audaz. Le está pidiendo fidelidad a Dios y después de recordar el oráculo de Natán, pide al Señor que lo mantenga *para siempre*. Esta palabra aplicada primero a la alianza con el pueblo, ahora se atribuye a la promesa de una dinastía hecha a David. La orden de David a Dios no hay que tomarla como un acto de irreverencia, sino como la expresión de una gran fe.

Cumpliendo la promesa de mantener la casa de David, el nombre del Señor será engrandecido para siempre, porque la fidelidad de Dios y su bondad se harán manifiestas a todos los pueblos. David no ha esperado a que los promesas de Dios se cumpliesen en la historia para alabar a su dios; ha escuchado la palabra de Natán como una revelación del Señor y por eso tuvo el coraje para orar y expresar su confesión de fe.

2 Sm 8,1-14. *El Señor da a David la victoria sobre todos sus enemigos.* Los acontecimientos descritos en este capítulo ocurrieron «después de esto», fórmula de transición empleada para relacionar lo que sigue con lo anterior. El orden en que están reportados no es cronológico. Las victorias y la anexión de los territorios tomaron varios años del reinado de David, quien pasa de la defensiva a construir un imperio. La clave teológica de este tema la dan los vv. 6b y 14b donde se dice: *El Señor dio la victoria a David donde quiera que fue*. No hay duda de que la intención del autor es describir el crecimiento de un pequeño imperio gracias a la dominación sobre los vecinos, como prueba de la bondad divina hacia David.

Desde los tiempos de Sansón, los enemigos más peligrosos fueron los filisteos. Para mostrar que el Señor había guardado su promesa, era conveniente indicar que David triunfó definitivamente en las guerras santas contra ellos. Por otra parte los moabitas fueron también una gran amenaza para Israel. Cumpliendo una profecía de Nm 24,17, David venció a los moabitas. Actuando de esta manera, David mostró que su compromiso de obedecer la ley era más fuerte que los lazos familiares que lo ataban a ese pue-

blo. Según una tradición, una de sus abuelas era de Moab (Rut 4,13-21), y cuando huía de Saúl, él mismo buscó refugio para sus padres en esa región y el rey los protegió (1 Sm 22,23).

Hoy condenaríamos la política de David para con el pueblo de Moab, sobre todo las represalias que tomó contra los prisioneros echando cuerdas sobre ellos y haciendo morir a dos de tres. A pesar de las apariencias, esta acción de David debió de parecer compasiva en contraste con la costumbre de eliminar a todos los vencidos. Después de todo, a muchos de los enemigos de David se les permitió regresar a sus casas.

2 Sm 8,3-8. El v. 3 es dudoso; no se sabe quién es el que marcha hacia el río, David o Hadadézer. Y el río puede ser el Éufrates, pues muchos reyes acostumbraban llegar hasta sus orillas y dejar un monumento. David y sus tropas vencieron a Hadadézer, quien representaba un gran peligro para Israel en esa región. Entre el botín figuraba la caballería y David dispuso que los caballos fueran desjarretados. La ley prohibía al rey tener muchos caballos (Dt 17,16), ya que no había recursos para sostenerlos y, por otra parte, en la montañosa región de Palestina, no eran muy útiles como armas de guerra.

Las incursiones en un territorio tradicionalmente controlado por las ciudades-estado arameas pusieron a Israel en oposición con más de un reino. Los arameos de Damasco vinieron en ayuda de Hadadézer, rey de Sobá, pero también experimentaron la derrota. Luego David dejó guarniciones en el reino arameo de Damasco para asegurar su dominio en esta región. Tan significativa fue esa victoria que el autor bíblico dice: *El Señor dio la victoria a David dondequiera que iba* (v. 8).

La sumisión de Damasco significó para el reino de David una gran ganancia. En primer lugar, esa ciudad era una encrucijada de caminos entre Asia y África y las caravanas pagaban peaje a cambio de la seguridad de las vías. En segundo lugar David tomó los escudos de oro de los servidores de Hadadézer y los consagró al Señor.

El tono de esta narración es duro. No se menciona un motivo especial para la guerra, que en realidad se debió al deseo de una expansión territorial del reino de David.

2 Sm 8,9-12. Hamat era una ciudad hitita al norte de Sobá, y su rey Tou, deslumbrado por las victorias de David sobre Hadadézer, con quien había estado a menudo en guerra, envió a su hijo Jorán para felicitar a David y le llevó tributos: oro, plata y bronce. David lo consagró todo al Señor.

También subyugó David a los amonitas, edomitas y amalecitas. Pero ninguna de estas campañas obedeció a una provocación previa.

Podemos preguntarnos si el éxito de David como constructor se debe a su propio esfuerzo

o a la gracia de Dios. Al aumentar el poder se puede caer en la tentación de creer que él es autónomo. En la historia de David vemos un cambio. Cuando estaba en proceso de ascensión al trono consultaba frecuentemente al Señor. Ahora que ha alcanzado su meta, las consultas disminuyen. Hasta dónde puede llevar el poder lo vemos en el episodio de Betsabé, cuando David comete una injusticia que quiere lavar con la violencia (2 Sm 12). El poder corrompe y el poder absoluto, corrompe absolutamente.

Las campañas de David parecen haber obedecido al deseo de extender su poder y su influencia. Los medios que utilizó fueron violentos. Dios ciertamente bendijo a David, pero la tendencia del poder humano es actuar como si fuera autónomo frente al Señor. Y David sucumbió a esta tentación.

2 Sm 8,15-18. *David organiza su reino en la justicia y el derecho.* Justicia y derecho son considerados como los principales atributos de Dios, y son también las principales virtudes que caracterizan a una comunidad o a una persona que quiere llevar una vida que agrade al Señor. De una manera especial, son las virtudes que debe poseer en sumo grado un rey. La ejemplar administración de justicia por parte de David, abre el camino para que el Señor derrame sus bendiciones sobre la tierra.

La organización tribal ha desaparecido. Ahora el poder está centralizado, y las obligaciones de la Alianza se mantienen dentro de las nuevas estructuras. A David, como rey, le compete la obligación de administrar justicia recta y cumplida. David muestra su competencia en la administración de la justicia al poner líderes capaces de ayudarlo en el gobierno del reino.

Su sobrino Joab estaba a cargo del ejército, ya que se había ganado esa posición cuando la conquista de Jerusalén (1 Cr 11,6). Josafat era el cronista, es decir, el que escribía los hechos memorables del reino, para que los recordaran las futuras generaciones; estaba encargado también del archivo real. Seraya, a quien se le llama secretario, ayudaba a Josafat en esos menesteres.

Sadoq y Abiatar eran sacerdotes; ambos eran considerados descendientes de Aarón, aunque de diferentes familias. Según algunos, Sadoq era sacerdote jebuseo y cuando David tomó a Jerusalén entró a su servicio. 1 Cr 6,3-9 lo presenta como descendiente de Aarón, pero esta genealogía es un intento de legitimar la posición de Sadoq haciéndolo entroncar con Aarón. Abiatar era descendiente de Itamar. A ellos les correspondía, como sacerdotes, la responsabilidad del culto, especialmente en Jerusalén.

Benaías, de fama entre los treinta héroes de David (2 Sm 23,20) e hijo de un sacerdote, estaba encargado de los kereteos y peleteos, probablemente mercenarios no israelitas, de ori-

gen cretense y filisteo. Por su condición eran más confiables, pues no estaban interesados en tomar parte en las intrigas palaciegas; dejaron de existir como cuerpo después de la muerte de David. El hecho de que un sacerdote estuviera al frente de ellos, muestra el interés de David en que las cuestiones del ejército estuviesen de acuerdo con la voluntad del Señor.

A los hijos de David se les atribuye un papel como sacerdotes, pero el pasaje paralelo de 1 Cr 18,17 los llama consejeros. Otra interpretación afirma que David también tenía carácter sacerdotal (2 Sm 6,14) y sus hijos habrían heredado ese oficio.

Historia de la sucesión (caps. 9-20)

El estudio que se ha hecho sobre la llamada historia de la sucesión, sin duda la parte más comentada de los libros de Samuel, muestra que es una cuestión abierta a posibles nuevas soluciones. (Véase el aparte correspondiente en la Introducción a los libros de Samuel.)

2 Sm 9,1-13. *David cumple la promesa hecha a Jonatán.* El gesto de David de acoger en su mesa a Meribaal, hijo de Jonatán, ha sido interpretado por algunos como una astuta maniobra para vigilar más de cerca a Meribaal y evitar que patrocinara un movimiento que reivindicara sus derechos al trono, por ser nieto de Saúl. Se apoyan, los que esto sostienen, en 2 Sm 16,3, donde el siervo Sibá, al responder a la pregunta de David sobre el paradero de Meribaal, le informa que se ha quedado en Jerusalén, diciendo: *hoy me devolverá la casa de Israel el reino de mi padre.* Pero según se desprende de 2 Sm 19,26-31, estas palabras no responden a la realidad. Meribaal fue siempre fiel a David.

Además, los que defienden esta posición olvidan un elemento importante de la ideología real semita: para poder ser un mediador de salvación, el rey debía ser un dechado de perfección no solo moral, sino también física. Cuando Samuel unge a David como rey, el autor destaca la belleza física y las cualidades del joven (1 Sm 16,12.18). En Absalón se alaba también la belleza: *desde la planta de los pies hasta la cabeza, no había en él defecto* (2 Sm 14,23). Al describir a Adonías, pretendiente al trono, no falta la observación sobre su físico: *era de hermosa presencia* (1 Re 1,6). El Salmo 45, el de las bodas del rey, dice: *Eres el más hermoso de los hijos de los hombres.*

Meribaal era cojo de ambos pies. La nodriza lo había dejado caer en su huida precipitada, al enterarse de la muerte de Saúl (2 Sm 4,4). No tenía, pues, condiciones para asumir el reino, ni siquiera podía administrar las tierras que le restituyó David. Él no representaba por lo tanto ningún peligro para la monarquía de David.

La conducta de David para con Meribaal obedece pues a motivaciones más profundas y humanas. Había sido amigo íntimo de Jonatán, tanto que este se atrevió a desafiar la ira de su padre Saúl, para favorecer a David. La alianza de David y Jonatán alcanzó niveles muy hondos; se amaban como a sí mismos. Es conmovedora la escena en que Jonatán le pide a David que, si vive, use con él de la *misericordia de Yahvé, y si he muerto no dejes de usarla jamás con mi casa... persista el nombre de Jonatán con la casa de David* (1 Sm 19,14-16). En la última vez que se vieron, Jonatán dice a David: *Vete en paz ya que uno a otro nos hemos jurado en nombre de Yahvé que él estará entre ti y mi y entre mi descendencia y la tuya para siempre* (1 Sm 20,42).

David no olvida la amistad de Jonatán, ni las promesas que le había hecho en vida. En Meribaal quiere mostrar su misericordia, velando sobre él y dándole una seguridad que le garantice una vida digna y que disipe todo temor. Los reyes solían eliminar al principio de su reinado todos los posibles oponentes. David, contrariamente a esa costumbre, favorece a Meribaal. Para esto pregunta si queda alguien de la casa de Saúl. Sibá es el encargado de cumplir los deseos del rey.

Frente a David, Meribaal adopta una actitud de agradecimiento y humildad; se llama a sí mismo *un perro muerto*. Recordemos que para los semitas el perro era un animal despreciable. La manera de expresarse Sibá y Meribaal define desde el principio lo que son esas personas. Sibá le dice a David, cuando este lo interroga: *Soy tu siervo*. Meribaal va más allá y responde: *aquí tienes a tu siervo*, para mostrar su disponibilidad. Aparentemente Sibá acepta el encargo que le hace David de administrar las propiedades de su amo; pero, en realidad, está pensando cómo mejorar su posición de cara a David en el futuro.

El gesto de David hacia Meribaal está fundado no solo en su amistad con Jonatán, sino en algo más. David quiere mostrar a Meribaal la misericordia de Dios. No se trata simplemente de un compromiso humano, sino de un compromiso que se deriva de la alianza con Dios. Algunos toman la actitud de David para con Meribaal como una prefiguración de la historia de Israel en el destierro y del futuro de la línea davídica. El autor quiere sugerir a sus lectores en el exilio que ellos también pueden contar con la misericordia de Dios y que la tierra que les pertenecía les podrá ser devuelta.

Por otra parte, esta escena deja ver un aspecto humano de David. Es una prueba de que él no solo era capaz de grandes decisiones a nivel político, sino que también tenía capacidad de compasión hacia los demás. La motivación de David no era simplemente un juego político, donde él no tenía nada que temer ni esperar, sino que brotaba de un genuino sentimiento de amistad hacia su amigo Jonatán.

Este gesto de bondad de David, se convierte en testimonio de la lealtad y bondad del Señor y nos recuerda que, por oscuras que sean las circunstancias, siempre podemos contar con la bondad y misericordia del Señor.

El episodio de David y Meribaal sirvió de inspiración a los artistas de la Edad Media y del Renacimiento en las pinturas, vitrales y esculturas. A menudo la comida que pintaban en la mesa del Rey era el pan y la copa de la Eucaristía. La bondad de David era interpretada como bondad de Dios y la mesa del rey a la que somos invitados es finalmente la mesa de Dios.

2 Sm 10,1-19. *Guerra contra los amonitas y los sirios sus aliados.* Movido por el respeto hacia un jefe de Estado que había muerto y con quien había firmado un tratado de paz, David envía una delegación para expresarle a Janún el pésame por la muerte de su padre, Najás. Saúl había combatido contra él, pero David se había reconciliado, y ahora toma las medidas pertinentes para manifestar su lealtad a su hijo y para continuar las buenas relaciones entre ambas naciones. Pero los tiempos han cambiado y a Amón no le convenía tener de vecino a un rey como David, que gobernaba un reino unido y aparecía como una amenaza.

2 Sm 10,2b-5. *Afrenta a los embajadores de David.* Las buenas intenciones de David al enviar la delegación fueron mal interpretadas y rechazadas por los jefes militares de Amón, quienes dijeron a Janún que su embajada diplomática tenía motivos hostiles. El tratamiento dispensado a los emisarios de David fue humillante. Afeitarle a un hombre la barba equivalía a despojarlo simbólicamente de su virilidad. Cortarle los vestidos hasta la mitad de las nalgas era una castración simbólica y lo exponía a la vergüenza pública.

Al ordenar a los emisarios que permanecieran en Jericó, David les evitó la humillación de tener que presentarse de esa manera ante sus parientes y allegados.

2 Sm 10,6-19. *Primera guerra amonita.* Los amonitas habían previsto la reacción de David y contrataron un ejército de mercenarios de Bet Rejeb y de Sobá, de Maaká y de Tob. La guerra se desarrolló en tres etapas. La primera tuvo lugar fuera de las puertas de Rabbá, cuando los arameos incursionaron al sur de la Transjordania como respuesta a la petición de ayuda de los amonitas. Joab se dejó encerrar en dos frentes pero pudo salir victorioso, aunque sin fuerzas suficientes para atacar la ciudad (vv. 6-14). La segunda batalla (vv. 15-19) tuvo lugar en la región de Jelaam al norte de Galaad, donde los arameos, aunque reforzados por tropas del otro lado del río, quedaron aislados de los amonitas. David mismo condujo esta campaña y obtuvo una resonante victoria, seguida de la marcha ceremonial de David hasta el río Éufrates (8,3). La batalla final y

decisiva puede ser la descrita en 8,3-8 en una región controlada por Sobak. El resultado fue la victoria sobre la coalición de Hadadézer y su incorporación al reino de David. Como vemos los acontecimientos no están siempre descritos en orden cronológico.

Este capítulo nos muestra que no se puede hacer política sin meter las manos en la masa. El reino de David, aunque él es el elegido por Dios, no es un reino fuera de este mundo. Al contrario, está inmerso en las realidades humanas y no puede ser ajeno a ellas. David trata de actuar con integridad y lealtad en sus relaciones con los dirigentes de las naciones. Los compromisos de lealtad marcan no solamente las relaciones entre Dios y el pueblo, sino también nuestras relaciones con los demás. No podemos establecer compartimientos estancos entre nuestra vida personal y pública. Ambas deben estar gobernadas por la misericordia de Dios.

Por otra parte, Joab nos muestra cómo hay que estar a Dios rogando y con el mazo dando. Aunque humanamente hace lo mejor, el resultado de su esfuerzo lo deja en manos de Dios y eso que Joab no es un modelo de piedad, es más bien un guerrero pragmático. Pero, aún en los sucios conflictos que suscita la guerra, siempre hay que reconocer el poder de Dios al que todo debe estar sometido. Cuando el poder es usado al servicio de los propios intereses, la presencia divina se puede experimentar como un juicio.

Capítulo 11. *David y Betsabé.* Una traducción común del primer versículo: *al llegar el retorno del año, cuando los reyes suelen emprender la guerra*, no parece la más adecuada. *Al año siguiente* no se refiere a la primavera de ese año, sino al aniversario de la fecha en que los arameos vinieron en ayuda de los amonitas. El sitio de Amman comenzó un año después del primer ataque descrito en 10,8ss.

Este versículo no es solo el marco en que se inserta la historia de David y Betsabé. Hay un contraste entre la partida del ejército y la permanencia de David en Jerusalén. Pero quizá ese contraste no es querido por el autor. Si David se queda en Jerusalén, lo hace en el espíritu de 21,15-17, cuando los hombres de David lo conjuran para que no salga más a combatir con ellos. David no es condenado por haber permanecido en casa, sino por lo que hizo mientras las tropas estaban en el combate. Desde la terraza de su casa, donde estaba gozando del fresco de la tarde, ve a una mujer tomando un baño. Se trataba de Betsabé, hija de Eliam y mujer de Urías. Es raro que una mujer sea identificada con el nombre del padre; este debía ser un personaje importante, pero no sabemos por qué. Urías, por su parte, pertenece a la elite del ejército de David (23,39). Se le denomina el Hitita, no porque fuese mercenario o extranjero, sino porque probablemente era de ascendencia hitita, aunque nacido en Israel.

Betsabé no aparece como la reina agresiva de 1 Re 1-2, sino que su actitud es completa-

mente pasiva. El autor nada nos dice de sus sentimientos. ¿Fue ella quien provocó a David con su baño? ¿Fue más bien la víctima de la pasión y del poder de David? No lo sabemos. De David mismo no estamos mejor informados. ¿Estaba David en la crisis del demonio de mediodía, cuando más que amor lo que necesitaba era afirmar su virilidad? El texto no nos aclara nada en este sentido. La narración es concisa y precisa. Solo informa lo indispensable. David, que se indignó por la humillación de sus enviados a darle el pésame a Janún, viola ahora sin escrúpulos a la mujer de Urías.

La referencia a la purificación de la impureza (v. 4) es un elemento indispensable para el curso de la narración. Se trata de la impureza ritual de la menstruación. El texto aclaraba que Betsabé acaba de pasar su período menstrual, es decir, los siete días de purificación prescritos por la ley se habían cumplido y por lo tanto su relación con David tuvo lugar en un tiempo propicio para la concepción. En consecuencia Urías no podía ser el padre del niño.

David no tomó a Betsabé para tener con ella una relación estable ni con vistas al matrimonio. Pero el embarazo de la mujer cambia dramáticamente la situación. El rey queda expuesto a que su adulterio se haga público y trata de engañar a Urías para que se pensara que el hijo era suyo. Por eso hace que Urías regrese a Jerusalén y lo invita a pasar una noche con su mujer antes de retornar de nuevo al combate.

Urías se presenta ante el rey preocupado sin duda por la intempestiva llamada, y debió de quedar sorprendido por el motivo tan trivial de su encuentro con el rey. David le pregunta por el bienestar (*shalóm*) de Joab, del ejército y de la guerra. Estas tres preguntas sobre el *shalóm* son irónicas, pues lo que hizo David será causa de muertes y guerras, lo contrario del *shalóm*. No se dice cuál fue la respuesta de Urías, tal vez un indicio del poco interés de David por la persona de su servidor.

En un esfuerzo por aparecer generoso, David dice a Urías: *Baja a la casa y lávate los pies*. Esta última expresión es un eufemismo que se refiere a las relaciones sexuales con su mujer, y así lo entendió Urías (v. 11). Pero cuando informan a David que Urías no ha ido a su casa, él comienza a desesperarse. Urías, en cambio, permanece tranquilo y responde al rey que no puede gozar en su casa comiendo, bebiendo y durmiendo con su mujer mientras el Arca, Joab y el ejército acampan a la intemperie. El motivo de Urías para abstenerse de relaciones sexuales con su mujer, obedecía a razones de orden religioso. En Israel toda actividad militar legítima era una manera de servir al Señor y requería su bendición para que tuviese éxito. Por eso los soldados en guerra se abstendían de todo contacto sexual para mantener la pureza ritual (1 Sm 21,5; Éx 19,15). La respuesta de Urías es tan respetable y razonable que David no tiene la oportunidad de

insistir nuevamente sin despertar sospechas. El texto no insinúa que Urías tuviera idea de lo que había sucedido. Más bien lo presenta como un piadoso creyente, una persona leal y un soldado caracterizado por el coraje y el sacrificio. Para él esos valores pesan más que la orden del rey. Eso le da fuerzas para no hacer caso de las instrucciones de David, que en un intento desesperado hace que beba hasta embriagarse, para que el alcohol suprima sus inhibiciones. Pero ni aun el exceso de licor hace que cometa un desliz. Urías retorna a la puerta del palacio y por tercera vez se reúne con los siervos de su señor, *sin bajar a su casa*.

David debe ahora hacer una terrible elección: admitir que ha cometido un crimen horrible que lo condena a la muerte u ordenar la muerte de uno de sus más valientes soldados. Uno de los dos debe morir, y David resuelve que sea Urías.

Por la mañana, después de haber pasado la noche más difícil de su vida, *David escribió una carta a Joab*. Aunque a veces se usaban óstraca, es decir tuestos de vasijas quebradas, sin duda la carta a Joab fue escrita en papiro o pergamino. David tiene un encargo especial para Joab, y el colmo del cinismo del rey está en que Urías es el encargado de ser el portador de su propia sentencia de muerte.

En el frente de batalla el combate no era tan violento. Israel tenía sitiada a Rabbá; nadie podía entrar o salir, y la caída de la ciudad era cuestión de tiempo. Joab ordenó al valiente Urías atacar en el punto donde la resistencia era mayor. Como la había previsto David, Urías cayó muerto y con él perecieron innecesariamente otros soldados.

Joab envió a David un informe del combate, e instruyó al mensajero sobre el posible enojo de David al enterarse de las bajas producidas en sus tropas por los arqueros y los que arrojaban proyectiles desde lo alto de las murallas. ¿Por qué combatieron tan cerca de la ciudad?, preguntaría el rey. Y hasta podría justificar su enojo con un recuerdo histórico: *¿Quién hirió mortalmente a Abimélec, hijo de Jerubaal? ¿No fue una mujer que le arrojó una piedra de molino desde lo alto del muro, y así él murió en Tebas?* (v. 21; cf. Jue 9,53-54).

Si David respondía de ese modo, el mensajero debía tener pronta la respuesta: *También murió tu servidor Urías, el hitita* (v. 24).

El texto hebreo trae el informe del mensajero que justifica la táctica de acercarse a la muralla, pero no registra una áspera respuesta de David. El texto griego, en cambio, tiene la réplica enojada de David, que coincide con las palabras de Joab. Esta versión da un mejor sentido a la respuesta defensiva del mensajero y a la noticia de la muerte de Urías, que suaviza la ira de David.

La respuesta de David a Joab es cínica; literalmente él manda decir a Joab: *No permitas*

que este asunto sea malo a tus ojos, la espada devora unas veces a uno, otras veces a otro. Las traducciones de este pasaje no dejan ver el paralelismo de las palabras de David a Joab con el comentario del v. 27b. David pretende decir a Joab que lo sucedido con Urías no es algo malo; es el costo infortunado de la guerra. Quizá él trata de convencerse a sí mismo de que esto fue un acto de guerra y no un asesinato, pero no pensará lo mismo cuando el muerto sea Absalón (18,13). David habla como si la cuestión hubiera quedado zanjada; piensa que puede enmascarar este asesinato con las inevitables pérdidas de vidas en la guerra. El cap. 12 sería la continuación del drama, cuando David sea reprendido por el profeta Natán.

El duelo por un muerto en el AT incluía lamentaciones, ayuno, y, en el caso de la mujer que perdía a su esposo, vestidos que la identificaban como viuda. El tiempo normal de duelo duraba siete días. Solo en casos excepcionales, como los de Moisés y Aarón, se prolongaba por un mes.

Aunque la conducta de David con Betsabé es similar al tratamiento que le dio a Abigail (1 Sm 25,39-42), la motivación es distinta. David pudo afirmar que cumplía con Betsabé las funciones del *go'el* o pariente próximo que se casa con la viuda, ya que siendo Urías extranjero no tenía parientes en Israel. Como tal, David tomó la responsabilidad de proteger a Betsabé y se comprometía a engendrar un hijo para mantener la descendencia del difunto.

Esta reunión de David puede parecer honorable y magnánima, pero lo que él hizo fue malo a los ojos del Señor. El v. 27b es una de las tres afirmaciones (los otros son 12,24 y 17,14) a los que G. von Rad dedica una especial atención, porque son los únicos tres pasajes de la historia de la sucesión que contienen un juicio religioso. Su intención, dice él, es animar al lector a que asocie el juicio de Dios con la serie de tragedias y desgracias que se abaten sobre David y su casa (cf. «Los comienzos de la historiografía en Israel», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976). P. Kyle McCarter, en cambio, opina que 2 Sm 10-20 no pertenecen a la historia de la sucesión y por lo tanto el verso 27b es el primer anuncio del desagrado de Yahvé.

Este episodio nos muestra hasta donde puede llegar un hombre que abusa del poder. Llama la atención que una historia tan negativa haya sido conservada entre las tradiciones relativas a David. El autor de Crónicas la omitirá. El que tiene el poder y está rodeado de aduladores con frecuencia cae en la tentación de creer que puede definir los términos de la moralidad que orientan sus acciones. La historia se repite constantemente. Dirigentes, gobernantes, militares, clérigos que se dejan llevar de toda clase de abusos, piensan que la autoridad y poder que poseen los ponen a cubierto de todo juicio. Ilusión vana que la experiencia cotidiana desmiente.

La historia de David sigue una espiral de violencia; del rapto a la tentativa de engaño y de esta al crimen. Aunque nosotros no bajemos tan profundamente, no por eso estamos exentos de llegar a tal extremo. Muchas personas recurren a la mentira para tratar de paliar los enredos en los que se han metido.

La prueba de la impresión profunda que esta historia causa en los lectores está en los esfuerzos hechos para suavizar el impacto. Tanto en el arte, como en el cine, en la literatura, en la poesía, los autores han hecho numerosos intentos para relativizar la culpabilidad de David. Pero conviene no caer en dicha tentación. Hay muchas maneras de distorsionar la historia. Una de ellas es la de utilizar un chivo expiatorio. En este caso, haciendo aparecer a David como víctima y no como victimario. Betsabé habría sido la seductora, la conspiradora, la que se expuso a la vista de David, y no opuso ninguna resistencia a sus requerimientos. Inclusive las traducciones atenúan la conducta de David. Hoy día en casos semejantes se trata de hacer aparecer como culpable a la mujer.

En otras ocasiones se intenta racionalizar la historia para explicar, no justificar, la acción de David. En filmes y novelas se dice que Urías era un marido que abusaba de su mujer y lo que hizo David fue rescatarla de esa situación. Se llega a afirmar que el matrimonio de un hitita con una israelita era contra la ley y que David, al casarse con Betsabé, quería rectificar ese estado inaceptable. También se racionaliza esta historia al presentarla como el motivo para un gran arrepentimiento por parte de David. Aceptar este tratamiento del episodio nos llevaría a ignorar la sordidez de la historia.

Presentar este asunto como algo romántico, haciendo de David y Betsabé una pareja que vive un gran amor, como Romeo y Julieta, Marco Antonio y Cleopatra, Abelardo y Eloísa, sirve más bien para disimular la violencia y el abuso de las mujeres en nuestra cultura.

Ninguno de esos intentos hace justicia al texto que nos habla de un David violento, sin escrúpulos y nada romántico. David no quería en un primer principio iniciar una relación estable con Betsabé; el no haber podido ocultar su falta lo llevó finalmente a desposarla.

Hay que tener la valentía de asumir el pecado de David en toda su trágica gravedad. David es un héroe que tuvo sus fallas y nosotros, como él, también podemos caer.

Capítulo 12. *Natán anuncia el juicio de Dios y el perdón.* Al leer el cap. 11 asombra la frialdad con que ese texto describe los acontecimientos. No se expresa ninguna emoción y tampoco se hace ningún juicio ético. Queda la impresión de que algo falta para tranquilizar al lector. Solo al final del capítulo la situación cambia, y se recuerda que hay una ley superior. *Lo que hizo David fue desagradable a los ojos del Señor* (2 Sm 11,27b), y Dios envió al profeta Natán para que reprendiera a David.

Natán llega a la corte con el pretexto de exponer un caso al rey para que dicte sentencia, y cuenta la historia de un hombre rico que de una manera injusta le quita al pobre su única

ovejita. Y antes que Natán termine, David, indignado, condena no solo al rico que tomó la ovejita del pobre, sino que también, aunque sin darse cuenta, se condena a sí mismo por haber tomado la esposa de Urías. El profeta pronuncia entonces la sentencia del Señor.

Para lograr su objetivo Natán utiliza astutamente el género literario llamado parábola jurídica. Con ella se disfraza una situación real para llevar a la parte culpable a dar un juicio sobre su responsabilidad. De David se espera que administre justicia; pero como rico opresor él subvierte la justicia. Las estructuras de la parábola son de oposición, y esta oposición es el corazón mismo del suceso parabólico. Hay una *estructura de expectación* de parte del oyente y hay una *estructura de expresión* de parte de quien habla. David espera que el hombre rico tome una de sus ovejas para agasajar al visitante, pero sucede lo contrario: el rico sacrifica la oveja del pobre; el choque que resulta inicia la acción y lleva a la solución del problema. David rey, como juez, condena a David, el rico opresor.

Los críticos discuten sobre si los caps. 11 y 12 formaban parte desde el principio de la historia de la sucesión, o si fueron añadidos posteriormente por otro autor, con una perspectiva profética. Sin embargo, no parece que este episodio hubiera podido ser ignorado por el autor de la historia de la sucesión.

A la reacción condenatoria de David, Natán responde con una frase corta, pero expresiva: *Tú eres ese hombre*. Al decir esto, Natán estaba arriesgando su vida. Ningún otro se habría atrevido a reprender al rey por su acción, pero David vio en las palabras de Natán la voz de Dios. Entonces Natán pronuncia la sentencia de Dios sobre el pecado de David. Y empieza, no enumerando los pecados del rey, sino los favores que ha recibido de Dios:

1. Posición: *Yo te ungi como rey sobre Israel*.
2. Protección: *Yo te libré de las manos de Saúl*.
3. Posesiones: *Yo te he dado la casa de tu Señor*.
4. Símbolos del poder real: *He puesto en tu seno a las mujeres de tu señor*. (El rey heredaba el harem de su antecesor.)
5. La realeza: *Yo te he constituido rey de Israel y de Judá*.

Aunque esto no es poco, el Señor Dios añade que podría dar más cosas aún. Lo que Natán había dicho en forma velada en la parábola se afirma ahora de manera clara y explícita. Fundamentalmente, David ha roto la relación que liga al rey con su Dios: ha despreciado al Señor; ha hecho lo que es malo a sus ojos; se ha burlado de los mandamientos que son un principio fundamental de la alianza con Dios al cometer adulterio y asesinato. David ha pecado también contra un hombre y una mujer. Y no vale alegar que Urías murió por la espa-

da de los amonitas, porque la mano que firmó la orden fatal, puso a Urías a merced de las armas amonitas. *Por eso la espada no se apartará ya de tu casa*. Un presagio sombrío de las tragedias que se abatirán sobre la casa de David. En efecto, cuatro hijos de David murieron prematuramente: uno recién nacido (12,18) y luego Amnón (13,29), Absalón (18,14-15) y Adonías (1 Re 2,25). Y Natán, en nombre del Señor, continúa: *tomaré ante tus mismos ojos a tus mujeres y se las daré a otro que yacerá con ellas a la cara misma de este sol* (11b). La ley del talión se cumple aquí rigurosamente.

Al choque producido por la dramática acusación de Natán: *Tú eres ese hombre*, responde el reconocimiento de David: *He pecado contra el Señor*. La confesión de David es inmediata y no trata de disculparse ni de justificarse. El perdón del Señor es directo y sin restricciones. A David no se le exige sacrificar un animal ni hacer una donación especial. Natán anuncia que el Señor ha perdonado el pecado y que David no morirá, como lo exigía la ley respecto de los adúlteros: David vivirá, pero morirá el niño concebido por su unión con Betsabé.

La actitud valerosa de Natán al denunciar los abusos del rey, sin temor a desafiar las iras del poder, es un ejemplo para los líderes políticos y religiosos de hoy en día. Los que detentan el poder caen a veces en la tentación de creer que están por encima de las leyes y piensan que pueden violarlas impunemente. Las realizaciones del poder no valen nada si se consiguen a costa de la explotación de los desposeídos. La intervención profética de la Iglesia puede ser riesgosa, pero hay que encontrar los medios de confrontar el poder para llevarlo al arrepentimiento. La buena noticia de este texto es que no solo recuerda la culpabilidad, sino que llama al arrepentimiento, a un cambio de dirección, sin que esto signifique que nos veamos libres de las consecuencias de nuestros actos. El cristiano debe recordar que la denuncia y el juicio no son la última palabra.

En muchos manuscritos medievales de 2 Sm 12 se dejaba un espacio libre, después de la confesión del pecado por parte de David, para que se pudiera leer el Salmo 51, atribuido a David, en el cual se expresa más el arrepentimiento que la culpa.

2 Sm 12,15b-25. *La muerte del niño de David y Betsabé*. La sobria realidad de que el niño era el producto de una relación pecaminosa es resaltada por la mención de Betsabé como la esposa de Urías. El niño enferma inmediatamente después de nacer. La muerte que David llevó a una familia entra ahora en su propia casa. De nada valieron las oraciones, los ayunos y demás acciones de David, que no pudieron arrancar al niño del reino de la muerte.

Si se asume que el séptimo día se refiere a la fecha de nacimiento, eso significa que el niño no alcanzó a ser circuncidado, dado que la circuncisión se realizaba al octavo día de nacido. Dolorosamente, el niño debía ser excluido de la

alianza. Esto explica por qué él no recibió un nombre, ya que en circunstancias normales el nombre se recibía con la circuncisión.

Los siervos de David, que estaban tan preocupados por su aflicción durante la enfermedad del niño, están ahora asombrados por la conducta del rey después de la muerte de la criatura. Su respuesta muestra un gran conocimiento de las realidades de la vida y de la muerte. David ayunó y oró mientras el niño estaba enfermo, porque tenía la esperanza de que Dios le concediera la vida; pero cuando no se cumple su deseo, acepta lo inevitable.

Con la muerte del niño se cumple la palabra que había pronunciado Natán. La Palabra de Dios no ha cambiado, ni ha cambiado Dios. La gracia de Dios sigue siendo real antes y después de la muerte. La presencia de Natán en este episodio nos enseña que Dios toma en serio nuestras acciones y que, aunque nuestros pecados hayan sido perdonados, no podemos evitar las consecuencias que de ellos se derivan. Por otra parte, en esta historia David se presenta como modelo. Él recuerda que debemos admitir lo que no podemos cambiar. Cuando hemos hecho todo lo posible y no obtenemos lo que queremos, debemos aceptar nuestras limitaciones humanas.

A la muerte sigue la vida. A Betsabé, se la nombra por la primera vez sin referencia a su marido. Ella vuelve a quedar encinta de David y el niño recibe el nombre de Salomón, que se pone en relación con la palabra hebrea *shalôm* («paz»). Si lo vemos a la luz de lo que antecede, este nombre tiene su pizca de ironía; pero quizá convendría verlo como expresión de una esperanza para el reino que comienza, como lo insinúa la afirmación de que Dios lo amó (v. 24). Nuevamente Dios envía a Natán; esta vez como portador de esperanza y no de condena. El nombre de Yedidía que le da Natán significa «amado de Dios», pero nunca se usa en referencia a Salomón, porque era un nombre privado. Salomón, en cambio, sería el nombre oficial del tercer rey de Israel.

La lección más importante que podemos sacar de la historia de David es que la Biblia no idealiza a sus héroes. Las historias de santos han escamoteado en repetidas ocasiones la parte humana de sus personajes. Los presentan como personas perfectas, ajenas a lo terreno, que no comparten las miserias y debilidades humanas, seres angelicales que pasaron por la vida sin haber sentido el roce de una tentación, seres humanos que van de éxtasis en éxtasis y que acompañan sus acciones con grandes penitencias. Esas personas no pueden ser nuestros modelos. Necesitamos hombres y mujeres de carne y hueso que nos digan que la santidad es para todos. La Biblia no esconde los defectos de sus personajes. Fuera de Jesús y María todos han sido pecadores. Abraham, padre de la fe, tuvo sus dudas y las venció. Moisés vaciló antes de aceptar las misiones que le encomendó el Señor. Sansón cedió a las tentaciones de la carne. Pedro negó a Jesús, y así podríamos seguir repasando la vida de los hombres

y mujeres de la Biblia. El hombre puede pecar y bajar hasta lo profundo de la degradación, pero también levantarse hasta las cimas de la santidad. En ese sentido, los personajes bíblicos están cerca de nosotros; están hechos de nuestra misma materia pecadora.

2 Sm 12,26-31. *La toma de Rabbá.* La guerra contra los amonitas, provocada por su ofensa a los embajadores de David, ha servido de marco para el episodio de David y Betsabé: mientras Joab y el ejército combatían, David permaneció en Jerusalén. A la ofensa de los amonitas, David respondió con el ataque. En esta narración es notable el uso del verbo *tomar*. En el v. 28, el texto hebreo afirma literalmente que Joab dice a David: *toma la ciudad o la tomaré yo*. Y en el v. 29, David *tomó* la ciudad. Es mucho más apropiado para David *tomar ciudades* que *no estar tomando la esposa* de su oficial. En el botín capturado estaba la corona de oro del Milcón, el dios de los amonitas, que pesaba un talento (unos 33 kg). Esta corona tenía una piedra preciosa que fue colocada en la cabeza de David. Este desmanteló la fortaleza de la ciudad conquistada, como era común en aquella época, y anexó el reino amonita a su imperio. Al contrario de lo que había sucedido en tiempos de Saúl, no hubo ningún profeta que mostrara que esa guerra había sido una guerra santa.

2 Sm 13,1-22. *El rapto de Tamar.* Los caps. 13-14 pertenecen al ámbito familiar, pero son necesarios para entender los acontecimientos públicos que narran los caps. 15-20. Estos sucesos se originan en un enfrentamiento entre varios personajes. El primero es Absalón, un príncipe de bella presencia y agradable trato, pero vengativo y rencoroso; no es un hombre que acepte el beso del rey como sello de reconciliación definitiva, después del error que para él representó el forzado destierro. Es además terco e imprudente en la búsqueda de sus fines. Tenemos además a David, un rey demasiado condescendiente y un padre tierno. En él no anidan la violencia ni la venganza; sin embargo, es indeciso en el trato con su propia familia, y el amor a sus hijos lo hizo permisivo sin medida. Finalmente está Joab, cuya crueldad contrasta con la bondad de David. Él estaba siempre dispuesto para las soluciones rápidas, aunque no fueran honestas, especialmente cuando la benignidad o la indecisión del rey creaban un problema. La interacción de estos tres personajes en los sucesos privados de 13-14 nos prepara para entender su actuación en los acontecimientos públicos que siguen a continuación.

Amnón y Tamar son los otros personajes que intervienen en el drama. Amnón se deja llevar de su voluptuosidad, mientras que Tamar es una joven sabia, noble y valiente. Pero esta es una historia de hombres en el mundo del poder y la política. Tamar no aparece aquí

por derecho propio, sino en cuanto es hermana de Absalón y objeto del deseo de Amnón. Tamar es un evento, más que una persona en esta historia, y cuando el evento termina, ella desaparece, mientras que Amnón y Absalón siguen en acción.

2 Sm 13,1-2. Amnón es el hijo mayor de David y probable sucesor en el trono. Absalón es el siguiente en la línea de la sucesión; esta historia se ha conservado no por sí misma, sino por el efecto que ella tuvo en la historia ulterior del reino davídico. Amnón está enamorado de la belleza de Tamar, su media hermana, pero la imposibilidad de unirse con ella lo tenía frustrado, hasta el punto de caer enfermo. Tamar era virgen y estaba protegida, junto con otras jóvenes, en las habitaciones reservadas a las mujeres.

2 Sm 13,3-5. Entonces Amnón recibe la visita de su amigo Jonadab, hijo de Simeá, hermano de David y por lo tanto primo de aquel. El texto bíblico lo caracteriza con el adjetivo hebreo que en general se traduce por sabio. Pero en este contexto hay que traducirlo por «perspicaz», «astuto», «taimado», porque la sabiduría de que hace gala es realmente diabólica.

Para hacer que Amnón pudiera satisfacer sus perversos deseos, Jonadab urde un plan siniestro. El joven debe fingirse enfermo, y cuando su padre David vaya a visitarlo, le pedirá que envíe a su media hermana Tamar para que le prepare una comida.

El plan funciona perfectamente. Tamar va a la casa de su hermano y prepara las tortas que él le había pedido. En la palabra hebrea utilizada para designar esas tortas podría verse una connotación sexual («torta»). El término *l'babá*, en efecto, está emparentado con la palabra *leb* («corazón»), y el acto de guisarlas se expresa con el verbo *lebbab*, que en Cant 4,11 significa «robar el corazón», «enamorar».

Cuando Tamar le presenta la comida, Amnón rehúsa comerla y da rienda suelta a su pasión desenfrenada. Al contrario de Betsabé, Tamar resiste física y verbalmente al poder del príncipe; su primera respuesta a la petición pecaminosa es no, y esa negativa se vuelve cada vez más apremiante: al principio es una orden: *no me hagas fuerza* (12b); luego apela a la conciencia de Amnón, recordándole que lo que él pretende *no se hace en Israel* (12c), es decir, algo que rompe la debida relación entre las personas. Hay una clara alusión al episodio de la violación de Dina por parte de Siquem (Gn 34,7). Esta evocación de un sórdido capítulo de la historia patriarcal debía hacer pensar a Amnón en la Ley, en la tradición y en el trágico resultado de su acción. Por último, casi le ordena: *no cometas esta infamia* (12d).

Además, Tamar pide a Amnón un plazo para hablar con David y arreglar un matrimonio. Ella cree que David no rehusaría ese pedido,

aunque no está claro si en ese tiempo estaban permitidos en la familia real los matrimonios entre hermanos.

Desafortunadamente, Amnón estaba más allá de cualquier consideración moral o religiosa y prefiere la fuerza a los argumentos. Al sabio lenguaje, Tamar añade la resistencia física, pero es superada por la violencia de su medio hermano, y una vez que este logra su objetivo, se apaga la pasión y él odia a Tamar con la misma intensidad con que antes la había deseado. Ya Aristóteles se preguntaba en su tiempo *por qué los jóvenes, cuando comienzan a tener relaciones sexuales, odian después del hecho a la persona con la cual se han unido*. Y Clemente de Alejandría daba una explicación cuando decía: *Voluble es el corazón de los amantes y se extingue por el arrepentimiento el hechizo del amor; a menudo el amor se convierte en odio, cuando la saciedad experimenta el remordimiento*.

La ley había establecido que si un hombre tenía relaciones sexuales con una virgen no prometida en matrimonio con otro, estaba obligado a casarse con ella y a pagar una multa (Ex 22,15-16). Pero Amnón no manifiesta ningún interés por Tamar, más allá de la satisfacción de sus deseos, y después de haber abusado de ella, la despidió.

Tamar protesta con fuerza; aunque ha sido humillada y herida en lo más profundo de su ser, comprende la gravedad de lo ocurrido. La violencia no la ha paralizado. Al contrario, ella comprende que ser despedida en esta situación le expondría a un oprobio permanente, a no poder casarse nunca, a verse privada para siempre de hijos. Pero Amnón no le hace caso y ordena a su servidor: «Échame a *esta* fuera de aquí y atranca la puerta» (v. 17). Ni siquiera pronuncia su nombre, sino que despectivamente la llama *esta*. Quizá pensó que el asunto quedaba concluido y que Tamar se sumergiría en el silencio y la vergüenza; pero ella hizo público con sus gestos y su lamento el ultraje que había recibido de su hermano.

Las hijas vírgenes del rey solían llevar un vestido especial que indicaba su condición de solteras. Conservando su virginidad hasta el matrimonio, las jóvenes princesas tenían más chance de realizar un matrimonio ventajoso. Por las circunstancias culturales de la época, la defloración de un virgen podía llevarla hasta perder la vida.

2 Sm 13,20-22. Aparece en escena Absalón, hermano de Tamar, quien en adelante va a ser el protagonista. Él intenta consolarla y le ofrece lo único que puede darle. No puede proporcionarle un marido, pero le ofrece apoyo y consuelo. Le proporciona un lugar para vivir y le asegura su protección. Por el momento le pide que esté tranquila. No sabemos cuáles eran los sentimientos verdaderos de Absalón. Su venganza pudo haber sido dictada por la necesi-

dad de reparar el honor de la familia y por el deseo de asegurarse un puesto en la sucesión, más que por solidaridad con su hermana.

El rey David, al enterarse de lo sucedido, se indignó profundamente. La conducta ultrajante de su presunto heredero era una vergüenza y una tragedia para la familia real. Sin embargo no hizo nada; en realidad poco podía hacer. La multa por la violación era de cincuenta monedas de plata y la obligación de casarse con la joven (Dt 22,29). Un matrimonio en esas circunstancias habría creado muchas tensiones en la familia. Además, no sabemos si estaba entonces vigente la prohibición del matrimonio entre hermanos. La debilidad de David frente a su hijo, se explica porque él mismo estaba comprometido por sus anteriores crímenes, y no podía reprimir los excesos de sus hijos. Absalón por el momento guardó silencio, pero en su corazón el odio por Amnón iba en aumento

A esta trágica historia casi no le prestamos atención. Un cierto pudor y profundo rechazo nos lleva a considerarla como algo lejano. Es casi un mecanismo de defensa el que nos lleva a ignorar el texto para no vernos confrontados con una realidad dolorosa que ocurre también hoy. La violación y el incesto son hechos que se dan con frecuencia y sobre los cuales tendemos a veces un manto de silencio para no intranquilizarnos. Continúa la misma conspiración del silencio que Amnón quiso para su crimen, y en ocasiones la misma impunidad. David, que pudo haber roto la cadena de violencia que él mismo había desatado, no hizo nada; la espiral continuó. Es una realidad que muestra cómo la mujer sigue siendo objeto sexual y víctima de la violencia. Es verdad que el movimiento feminista quiere hacernos tomar conciencia de los atropellos contra las mujeres, pero es ambiguo en problemas sexuales, porque le interesan más otras cuestiones. Hay cosas que no podemos ignorar y la lectura de este texto no solo debe conmovernos sino llevarnos a acciones que no permitan que una conciencia tranquila pase sobre estos hechos sin reaccionar. Hay que respaldar iniciativas que tímidamente comienzan a aflorar en muchas partes. Nuestra insensibilidad frente a estas tragedias no hace sino perpetuar esa situación.

2 Sm 13,23-39. *Absalón se venga de la violación de su hermana con la vida de Amnón.* La violencia engendra violencia y la cadena de sangre continúa en la familia de David. Este nuevo crimen tendrá consecuencias públicas y familiares, como la muestra la rebelión de Absalón. El esquilero era ocasión de alegres fiestas y Absalón, para no despertar sospechas en Amnón, invita a toda la familia real. Si ella acepta los tendrá a todos bajo su poder. Absalón invitó también a David; no sabemos si lo hizo sinceramente o, como afirman algunos, tenía la intención igualmente de matar a David. La cauta respuesta de David indicaba que conocía la ambición de su hijo y temía presentarse en esta reunión. Por eso mostró alguna resistencia en la invitación a Amnón.

Una vez más David envía una persona; primero mandó a sus siervos que le trajeran a Bet-sabé (2 Sm 11,4); después a Tamar a casa de su hermano; ahora es Amnón. Y en todas estas ocasiones el resultado fue un crimen. Durante este tiempo, Absalón madura su plan traicionero. La fiesta de esquilero trae a la memoria otra fiesta igual, la de Nabal, el insensato, y prepara al lector para el desenlace, cuando otro Nabal (“insensato”) está a punto de morir (cf. 1 Sm 25,36-39). Absalón da órdenes a sus servidores. Deben esperar hasta que Amnón esté borracho y entonces, cuando él lo indique, lo matarán. Para evitar alguna vacilación en sus criados, que temen la reacción de David, Absalón asume toda la responsabilidad. La venganza debió ser dulce para Absalón. Para destruir a Amnón, él usó la misma táctica que este había usado para atraer a Tamar. Lo mismo que Amnón, él engañó a su padre para que este mandara a su hijo a una trampa. Luego, en medio del banquete, hizo asesinar a su hermano, quitando de en medio a un malvado.

Los hijos del rey huyen en sus mulas, la cabalgadura preferida en ese tiempo por los reyes; su huida se realiza en diversas direcciones. Ellos temían una masacre total de todos los herederos. El hecho llega a la corte en tres etapas: primero es una falsa noticia, después un tropel de jinetes que suben, finalmente son los hijos del rey. La falsa alarma implica algo muy grave: si han muerto todos los hijos del rey y solo queda el asesino de todos ellos ¿quién sucederá a David? ¿Qué queda de la promesa de Natán? ¿Se repetirá el caso de Abimelec que asesinó a todos sus hermanos? (Jue 9,1-5).

La violencia engendra más violencia. Este principio se cumple de manera paradigmática en la historia de David y de sus hijos. David fue el primero en desencadenar la violencia, y las consecuencias recaen en sus hijos. David cometió adulterio con la mujer de Urías y después lo asesinó. Sus hijos siguieron el mismo camino. Amnón violó a su hermana media; Absalón mata a Amnón. David hubiera podido romper esa cadena de sangre, pero no tomó ninguna medida frente al incesto de Amnón. Seguramente esta apatía irritó a Absalón, quien resolvió tomar venganza por su propia cuenta. El rey tampoco intervino en el caso del asesinato de Amnón. Queda muy poco del David decidido y valiente de los primeros años; ahora es vacilante y débil; deja que las cosas queden impunes. Y con esta actitud no hace otra cosa que aumentar la espiral de violencia. Absalón no se detendrá, llevará su ambición hasta la rebelión contra su padre y será mucha la sangre derramada.

Este texto tampoco se lee con frecuencia; nos horroriza y quisiéramos olvidarlo. Sin embargo es un grito que clama contra el sistema en que vivimos, donde la violencia no se castiga, y se crean

constantemente nuevos incentivos de violencia. Cuando en un país reina la impunidad, los particulares prefieren tomar la justicia por sus propias manos. Antes se decía que entre algunas tribus la venganza por la muerte de alguno de sus miembros desencadenaba una serie de crímenes de una y otra parte hasta que la existencia misma de las tribus estaba en peligro. Los ajustes de cuentas son comunes en nuestras comunidades. Las represalias, la ley del talión (justa en el AT), no tiene justificación en nuestros días. Muchas guerras hubieran podido evitarse, pero en lugar de buscar soluciones pacíficas las fomentamos con una conducta irresponsable. Un buen ejemplo son las guerras entre árabes y judíos, donde un acto de sangre es vengado con otro y esta sucesión de respuestas sangrientas es cosa de nunca acabar.

Capítulo 14. *David se reconcilia con Absalón.* Absalón sigue siendo el centro de estos capítulos. Ahora se trata de la estrategia empleada por Joab para lograr la reconciliación de Absalón con su padre David. Joab, el sobrino de David y jefe del ejército, ha sido siempre fiel compañero del rey. Ha estado con él en las buenas y en las malas. Por eso conoce muy bien los sentimientos de David. En la actual situación, Joab ha adivinado que David quiere traer nuevamente a Absalón.

Para darle más fluidez a la lectura de este capítulo, conviene tener presente, como lo sugieren algunos comentaristas, que los caps. 15 y 17 están desplazados y su lugar más congruente es después de 14,7.

Joab toma una iniciativa para restaurar a Absalón; quizá no lo hace por interés hacia él, sino más bien piensa que Absalón podría suceder a David y quiere asegurarse un puesto en el reino. En la realización de su plan, Joab actúa igual que Natán cuando reprendió a David (2 Sm 12). Por eso toma los servicios de una mujer *sabia* de Técoa (una ciudad situada a 16 kilómetros al sur de Jerusalén). La mujer debe representar un papel que requiere una gran habilidad dramática. El significado de *sabia* no es exactamente el de nuestras lenguas modernas, que se refieren a conocimientos de orden científico y conceptual. Tampoco equivale a astuta, aunque tiene algo de eso. Se trata más bien de una persona hábil para hablar y obtener un resultado. En los libros de Samuel hay tres mujeres que reciben esta denominación. La primera es Abigail, que aunque no recibe el calificativo de *sabia*, es alabada por su prudencia, su inteligencia y su buen juicio (1 Sm 25,24-31). Sus palabras, que tienen algunos puntos de contacto con el presente episodio, son una pieza literaria bien construida y obtienen su efecto. Lo mismo podemos decir de la mujer *sabia* de *Abel-bet-Maaká* («Prado de Casa Maaká») en 2 Sm 20,16-19 y de la mujer *sabia* de Técoa. Todas poseen el don de las palabras y un cierto entrenamiento para representar un papel determinado. Joab puso en boca de la

mujer las palabras que había de pronunciar en presencia del rey.

Al escoger este método, Joab reconoce implícitamente el poder del arte, en este caso el arte dramático. Una expresión artística puede moldear la vida de un pueblo y así cambiar la sociedad y hasta puede mover a un monarca oriental, que era mirado como inmovible.

La anónima heroína acepta el encargo, y cuando David está en su palacio administrando justicia al pueblo de Dios, ella aparece con actitud humilde y pide la ayuda del rey. Halaga a David diciéndole que es como el enviado de Dios para conocer el bien y el mal. Delante del rey ella juega el papel ficticio de una viuda cuyos dos hijos pelearon y en la pelea uno mató al otro. La trama de la historia nuestra una gran semejanza con el primer asesinato de la humanidad, como lo narra Gn 4. En ambos casos tenemos dos hermanos (Gn 4,1-2 = 2 Sm 14,6a); los dos estaban solos en el campo (Gn 4,8 = 2 Sm 14,6); un hermano mata al otro (Gn 4,8 = 2 Sm 14,6); se expresa la preocupación de que al asesino lo maten otros (Gn 4,14 = 2 Sm 14,7); interviene la autoridad para salvar la vida del asesino (Gn 4,15 = 2 Sm 14,8); hay la amenaza de castigo para el que no obedezca la orden de la autoridad (Gn 4,15 = 2 Sm 14,10). Este paralelismo muestra que Joab elaboró la parábola para forzar a David a dictar la misma sentencia que Dios había dado en el caso de Caín. Al utilizar este episodio, implícitamente Joab piensa que David conocía esta historia además de la ley, y espera, como Natán, que la utilice como guía para dar su veredicto.

El caso presenta la colisión de dos principios de justicia: el deber de vengar el homicidio y el deber de conservar el apellido de la familia. En el antiguo Israel existía la institución del vengador de la sangre, un miembro de la familia del occiso que debía vengar la muerte de su pariente. Ahora los familiares reclaman la vida del asesino y de esta manera a ella no le quedaría un hijo que prolongue el apellido del marido y mantenga la heredad de la familia. La mujer está en un dilema: es responsable de la familia. Si no se mata al asesino ella carga con la culpa; si lo dejar matar, es responsable de la extinción de la familia. Por eso no acepta la palabras evasivas del rey, que promete intervenir. Porque esto no basta; el rey podría defender a la mujer, pero es la vida del hijo lo que cuenta, no la suya.

Como esperaba Joab, David decreta que la vida del hijo ha de ser respetada. Esa decisión de perdonar al asesino no está basada en la ley, que pide explícitamente la muerte del hijo (Éx 21,12). La decisión del rey está sustentada en una narración que trae la misma ley en el Génesis y que nos habla de la intervención misericordiosa de Dios en favor de Caín. Así la conducta de David proyecta una luz en la aplicación de la ley de la alianza. Dios misericordioso, que ha perdonado a Caín y a David

cuando la ley exigía su muerte, ha establecido un precedente para que se conmute la pena de muerte.

La mujer dice que la responsabilidad caiga sobre ella y no sobre el rey y su trono. Después de todo, la ley permitía matar al asesino. El rey le responde que ese asunto será como él lo ha definido, y refuerza sus palabras con un juramento que irónicamente anuncia la suerte de Absalón: *Vive Dios, ni un solo cabello de tu hijo caerá por tierra* (v. 11). Es la misma garantía de seguridad que el pueblo empleó para proteger la vida de Jonatán contra la interpretación literal que Saúl quería dar de la ley (1 Sm 14,45).

2 Sm 14,12-14; 18-20. David queda ligado por un juramento, y entonces la mujer manifiesta sus verdaderas intenciones: revela su treta y la verdadera naturaleza del asunto. Es un momento de riesgo y de valor; pues un plebeyo no puede inmiscuirse en los asuntos de la familia real. Ella le dice a David directamente que con su sentencia sobre el caso ficticio se ha condenado a sí mismo, en cuanto que ha perdido un hijo amado al mantenerlo alejado de la corte. El rey ha obrado como el vengador de sangre con Absalón, y esta conducta es una ofensa al pueblo de Dios, pues está poniendo en peligro la estabilidad de la monarquía. Pues si el asesino es reconocido como el hijo amado, la venganza puede quedar superada.

En el v. 14 la mujer indica que la muerte de Amnón es irreversible y que, por otra parte, Dios puede encontrar caminos para hacer volver al desterrado. Dios juzga con severidad a los pecadores, pero les da la oportunidad de reconciliarse; David, como representante de Dios en la administración de justicia en la tierra, debe obrar del mismo modo con su hijo.

David no solo comprende el punto de vista de la mujer, sino que sospecha quién está detrás. Ella confiesa que Joab urdió todo ese asunto y elogia a David por su sabiduría, que es como la de un enviado de Dios y conoce todo lo que pasa en la tierra.

Al mandar a Joab para que traiga de regreso a Absalón, el rey no lo llama «mi hijo», sino «muchacho». Le perdona la vida, pero no le devuelve su posición en la corte. Al matar a su hermano, Absalón ha perdido su puesto en la línea de sucesión, del mismo modo que Caín fue removido de la línea de la bendición por una acción similar.

2 Sm 14,25-28. El autor llama la atención sobre la belleza física de Absalón, a pesar de las advertencias del Señor en 1 Sm 16,7 de no mirar las apariencias, sino el corazón. Pero este dato tiene su importancia. Por una parte, el texto alaba la belleza de los reyes y, por otra, prepara la historia que sigue. Además la mención de su cabellera nos recuerda a Esaú que era velludo y por una comida perdió el derecho de primogenitura. El énfasis que pone el escri-

tor en la cabellera de Absalón recuerda la trágica historia de Sansón. Esa cabellera jugará un papel desastroso en la muerte de Absalón.

Sobre los tres hijos hay que notar lo que dice 18,18, donde se habla del monumento que Absalón se había erigido diciendo no tengo hijo que lleve mi nombre. Quizá los hijos murieron prematuramente. La hija, llamada Tamar en recuerdo de su tía, es suegra del rey Roboán (1 Re 15,15).

2 Sm 14,29-33. Para las ambiciones de Absalón la lejanía forzada del palacio era intolerable. Toma entonces la iniciativa y, como su padre, acude a Joab para arreglar la situación. Por dos veces Joab no atiende a la petición de Absalón. El es fiel al padre no al hijo. Absalón tiene que recurrir a una estratagema para hacerlo venir. Era una jugada riesgosa y atrevida. Absalón enfrenta a su padre con una decisión suprema: o la muerte o el favor pleno. El rey se rinde sin palabras, pero la reconciliación ha llegado demasiado tarde. El beso de Absalón a su padre no es sincero como tampoco fue el de Judas a Jesús (Mt 26,48-49).

La huida de David a través del valle del Cedrón para subir al monte de los Olivos durante la rebelión de Absalón, su hijo, sirvió de modelo para recrear narraciones acerca de Jesús (caps. 15-17). También Ajitófel, el consejero de David y su gran amigo, muere ahorcado como Judas. Ajitófel fue para David lo que Judas para Jesús.

David asciende al monte de los Olivos con la cabeza cubierta, y descalzo para orar (2 Sm 15,30). Cuando Jusay, amigo fiel a David, llega a donde él estaba, sus vestiduras estaban rasgadas y su cabeza llena de polvo (2 Sm 15,32), signos externos de arrepentimiento y oración. Jesús, también, en el monte de los Olivos estaba lleno de angustia, (Mc 14,33-34). En el monte de los Olivos cae en tierra y ora (Mc 14,35).

La violencia es un fenómeno endémico en el mundo de hoy y se prolonga por décadas sin llegar a una salida honorable para las partes. Varias veces se han hecho intentos de llegar a acuerdos que permitan la paz, pero las conversaciones, por lo general, terminan sin resultados. Y aún donde se ha llegado a la finalización del conflicto parece que la hoguera no se ha apagado y que entre las cenizas siguen ardiendo las brasas.

En estas circunstancias el capítulo 14 de 2 Sm puede iluminar nuestra situación. En primer lugar, nos muestra como puede romperse la cadena de sangre y luchas que enluta nuestros pueblos y comunidades. La elocuencia de la mujer de Técoa hizo que el rey David cambiara de parecer y siguiera, más que la normativa de una ley estricta, las insinuaciones de una tradición, conservada en un relato que se refería a un caso semejante. Es necesario conversar: el hecho de objetivar un problema ayuda a verlo con más claridad. Es necesario tener imaginación para buscar soluciones inéditas.

Pero esta narración nos enseña también cómo se pueden perder oportunidades de reconcilia-

ción. David no supo aprovechar las circunstancias favorables, permaneció lejos de su hijo; el beso que le dio no fue como el del padre del hijo pródigo. El pasado no fue totalmente cancelado. No actuó como Dios, que también vio alejarse a sus hijos al destierro, pero se olvidó del pasado y no lo tuvo más en cuenta (cf. Js 43,18-21).

Si no hay sinceridad de parte y parte, todo queda en tablas y hay que volver a empezar. A nosotros nos falta tener más presente la Biblia, no para hacer una lectura fundamentalista de la misma, sino para iluminar nuestra situación, para no dejar pasar las ocasiones de reconciliación y para actuar siempre con sinceridad. Queremos mantener nuestros privilegios y que sean los otros los que cambien y por este camino el odio, el rencor y los deseos de venganza no se extinguen, sino que siguen siempre latentes.

Capítulo 15. *La revuelta de Absalón.* Aparentemente poco tiempo después de la reconciliación con su padre, Absalón aparece con todo el boato de un príncipe real y presunto heredero. El carro, los caballos y los cincuenta hombres que lo acompañan le dieron una gran publicidad. En la Biblia es la primera vez que se habla del uso de caballos; ni Saúl ni David los usaron, pero sí los tres hijos de David que aspiraban al trono (1 Re 1,25 y 4,6). La Biblia siempre mostró una gran reserva frente al uso de carros y caballos, utilizados por los ejércitos enemigos de Israel, que siempre fueron vencidos. Esto nos indica que Absalón expresa su ambición y deseos de poder con símbolos de hostilidad hacia el Señor y su pueblo. Él se cree con derecho a la sucesión y no quiere esperar demasiado. Teme que si deja que las cosas sigan su curso normal, podría perder sus derechos. Los sucesos anteriores lo han puesto en situación desventajosa y quiere precipitar los acontecimientos.

Como todo político que aspira al poder, Absalón habla mal del gobierno de David, sobre todo en lo referente a la administración de justicia. El se interesa personalmente por cada caso y hace vagas promesas. Actuando de esta manera doble y ambigua, Absalón se asegura un respaldo popular en todas las tribus. Cuatro años pasan, y Absalón cree que ha llegado el momento. Astutamente pide permiso a su padre para ir a Hebrón en cumplimiento de un voto. Allí David había sido coronado rey de Judá, y allí había nacido Absalón. Hebrón estaba situada a 35 kilómetros de Jerusalén y ofrecía una cierta seguridad para sus planes. Una vez allí, envió mensajeros a las tribus para coordinar la revuelta. Uno de los aspectos más brillantes de la conspiración de Absalón fue el haber alejado de Jerusalén a los más cercanos colaboradores de David, precisamente en el momento en que los habría necesitado con más urgencia. Cerca de doscientos convidados lo acompañaban en su viaje a Hebrón, muchos de ellos sin saber lo que iba a suceder (v. 11). En Hebrón eran rehenes de Absalón y no po-

dían ofrecer ninguna ayuda al rey sin poner en peligro sus vidas. La defección de Ajitófél, uno de los principales consejeros de David, que se adhiere a Absalón, se explica porque era abuelo o, según el Talmud, tío de Betsabé, a cuyo marido lo hizo asesinar David (11,3;23,34). Por eso incitó a Absalón a vengarse de David.

La rebelión de Absalón no estaba sostenida solo por los habitantes del norte, ya que en ese caso Absalón no se habría hecho coronar en el sur. Los principales jefes de la revuelta, Ajitófél y Amasías, eran del Sur. Absalón supo aprovechar la erosión del gobierno de David y capitalizó el descontento que había en el pueblo. La historia de la sublevación de Absalón se presenta como un conjunto literariamente aislable de su contexto. Sin embargo, tiene sus raíces en los relatos anteriores. Se distingue de los relatos sobre la guerra con los amonitas, por la estrecha conexión entre los asuntos familiares y los políticos. No podía ser de otra manera, ya que se trata de un frustrado golpe de estado de un hijo contra su padre.

2 Sm 15,13-23. *Huida de David.* Tardíamente David recibe noticias de la rebelión y comprende la gravedad de la situación. Entonces toma rápidamente las decisiones oportunas. En los capítulos anteriores habíamos visto a un David débil, vacilante, pasivo; ahora la desgracia lo transforma y vuelve a ser el David que habíamos conocido en su juventud. No quiere hacerse fuerte en Jerusalén y decide abandonar la ciudad para evitarle mayores males a la ciudad y al reino. A la ciudad, porque un asedio causaría muchas destrucciones; al reino, porque se ahondaría la división entre las tribus. Una retirada estratégica le da tiempo para planear mejor la confrontación con Absalón y sus seguidores.

Los fieles a David lo acompañan en su huida, sus diez concubinas quedan a cargo del palacio. Esta indicación prepara la acción de Absalón en 16,22. Forman la escolta de David los kereteos y peleteos. David duda de la lealtad de Ittay y de sus seiscientos hombres, que provenían de Gat y los desliga de su deber de lealtad hacia él. Pero Ittay reacciona de un modo que debió sorprender a David. Con juramento promete acompañar al rey donde quiera que él vaya. Su respuesta recuerda las palabras de Rut a Noemí, cuando esta le pide que regrese a su tierra (Rut 1,16-17). Tomándole la palabra, David manda a Ittay que siga con él. El extranjero y mercenario le ha sido más fiel que su propio hijo. David había perdido la capital, pero no el apoyo de los suyos, y ese apoyo le vino principalmente de la comunidad religiosa.

El siguiente encuentro es con los sacerdotes Abiatar y Sadoq, que llevan el Arca de la Alianza. El Arca representaba la presencia de Dios; los sacerdotes pretenden que el Arca sirva de escudo para David y los suyos, pero este rechaza-

za esa alternativa con un gesto que muestra su piedad por una parte y su espíritu práctico por otra. No quiere utilizar el Arca como un amuleto y un talismán o como un medio para inclinar al Señor a su favor. Pone su esperanza en la providencia de Dios, no en el Arca como objeto sagrado, pero esa confianza no le quita la iniciativa. Abiatar y Sadoq serán los ojos y los oídos de David en Jerusalén. Así establece una red de inteligencia, y comunica a los sacerdotes dónde va a estar para que lo mantengan informado.

David y su gente siguen su camino hacia el monte de los Olivos. El rey va llorando, con la cabeza cubierta y los pies descalzos; es más una procesión de penitencia que una retirada militar. El pueblo se une a él en el dolor y la penitencia. Esta historia acerca de la huida de David a través del valle del Cedrón para subir al monte de los Olivos sirvió de modelo para recrear el relato de la subida de Jesús al monte de los Olivos para orar (Mt 26,36.38).

2 Sm 15,31-37. La noticia de la traición de Ajitófel, una persona muy astuta, fue un golpe duro para David, que ora al Señor pidiendo que haga vano el consejo de Ajitófel. Como respuesta a la súplica aparece Jusay, que llega con los vestidos rotos y ceniza sobre su cabeza en señal de dolor. Pero David tiene otros planes; lo envía a Jerusalén para que se infiltre entre los colaboradores de Absalón. Jusay debe tratar de desbaratar los planes de Absalón. Su retorno a Jerusalén coincide con la entrada de Absalón.

2 Sm 16,1-4. *Sibá, Meribaal y David.* El encuentro con Sibá no fue casual; él estaba esperando a David, que había salido apresuradamente de Jerusalén. Cuando el asombrado rey pregunta *qué es esto*, Sibá responde con un discurso muy bien estructurado. Son tres sentencias y cada una comienza con una palabra que hace referencia a la carga y a quien va destinada: la corte, los soldados y los hombres fatigados en el desierto. Esa ayuda material es importante en ese momento tan crítico. La segunda pregunta de David tiene un tinte político y moral. *¿Dónde está el hijo de tu amo?* La respuesta de Sibá es ambigua. Acusa a su amo de deslealtad hacia David e implícitamente lo trata de ingenuo, pues Absalón no va rebelarse para restaurar la monarquía de Saúl; más adelante (19,25-31), Meribaal rechazará la acusación de Sibá. La respuesta de David es apresurada y errónea. Toma una decisión sin escuchar a la otra parte. Sibá recibe las propiedades de Meribaal.

Cuando David llega a Bajurím, en dirección al Jordán, le sale al encuentro un hombre llamado Semeí, cuya familia pertenece a la casa de Saúl, no con regalos, sino con maldiciones. Este acusa a David de haber hecho asesinar a Saúl, Ishboset y Abner. Las piedras que arroja era un intento simbólico de ejecutar al criminal,

al mismo tiempo que invoca al Señor como vengador de la sangre derramada. Ya hemos visto cómo el texto anterior había tenido mucho interés en disculpar a David de esas muertes.

Abisay, hermano de Joab, responsable de la muerte de Abner, llama a Semeí perro muerto, el peor insulto que podía escuchar un israelita, y quiere cortarle la cabeza. David lo detiene con un acto de humildad: aceptando como castigo las maldiciones de Semeí, tal vez se aplacará Dios. Nuevamente aparece el David de sus mejores tiempos. Él confía en Dios y reconoce que su entrega a la providencia es la acción más efectiva que puede hacer en esos momentos. Esa integración de una fe sin reservas y un realismo político han creado ese halo de admiración sobre David, tanto entre los judíos como entre los cristianos.

David se presenta aquí con una actitud diferente. En los capítulos anteriores lo habíamos visto débil, indeciso, pasivo, resignado a una situación que él vivía sin intentar un cambio. Un David abatido por el pecado, presa de su sentimiento de culpa, incapaz de reaccionar ante las acciones asesinas de sus hijos y humillado por los acontecimientos. Ahora, cuando las circunstancias son más difíciles, David crece; muestra una capacidad de recuperación que no habíamos sospechado y se convierte en el que toma las riendas en sus manos. Se muestra capaz de superar las consecuencias del pecado y pone toda su confianza en Dios. El pecado lo ha dominado, pero ahora se sobrepone a su pecado. Él no se contenta únicamente con orar; también actúa, toma decisiones, da ordenes y opone resistencia.

David no quiere utilizar el Arca en su provecho ni manipular los símbolos religiosos de su pueblo. Nosotros no siempre obramos como él; a veces utilizamos los símbolos de la religión para sacar ventajas. Especialmente los políticos son expertos en emplear realidades religiosas para engañar a los incautos y dar credibilidad a sus campañas.

2 Sm 16,14-23. Absalón llega a Jerusalén con su principal consejero, Ajitófel. Mientras tanto, ha llegado también Jusay que va a desempeñar un papel muy importante. En la historia de Israel no encontramos otro episodio donde se combinan de una manera tan astuta el engaño y el doble sentido. Ya sus primeras palabras muestran la ambigüedad de su manera de hablar. La expresión: *Viva el rey*, podría referirse a Absalón, pero Jusay sin duda estaba pensando en el rey fugitivo, David. Absalón duda si Jusay era amigo de David y lo traicionó, y si puede fiarse de él. Jusay apela a la lealtad con que sirvió a David y que ahora traspasa al hijo. Si David ha sido rey por elección de Dios y del pueblo, ahora Absalón es el elegido de Dios y del pueblo. Absalón se rinde ante la lógica tan convincente de Jusay.

Ajitófél, cuyas palabras eran miradas como oráculo de Yahvé tanto por David como por Absalón, da a este dos consejos: en el primero le recomienda acostarse públicamente con las concubinas de su padre; así todo Israel sabrá que ha roto con David y sus seguidores cobrarán ánimos. El consejero está aplicando la ley del talión. David se había acostado en secreto con Betsaé, una nieta o sobrina de Ajitófél; ahora Absalón lo hará públicamente con las diez concubinas de su padre. En la misma tierra donde David había contemplado a Betsabé, se levantó un pabellón al que fueron conducidas las concubinas. Se cumple así la amenaza de Natán (2 Sm 12,11-13). Absalón toma posesión del palacio y ejerce la prerrogativa como sucesor del rey.

El segundo consejo es de naturaleza estratégica. Ajitófél reconoce que el éxito de Absalón depende menos de la superioridad numérica que del tiempo. En ese momento David es vulnerable; pero si se le da tiempo será más difícil vencerlo. Ajitófél recomienda una acción inmediata. David es por otra parte un gran estratega, rico en recursos y hábil guerrero. De acuerdo con ese plan Absalón llevaría a cabo acción eficaz militar caracterizada por la fuerza arrolladora, el componente sorpresa y un objetivo bien determinado y una vez derrotado y muerto David, todo Israel se volvería a Absalón como la esposa al marido.

Jusay comprende que el consejo es bueno y que es difícil oponerse a él. Por eso su respuesta es una pieza maestra en la Biblia. La alternativa que propone es utilizar, no una pequeña fuerza de choque, sino un gran ejército reclutado en todas las tribus de Israel. En lugar de perseguir solamente a David, la tropa atacará a todas sus fuerzas hasta no dejar a nadie con vida. Aún en el caso de un asedio a una ciudad, los hombres de Absalón prevalecerán. El plan de Jusay permite que David gane tiempo.

Este discurso tuvo su efecto: Absalón y sus hombres decidieron seguir el consejo de Jusay. De esta manera, sin intervenir de una manera extraordinaria, sino siguiendo el curso de los acontecimientos y su dinámica interna, Yahvé muestra su preferencia por David, y por medio de Jusay cambia el curso de los acontecimientos.

Pero Jusay no se contenta con eso, sino que inmediatamente informa a David de lo ocurrido para prevenirlo en caso de que prevaleciera el consejo de Ajitófél. Los enviados de Jusay estuvieron a punto de ser descubiertos, pero una maniobra que recuerda el episodio de Jos 2 les permitió evadir la persecución y llegar a David.

Al ver que su plan había fracasado, Ajitófél comprendió que se desvanecían sus sueños de estar entre los principales personajes del reino de Absalón. Además, sabía que tendría que responder por su traición cuando David regresara

triunfante a Jerusalén. Tomó entonces la decisión de arreglar los asuntos de su casa y se ahorcó. Seguramente Mateo, al describir el suicidio de Judas (27,5), tuvo presente la muerte de Ajitófél. Hay, en efecto, algunos puntos de contacto entre este episodio de la vida de David y el relato de la pasión en el evangelio de Mateo: Ajitófél y Judas traicionaron a un ungido; Getsemaní no debía estar muy lejos del lugar donde David se detuvo y oró cuando le informaron de la traición de Ajitófél. Tanto Ajitófél como Judas se quitan la vida. Ajitófél fue para David lo que Judas para Jesús.

2 Sm 17,24-29. David se mueve hacia Mahanaim en Transjordania, la ciudad, donde había gobernado Ishboset después de la muerte de Saúl (2,8-9). Absalón, por su parte, cruza el Jordán demasiado tarde para alcanzar a David. Amasá, sobrino de Joab, recibe el encargo de dirigir las tropas rebeldes. Con esta jugada Absalón pretende poseer el carisma guerrero de la familia de Joab.

En Manajanayim, David recibe abundantes provisiones de tres familias que lo apoyan. Esta casi prodigiosa ayuda recuerda que el Señor en el desierto proveyó también a la necesidades de Israel.

Ajitófél, junto con Judas, es el prototipo de los traidores de todos los tiempos. La traición siempre está presente en la historia, especialmente cuando se trata de política y poder. Las antiguas fidelidades se olvidan cuando se trata de estar del lado de los ganadores. Aunque no sabemos exactamente el motivo de la traición de Judas, siempre hay en el fondo de estos turbios manejos una ambición de poder. Pero los traidores terminan mal. Ajitófél y Judas se ahorcaron cuando vieron que sus propósitos se habían frustrado.

En la persona y en la conducta de Ajitófél se advierte además otro elemento. El texto sagrado lo presenta como un hombre sabio, cuyos consejos eran seguidos a pie de la letra. Pero hay al mismo tiempo una crítica velada a esa sabiduría, porque es una sabiduría puramente humana. Antes otro consejero, Jonadab, también alabado por su habilidad (13,3-5), trajo con su consejo la humillación a la corte y la muerte de Amnón. Ahora la sabiduría de un hombre astuto priva a la familia real de uno de sus miembros más estimados. El autor nos enseña implícitamente que cuando la sabiduría se queda al nivel de lo humano, sin ir acompañada de la sabiduría divina, produce resultados desastrosos para la vida.

2 Sm 18,1-18. *La batalla en la foresta de Efraín.* La manera como David prepara la batalla muestra la confianza que tenía en la victoria. Ahora él tiene el control de la situación, y actuando como hábil estratega escoge el campo de batalla y el tiempo que más le convenía. Dividir el ejército en tres partes para atacar al enemigo a campo abierto era una tradición en Israel (Jue 7,16; 1 Sm 11,11). Joab, su hermano Abisay e Itay eran los jefes encargados del mando. La dirección suprema la

lleva David. La tropa se opone a su deseo de entrar personalmente en combate; su vida es más preciosa que la de ellos. Antes de salir, David da esta orden a sus comandantes: *cuidenme al muchacho, a Absalón*. Aquí aparece no como el rey agraviado, sino como el padre que quiere ante todo el bien de su hijo.

La descripción del combate es escueta y directa. Los hombres de David, más experimentados que los soldados reclutados por Absalón, supieron aprovechar las ventajas de un terreno boscoso para dispersar el ejército enemigo y obtener la victoria. Absalón huyó montado sobre un mulo y al pasar por debajo de una encina su cabellera se enredó en las ramas y quedó colgando entre el cielo y la tierra. En este momento recordamos lo que se había dicho en 14,26 a propósito de la larga cabellera de Absalón. Las palabras que usa el soldado, en su informe a Joab, son de una gran importancia teológica: el verbo colgar en su original hebreo aparece solo dos veces en la Biblia, aquí y en Dt 21,23: *maldito el hombre que cuelga de un árbol*; es decir, cualquiera que cuelgue de un árbol es objeto de la maldición divina. Absalón al alzarse contra su padre, se ha rebelado contra la ley divina, además ha mancillado el lecho de su padre al acostarse con las concubinas del rey (Lv 20,11).

A pesar de la recompensa prometida por Joab, el soldado no quiso poner las manos sobre el hijo del rey, porque David, al enterarse sin duda lo condenaría a muerte. Pero Joab, actuando como siempre con frialdad y resolución, toma tres dardos, los clava en el pecho de Absalón y los escuderos lo rematan. Deliberadamente el comandante hace morir a Absalón a manos de un pelotón, de modo que no pudiera decirse quién lo había rematado. Muerto Absalón, muere la revolución. Joab aplica la misma lógica que Ajitófel: solo una persona debía morir, David o Absalón. Consecuentemente, Joab hace sonar el cuerno que pone fin a la contienda. Una vez más el narrador deja en claro que David no tuvo nada que ver con la muerte de Absalón; al contrario, él recomendó encarecidamente a sus tres generales que respetaran la vida del joven.

La sepultura de Absalón es la de un hombre maldito. Hay otros casos en la Biblia: Jos 7,26 habla de Acán, que muere apedreado por el sacrilegio cometido al quebrantar la ley del anatema (Jos 7,15) y es sepultado bajo un montón de piedras. El rey de Ay, después que estuvo colgado de un árbol, fue abandonado en la puerta de la ciudad y arrojaron sobre él una gran cantidad de piedras (Jos 8,29). Cinco reyes enemigos estuvieron colgando de los árboles después de muertos; luego fueron enterrados en la cueva en la que se habían refugiado y la entrada fue cubierta con piedras (Jos 10,27).

Con esta sepultura, Absalón queda lejos de la tumba de sus padres; y también fuera de la Tierra prometida, pues este territorio está si-

tuado en Transjordania. Absalón quería de todos modos dejar un recuerdo de su nombre y ya que no tenía descendencia masculina (los tres hijos mencionados en 14,27 debieron morir prematuramente), levantó una columna en el Valle del Rey (posiblemente el Valle de Cedrón en Jerusalén). Esto dio pie a que a una tumba del período helenista, que hoy se encuentra en dicho valle, se le diera el nombre de «tumba de Absalón».

Nunca se vio a Absalón invocando al Señor, o haciendo una profesión de confianza en él. Al contrario, siempre confió en sus propias fuerzas, sin importarle el bien del reino. David pecó, pero se arrepintió y Dios le perdonó su pecado. De Absalón no tenemos ningún testimonio de arrepentimiento. Siempre fue un hombre ambicioso y calculador; si alguna vez habló de un voto fue más bien para engañar a David.

2 Sm 18,19-32. *David recibe la noticia.* Ajimaas, hijo de Sadoq, el que permitió con su informe que David organizara sus tropas, estaba ansioso por comunicar a David la buena noticia de la victoria. Pero Joab no le permitió partir porque temía la reacción de David al recibir la noticia de la muerte de su hijo. Para no poner en peligro la vida de Ajimaas, Joab envía un extranjero, un cusita. Pero cuando el cusita llevaba cierta ventaja, Ajimaas insiste y obtiene el permiso y tomando una ruta mejor se adelanta al cusita.

La atención se concentra ahora en David, que está sentado a la puerta de la ciudad con un centinela que otea el horizonte en busca de la menor señal de un mensajero que traiga buenas noticias. Él espera una noticia reconfortante; su optimismo es irónico y suscita compasión. El anuncio no será bueno para él, aunque su ejército haya vencido y derrotado la rebelión. Su interés está en el bienestar de Absalón. No reacciona ante las noticias de la victoria que le dan los dos mensajeros. Más bien pregunta: *¿Está bien el muchacho, Absalón?* Atrumado por el dolor al saber la verdad, David olvida sus obligaciones como rey y jefe del ejército. Está inconsolable. Sus lamentos son desgarradores y continuos de tal manera que la tropa es testigo de su duelo. Humillados por las demostraciones de dolor del rey ante el enemigo muerto, los soldados están a punto de desertar. Es entonces cuando interviene Joab con su pragmatismo frío y sin sentimientos, y hace que David recobre su compostura. No en vano habían muerto muchos soldados por salvar la vida del rey; el honor de ejército estaba comprometido. Si David no reaccionaba, podía ahora perder todo lo ganado.

En el caso de David hay un elemento que hace más patético su dolor. Se trata de un hijo rebelde contra su padre, que es rey. Aquí entran en conflicto dos fidelidades. La que debe a su hijo y la que debe al reino. Como rey debe castigar al hijo; como padre no puede obrar así. Esa tensión

hace más agudo su dolor. Como padre hubiera podido evitar que la situación llegara a extremos intolerables, pero descubrió tarde que no solo debía haber perdonado a Absalón, sino que debía haberlo amado primero. En este momento nada puede hacer; todo su poder real se estrella contra los hechos que ya no pueden volver atrás. Es la conducta débil y permisiva, que muchos padres confunden con amor; lo que permite que los hijos anden desorientados y no encuentren otro camino que las drogas o la violencia para hacer valer sus derechos.

2 Sm 19,1-15. Después de la victoria, David se dejó obnubilar por el dolor y cayó en un estado de pasividad. Tenía que dar las gracias a los que lo ayudaron y congraciarse con los que no habían participado en golpe de Estado; asegurar a los que habían seguido a su hijo que no habría un baño de sangre y no disgustar a un grupo mientras complacía al otro. Nada de esto hizo David.

Joab tuvo que llamar la atención al rey, porque él no distinguía entre amigos y enemigos ni tenía en cuenta las implicaciones de la situación. Esta dura recriminación le hizo ver que el ejército desertaría si no se presentaba ante las tropas y lo obligó a reaccionar.

2 Sm 19,16-36. La retirada de Jerusalén estuvo marcada por un espíritu de penitencia; en el regreso domina un aire de humildad. Aún después de la victoria no era tan sencillo recuperar el trono. La situación política era demasiado complicada. David había vencido, pero el pueblo tuvo que invitarlo a retomar el poder. Israel necesitaba un rey, y ahora que había muerto Absalón, a quien habían proclamado rey, no les quedaba otra alternativa política que llamar de nuevo a David.

El hecho de que David trate separadamente con Israel y Judá muestra que la tensión entre las tribus del Norte y del Sur se mantenía latente y algún día habría de explotar. En Judá había empezado la revuelta y sus principales líderes provenían de allí (Ajitófél, Amasá, el mismo Absalón). El mensaje de David afronta directamente ese problema: por medio de los sacerdotes Sadoq y Abiatar envía un mensaje de reconciliación. El es también judaíta, dice a los ancianos de Judá, y en un gesto de reconciliación, dirigido obviamente a aplacar a los que habían seguido a Absalón, promete nombrar general de las tropas a Amasá, el que había sido jefe de las tropas de Absalón. Al mismo tiempo castiga la desobediencia de Joab por haber asesinado a Absalón.

La estrategia política de David tiene éxito. Representantes de Judá se reúnen en Guilgal para dar la bienvenida al rey. Entre los que se apresuran a venir al encuentro del rey está en primer lugar Semeí, el partidario de Saúl que había maldecido al rey cuando huía (16,5-8). La situación ha cambiado, Simeí se postra delante del rey reconociendo su error. Nuevamente Abi-

say quiere matarlo, pues maldecir al ungido del Señor era un sacrilegio. Como antes, David se opone a la venganza de Abisay. Quizá David ha sido ungido nuevamente rey y entre los actos de la coronación estaba la amnistía de los oponentes. Por otra parte, el rey tenía también razones políticas: perdonando a Semeí, se aseguraba el apoyo de las tribus del Norte. David le promete que no morirá, pero esta es una decisión más política que otra cosa. Pues en su lecho de muerte, David recomienda a su hijo Salomón que no deje con vida a Semeí (1 Re 2,36-46).

Haciendo un gran esfuerzo, Meribaal va también al encuentro de David en el Jordán. Su aspecto era descuidado. El quería mostrar de este modo el dolor que había experimentado por David. A primera vista no se sabe si su actitud es sincera. A la pregunta de David, responde que fue engañado por su siervo, el cual también lo calumnió, y pone su destino en manos de David: lo que él haga está bien. Humildemente Meribaal hace notar que ha recibido de David más de lo que merecía; como descendiente de Saúl él podría estar muerto. Ante esta actitud, David queda perplejo. ¿Cuál de los dos dice la verdad? Meribaal o Sibá. Él da entonces una solución de compromiso. Sibá y Meribaal deben repartirse las tierras. Así recompensa a Sibá por su ayuda con suministros, y, por otra parte, mantiene la promesa hecha a Jonatán. Meribaal hubiera podido protestar diciendo que toda la tierra era suya y que Sibá debía ser castigado; pero de un modo que no deja dudas sobre su sinceridad dice que lo más importante para él es que el rey haya vuelto en paz y que Sibá puede quedarse con todo. Estas palabras no son simplemente cortesía oriental, sino que reflejan la fidelidad y lealtad de Meribaal, a quien en realidad David no hizo justicia con su decisión.

2 Sm 19,32-40. Barzilay era un patriarca rico y de edad muy avanzada, que había suministrado provisiones a David cuando estaba en Mahanaim. El anciano va hasta el Jordán a despedirse de David, quien, para agradecerle sus servicios, le ofrece llevárselo a la corte. Barzilay no acepta, se siente demasiado viejo para poder disfrutar de los placeres de la corte, donde sería de una carga para el rey y sus cortesanos. Prefiere permanecer en su casa y llevar una vida apacible lejos del ruido de palacio. Si David quiere favorecerlo, le pide que se lleve consigo a Kimham, probablemente un hijo, para que esté con el rey. David cumplió su promesa. Cuando estaba en su lecho de muerte pidió a Salomón que los hijos de Barzilay estuviesen entre los que comen en su mesa (1 Re 2,7) y en el libro de Jeremías encontramos un lugar llamado albergue de Kimham, seguramente la propiedad que se le asignó al hijo de Barzilay (Jr 41,17).

2 Sm 19,41-44. Con la muerte de Absalón no quedaron solucionados los problemas del

reino. Las antiguas rivalidades entre las tribus volvieron a resurgir. Los representantes del norte expresaron su resentimiento, porque Judá había prácticamente acaparado al rey después de su regreso a Jerusalén, siendo así que ellos habían tomado primero la iniciativa del retorno. Norte y sur discutían sobre quién tenía la preeminencia en el reino. Judá alegaba razones de parentesco y que nada habían lucrado por tener al rey con ellos. Israel, por su parte, hacía prevalecer su mayor participación en el reino, pues tenía diez tribus; además, ellos fueron los primeros en tomar la iniciativa de que el rey regresara a Jerusalén.

2 Sm 20,1-3. Rebelión de Seba. La confrontación amarga entre Judá y las tribus del Norte en Guilgal sirvió de motivo para un segundo brote de rebelión contra el rey David. La chispa que desató la conflagración fue Seba, un revolucionario que capitalizó el descontento del norte haciendo sonar la trompeta que indicaba retirada y quitando la consigna que retomaría más tarde Jeroboán al provocar el cisma del reino (1 Re 12,16). Viendo el final trágico de Seba podemos pensar que la rebelión no contó con mucho apoyo en el norte. No basta con el descontento; es menester que alguien lo tome como bandera y Seba no tenía la personalidad de Absalón; era simplemente un desalmado, dice el texto.

Cuando David llegó a Jerusalén, tomó medidas respecto de las concubinas que había dejado a cargo del palacio. Absalón, públicamente, había tenido relaciones con ellas como una forma de proclamar que había sustituido a David en el reino. Así fueron humilladas y ningún hombre se fijó más en ellas. Ahora quedan condenadas a un futuro sin hijos ni maridos, como si fueran viudas.

2 Sm 20,4-13. David sabía muy bien que era importante actuar con rapidez para evitar que la subversión se organizara y extendiera. El retraso de Absalón en atacar fue lo que motivó su derrota. Por eso cuando envía a Amasá y este no responde en el plazo acordado, David echa mano de Abisay, hermano de Joab, quien por haber asesinado a Absalón había sido marginado de la dirección del ejército. Abisay no contaba con mucho ejército, casi todos eran mercenarios, pero tenía a su favor la experiencia y la prontitud en el ataque.

Cuando las tropas llegan a Gabaón aparece Amasá tardíamente. Joab se adelanta para saludarlo e intencionalmente deja caer la espada; la recoge con la izquierda y mientras le toma la barba con la derecha, le clava la espada en el vientre. Amasá no sospechó la jugada de Joab, pues tender la mano derecha era un signo de que no tenía intenciones hostiles (cf. Jue 3,21 donde Ehúd utiliza la misma estrategia). Este relato abunda en detalles porque el autor quiere dejar claro que David no tuvo que ver nada con la muerte de Amasá. Todo fue

obra de Joab, que actuó por propia iniciativa y por su inexorable deseo de arreglar las cosas expeditivamente. Más tarde, David hará alusión a este crimen de Joab diciendo que *puso sangre inocente en el cinturón de mi cintura y en la sandalia de mis pies* y pedirá a Salomón que haga justicia (1 Re 2,5).

2 Sm 20,14-22. Seba no pudo organizar su ejército y tuvo que refugiarse en la ciudad de Abel Maaká, donde fue atacado por Joab, experto en sitiar ciudades. Temerosos de un asedio implacable, los habitantes de la ciudad entraron en negociación por medio de una mujer anónima, a quien el texto llama sabia.

En un capítulo lleno de intrigas y de muerte, el diálogo entre Joab y la mujer sabia adquiere un gran relieve. Nos recuerda a otras dos mujeres sabias que intervinieron a tiempo y evitaron tragedias y muertes. Abigail (1 Sm 25) y la mujer de Técoa (2 Sm 14). También esta era una mujer de paz y supo defender bien su causa. Recuerda a Joab que su ciudad era conocida por su sabiduría y cita un proverbio para probar su aserto. Abel Maaká era una ciudad orgullosa por su apego a las tradiciones de Israel. La mujer la llama madre de Israel y Joab la va a destruir. Joab niega que esas sean sus intenciones y dice que su único objetivo es capturar a Seba, jefe revoltoso. Promete que si le entregan a Seba el abandonará el asedio a la ciudad. Cuando el pueblo arroja la cabeza de Seba por encima de las murallas, Joab se retira. La unidad del reino ha sido restaurada, pero no por la persuasión, sino por la fuerza.

Las cosas siguieron complicándose y parecería que Dios estaba ausente de los acontecimientos, ya que nadie lo menciona. El tono de estas narraciones es totalmente profano. Sin embargo, Dios estaba en medio de los acontecimientos, no interviniendo de una manera visible, pero sí dirigiendo la historia desde el interior de los sucesos, a pesar de toda su carga de violencia, de perfidia, de intrigas y crímenes. La acción de Dios la adivinamos en los que prestan a David alguna ayuda; en Barsilai, en la mujer sabia de Abel Maaká.

Así puede a veces parecer nuestra vida. Cuando la violencia nos sacude y nos golpea, cuando las circunstancias son difíciles, cuando todo parece derrumbarse a nuestro alrededor, sin embargo, Dios está presente; no lo vemos, no lo sentimos, pero lo percibimos por la fe. Debemos tener la certeza de que Dios marcha a nuestro lado y si a veces nos interrogamos por su aparente silencio, él nos podría responder que su miras son a muy largo plazo y nosotros somos inmediatistas.

2 Sm 20,23-26. Esta lista es como un duplicado de la que encontramos en 8,16-18 con algunos cambios. La primera es del comienzo del reinado de David; la segunda de una época más tardía y sirve para que se tome nota de que Joab

ha sido restaurado en su cargo de comandante en jefe. También se habla de un nuevo oficio, el encargado de los trabajos forzados, Adoniram, que permaneció en el cargo hasta el reinado de Salomón. Los hijos de David no aparecen como sacerdotes.

Conclusión de las tradiciones davídicas (2 Sm 21,1-24,25)

Estos capítulos presentan algunas características particulares: para algunos son un apéndice que interrumpe el curso de la narración; para otros son un complemento que en alguna forma tienen que ver con la historia de David. Están dispuestos en una estructura concéntrica o quiástica de tres miembros: A B C C'B'A' que nos muestra como el principio, el medio y el final de la vida de David están en relación con el Señor.

- A 21,1-4 Una narración sobre la expiación de la culpabilidad de Saúl.
- B 21,15-22 Aparece David como jefe de los ejércitos del Señor. Una lista de los héroes de David y sus hazañas.
- C 22,1-51 Acción de gracias de David por su liberación.
- C' 23,1-7 Canto que celebra las promesas de Dios a David.
- B' 23,8-39 Aparece David como jefe de los ejércitos del Señor. Una lista de los héroes de David y sus hazañas.
- A' 24,1-25 Una narración sobre la expiación de la culpabilidad de David.

Capítulo 21. Muchos lectores encuentran difícil entender este texto desde diversas perspectivas. En primer lugar, la venganza de sangre parece algo arcaico a la luz del mandamiento cristiano del perdón de los enemigos. En segundo lugar, nuestro acentuado sentido de la responsabilidad personal nos lleva a rechazar el castigo de los hijos y nietos por el pecado del abuelo Saúl. Por tanto, esta historia es un buen ejemplo de cómo es necesario tener presente la época y la cultura que sirven de telón de fondo a un episodio bíblico para entender lo que él quiere decir en la situación actual.

Tres años de hambre causados por la falta de lluvias trajeron la pérdida de las cosechas. El pueblo concluye que esto se debe a un pecado no expiado. Ellos unían pecado y castigo, y esto es correcto, pero de allí no se sigue necesariamente que cualquier mal que alguien padece sea consecuencia de un pecado. David consulta al Señor por medio de un oráculo y la respuesta es que Saúl y su descendencia están manchados de sangre por haber asesinado a los gabaonitas. En ninguna parte la Biblia habla de esa acción de Saúl. Lo que sí sabemos es que los gabaonitas eran el resto de una población cananea que se había incorporado pacíficamente a Israel. Josué había hecho con

ellos una alianza que les daba derecho a la vida (Jos 9).

Saúl cometió un crimen contra ellos y esa acción debía ser reparada. David permite escoger la manera de la reparación a los descendientes de los gabaonitas. A ellos no les interesa una compensación material. Piden más bien a los hijos de Saúl. David les entrega a dos hijos y cinco nietos de Saúl; pero por la promesa hecha a Jonatán perdona la vida de Meribaal, hijo de aquel. Probablemente fueron ejecutados ritualmente, y su cuerpos permanecieron insepultos en campo abierto, a merced de las fieras y las aves.

No se dice la época de esta ejecución, pero dado que en el cap. 9 se menciona a Meribaal como el único sobreviviente de la casa de Saúl, algunos colocan el hecho narrado en el cap. 21 antes del cap. 9. La intervención de Seméi cuando maldice a David por la sangre derramada de la casa de Saúl (16,7-8), hace quizá referencia a este hecho. También aquí se quiere disculpar a David por la muerte de los descendientes de Saúl; él no hizo sino cumplir con un rito, pero de todos modos esta ejecución lo favorecería, pues eliminaba cualquier pretendiente al trono.

2 Sm 21,10-14. Rispá representa la suprema expresión de la lealtad maternal que no permite que a sus hijos y sus parientes se les prive de su última dignidad. Al proteger sus huesos y sus cuerpos, hace posible que se les de una honrosa sepultura. El texto pone énfasis en los huesos de Saúl y Jonatán, no solo porque son los más importantes, sino para mostrar, más allá de la muerte, la fidelidad de David hacia Saúl y Jonatán.

En este episodio pueden mezclarse ambiguamente intereses religiosos y políticos y no siempre es fácil deducir dónde está la verdad. Lo mismo ocurre en nuestro tiempo; a veces la política se viste de religión para encontrar menos resistencia; por eso es menester desenmascarar a los que con pretexto de religión esconden miras meramente temporales.

El ejemplo de Rispá es conmovedor. Por otra parte nos muestra que aún el poder político que parece más absoluto se puede doblegar ante el poder moral de una persona indefensa. La resistencia civil es una instancia que los poderes públicos deben tener en cuenta.

2 Sm 21,15-22. Tenemos aquí una serie de apéndices que quieren completar la historia de David y carecen de indicaciones cronológicas. Pertenecen a los primeros años del reino de David.

La primera narración habla de una batalla contra los filisteos, en la que David, exhausto y a punto de perder la vida a manos de un enemigo poderoso es sabido por Abisay. Desde ese momento el ejército le pide al rey que no salga más a combatir con las tropas, para que no se apague *la lámpara de Israel*.

El v. 19 parece contradecir a 1 Sm 17, donde se afirma que David mató a Goliat, mientras que aquí se habla de Eljanán. Varias soluciones se han propuesto. Una afirma que Eljanán era el nombre de David antes de ser rey. Otra sostiene que se trata de un error del copista; el texto correcto habría sido conservado en 1 Cr 20,5: *Eljanán, hijo de Yair, mató a Lajmí, hermano de Goliat de Gat*.

2 Sm 22,1-51. De este salmo tenemos un texto paralelo en Sal 18; entre los dos no hay diferencias de estructura o composición, sino ligeras variantes de vocalización y ortografía; ambos proceden de una misma fuente originaria. En cuanto al género literario se trata de una acción de gracias de una persona, en este caso, de un rey.

El salmo comienza con una larga introducción a la que sigue, con el verbo en pasado, la descripción de los peligros, que acosaron al salmista, especialmente el peligro de muerte. El salmista narra cómo en el peligro invocó al Señor y este lo socorrió. La intervención salvadora del Señor se presenta como una teofanía tempestuosa, maravillosamente descrita (8-16) que precede al acto de salvar (17-21). El salmista justifica esa acción de Dios con una humilde confesión de inocencia (20-25). El salmo da una amplia cabida a la justicia de Dios que retribuye la piedad del orante (26-28) y se convierte en alabanza (29-31). Después domina un estilo himnico, tanto que algunos ven en esta composición dos salmos distintos, unidos por un redactor posterior. Pero no todos están de acuerdo con esta partición, ya que el salmo termina como empezó. Más bien hay una oposición con la situación del principio, dado que el salmista al final aparece como vencedor y dueño del mundo y plenamente consciente de que debe alabar al Señor por su protección.

El ambiente vital de este salmo no es el de una definida situación histórica; más bien se trata de una celebración cúlrica que se mueve entre la alabanza y la acción de gracias. Por eso es importante que el orante sea un rey. Él es, en el peligro y la salvación, el punto central del pueblo, y el punto central de la celebración litúrgica. El rey es una figura sagrada y central en la liturgia. La participación de David en el traslado del Arca (2 Sm 6) no es la de una persona privada, como tampoco lo fue el sacrificio que ofreció Saúl (1 Sm 13) ni la celebración de Salomón en Gabaón, ni su oración en la consagración del templo (1 Re 8). El rey es realmente *la lámpara de Israel*. Se trata del rey, no importa quién sea. Pero ¿se puede afirmar que este salmo es de David? Muchos así lo creen. No es imposible que el salmo se remonte a David. Al atribuírselo se refleja el afán de presentar a David como modelo de poeta religioso. Es un intento más de idealizar la figura de David. El autor del poema pudo ser David o un poeta

posterior, que se inspiró en la vida de David. De todos modos, el «yo» del salmo es David o cualquiera de los reyes que lo sucedieron en el trono.

Podríamos preguntarnos por qué es el único salmo de los atribuidos a David que fue incluido en el libro de Samuel. Hay muchos otros salmos que pueden ponerse en relación con situaciones históricas de la vida de David: 3.7.34.51.52. El Salmo 18 no se repitió aquí porque sea el más *davídico* de los salmos. Más bien, se quería resaltar el aspecto militar.

En 21,15-22, se habla por última vez de la actividad guerrera de David y se dice expresamente que sus guerreros le pidieron solemnemente que no interviniera más en los combates. Esta decisión se tomó en un momento de especial peligro para David. El puesto del salmo está bien justificado. Otros pueden referirse a episodios particulares de su vida, pero este tiene un significado más profundo y más amplio. Es un comentario teológico y religioso de la vida de David. En este sentido debe leerse y recitarse. Esa fue la intención del redactor final.

Capítulo 23,1-7. Últimas palabras de David. Hay razones para pensar que este poema es antiguo y aún original de David, y no hay muchas objeciones en contra. En la estructura del libro, el oráculo tiene una función conclusiva; David llega al término de su vida. Sus últimas palabras están puestas a continuación del salmo real, como las bendiciones de Moisés siguen a su cántico. Los dos textos han sido colocados intencionalmente uno después del otro. La introducción tiene dos versos que muestran una extraordinaria semejanza con el comienzo del tercer y cuarto oráculo de Balaam (Nm 24) y con las palabras de Agur (Prov 30,1ss).

La primera estrofa pone de relieve, con la ayuda de versos paralelos, el estado de David. Sus raíces se hunden en la familia de Jesé, su exaltación viene de Dios, su posición es la de un rey ungido y es un poeta de muchos quilates. El primer verso cuenta la historia de David: humilde en sus comienzos como un pastor de ovejas; Dios que lo eligió y su providencia que lo hizo príncipe de Israel y organizador de inspirador de la liturgia del templo. El oráculo hay que leerlo en este contexto.

El segundo verso indica la comprensión que David tiene de sí mismo: su elección no es de origen humano, sino que viene de Dios. Aquí se habla de David como portavoz de Dios. En David, Dios revela su voluntad y su propósito sobre Israel. En el salmo anterior, el autor habla del orgullo de David, en buen sentido, como de alguien que ha vivido su vida con toda responsabilidad (22,21-25). Lo mismo sucede hoy; el que predica o enseña sabe de la enorme responsabilidad que implica el hecho de tener la mirada de la gente sobre uno mismo, a la espera de una Palabra de Dios que pueda iluminarlos en la toma de decisiones sobre sus vidas.

El tercer verso habla de las bases del liderazgo de David: la defensa de la justicia como ideal, aunque la historia muestra que hubo deficiencias; precisamente la rebelión de Absalón tuvo como motivo fallas en la administración de justicia por parte de David. El ideal de todo rey de Israel es tratar a sus súbditos con equidad y justicia y sigue siendo todavía una utopía que inspira a muchos gobernantes.

La comparación de la justicia con el sol es común en el antiguo cercano Oriente. En un himno babilónico se presenta al dios Sol como un juez insobornable. Malaquías habla del sol de justicia (3,20 o 4,2). En ese medio cultural también es muy significativa la imagen de la lluvia.

Este himno, como legado de David, deja una imagen de la monarquía que debe perdurar más que la realidad terrena sujeta siempre a fallas y deficiencias; lo humano se queda siempre corto frente a los planes de Dios. En el antiguo oriente el rey era considerado como mediador de salvación, pues por medio de él Dios concedía a su pueblo bienes tanto de orden espiritual como material, pero a condición de que el rey practicara la justicia y la fidelidad (Sal 72).

La quinta estrofa subraya la clave para entender la acción de Dios en David. El que habla ahora no es el Señor sino el cantor, y sus expresiones tienen el carácter de una confesión. El Señor ha mantenido su alianza con David y le ha concedido la salvación.

Con imágenes muy sugestivas el poeta habla de los malvados, que son como el cardo secado por el sol y consumido por el fuego.

Todo el poema es una explicación profética de lo que David fue y realizó. El cap. 22 lo expresó en forma poética, a la manera de un salmo; en 23,1-7, este mismo se expresa en forma profética. El salmo y la profecía llevan al Dios que está con David y su dinastía.

Cuando leemos el libro de Samuel, vemos la historia de David, sobre todo, lo que fue su reinado. Este aparece con sombras y fallas, pero cuando pasamos al libro de los Reyes nos asombra ver cómo se presenta a David como el modelo y el criterio según el cual son juzgados los reyes. En estas últimas palabras de David tenemos el mismo efecto. Lo que dice aquí no concuerda con lo que sabemos de David. ¿Cómo conciliar estas discrepancias? La respuesta es que por un lado tenemos el ideal que Yahvé propone y el otro la realización humana de ese ideal: la parte humana nunca alcanza a cumplir lo que se proponía. El ideal aparece como una meta lejana que solo Dios puede realizar. Mientras estemos en este mundo no faltarán las injusticias, las guerras, las desigualdades, la explotación. Entonces, ¿tendremos que perder la esperanza de contemplar el reino en esta tierra? En parte sí, porque los seres humanos nunca lograrán plenamente ese cometido. Sin embargo,

como con David, Dios está siempre actuando en la historia, no de una manera espectacular; visible, sino dentro mismo de los acontecimientos, en medio de las tragedias, superando el pecado del hombre, hasta que la historia llegue a su final, donde, a despecho de todos los males, Dios triunfará.

2 Sm 23,8-39. *Los héroes de David.* El formidable éxito de David no es simplemente el resultado de su relación con Dios, sino también del esfuerzo de sus valientes y leales soldados. Parece que David tenía como una orden de caballería con varios grados: los Tres y los Treinta. Todos ellos acompañaron a David posiblemente desde su ruptura con Saúl y se distinguían por su valor y su lealtad. Provenían de todas partes: de más allá del Jordán y de más acá; del extremo norte y del lejano sur. No faltaban extranjeros: un arameo, un amonita, un moabita, un hitita entre otros. Los tres eran: Isbaal, el jakmonita, Eleazar y Sammá.

En las fronteras, donde había escaramuzas con los filisteos, cada uno de ellos se cubrió de gloria con una actuación valerosa. Ellos están en el tope de su rango.

Dentro de la lista de los Treinta hay historias que todavía cautivan la imaginación de los lectores. En los vv. 13-17 se cuentan las hazañas de tres guerreros que formaron parte de los Treinta; no conocemos sus nombres pero sí sus hechos. En el curso de sus campañas David pasó por momentos difíciles, como cuando los filisteos ocuparon su ciudad natal. David, escondido en una cueva con sus hombres, experimentaba una inmensa sed. De pronto expresó este deseo: *¡Quien me diera a beber agua de la cisterna que hay a la puerta de Belén!* (23,29). Pero detrás de ese deseo había una necesidad más profunda. Su deseo iba más allá del agua. El quería gustar nuevamente el vigor de la juventud, necesitaba sentirse libre de ir y venir; quería estar seguro de la bendición de Dios sobre él. Tres hombres desafiando los peligros y a riesgo de sus vidas le trajeron el agua. La reacción de David ante la audacia de sus hombres da la clave de la solidaridad que se había creado entre ellos y su jefe. David se conmovió tanto que no quiso beber el agua y la derramó como libación. El se dio cuenta de que esa agua, por el peligro que corrieron sus hombres, se había vuelto sagrada y no podía usarla en provecho propio.

Hay otros nombres en la lista de los héroes. Algunos son conocidos aunque no llegaron al rango de los Tres. Abisay, hermano de Joab, Benaías que fue capitán de la guardia personal de David; Asahel, hermano de Joab y la lista termina con Urías, el hitita, y esto no es casualidad. Entre los hombres fieles a David, aparece uno a quien él traicionó. Con esto se quiere evitar una idealización exagerada. Aquí la historia no la hacen solamente los seres humanos, sino también la gracia de Dios, cuya

ayuda y perdón necesitaron David y sus hombres.

2 Sm 24,1-25. *La plaga del censo.* La lectura de este capítulo plantea algunos interrogantes. En primer lugar los lectores modernos se sienten incómodos con la afirmación de que es Dios quien instiga a David para hacer el censo y luego lo castiga; también nos preguntamos por qué el censo es censurable y por qué es castigado el pueblo cuando el que pecó fue David.

En una concepción más arcaica, todo estaba bajo el control de Dios, aún las acciones pecaminosas de los hombres. Por eso se dice en la narración del Éxodo que Dios endureció el corazón del Faraón (Éx 7,3) y sin embargo lo castiga. En 1 Cr 21 hay una narración paralela a la de 2 Sm, pero allí el que instiga al censo no es Dios, sino Satán. Es la época después del destierro, cuando la concepción sobre Dios se había afinado y ya no se le atribuye el mal.

Joab y su comandantes se oponen al censo, quizá por razones políticas: los gastos que implicaba, la resistencia de los súbditos que lo rechazaban por temor a nuevos tributos o a una circunscripción militar. Pero también había otras razones de tipo religioso. En Israel no se podía contar los hombres, porque esto era privilegio de Dios. Ciertamente, David tenía sus motivos para hacer el censo, saber de cuántos hombres podía disponer para sus campañas, pero esto era poner su confianza, más en los recursos humanos que en Dios. El censo se hace porque David se impuso.

David peca y el pueblo recibe el castigo en forma de peste. Para nuestra mentalidad moderna individualista, esto no está claro. En Israel la cuestión no era tan difícil de aceptar. Allí estaba vigente la doctrina de la personalidad corporativa. Esta consistía que en la comunidad tiene un jefe que la representa y que puede obrar en nombre de la colectividad, para bien o para mal. Es decir, las acciones del jefe determinan el futuro de la comunidad. Una actuación buena del jefe trae consecuencias benéficas; una actuación reprochable trae resultados funestos. El pueblo paga con la peste el pecado de David. A David, que se ha arrepentido del pecado, se le permite escoger el castigo y al escogerlo se confía a la misericordia del Señor. La peste disminuirá la población que con tanto cuidado había hecho contar el rey. Setenta mil hombres del pueblo murieron a causa de la plaga, pero cuando el ángel que ejecutaba la sentencia le tendió su mano hacia Jerusalén, para destruirla, Dios le ordenó detenerse.

Por medio de Gad, el profeta, David recibe la orden de levantar un altar en la era de Arauná el jebuseo, lugar donde el ángel se había detenido. Arauná le ofrece donarle el lugar y además los animales para el sacrificio. Este ofrecimiento no era gratuito porque, en reali-

dad, era la manera de iniciar las negociaciones. David lo sabe y por eso no lo acepta, sino que prefiere comprar el terreno al contado. Cuando se construye el altar y se ofrece el sacrificio, la peste cesa.

Al ofrecer el sacrificio por su pueblo, David prefigura el sacrificio de Cristo, último hijo de David quien también se ofreció en sacrificio en una de las colinas de Jerusalén por su pueblo, para que se detuviera una plaga más mortífera. La ejecución del sacrificio de David incluía el uso de madera y de sangre en una colina fuera de la ciudad. Las heridas de Jesús curan al nuevo Israel (1 Pe 2,24), porque el tomó sobre sí nuestros pecados.

Con el cap. 24 terminan los libros de Samuel y la historia de David. Es significativo que los libros de Samuel terminen con una plegaria de súplica de David en un tiempo de necesidad, y con la respuesta misericordiosa de Dios a esta necesidad. Los libros de Samuel empiezan del mismo modo, con una plegaria de petición de Ana y la respuesta misericordiosa de Dios. Al principio y al fin la historia manifiesta la misericordia de Dios. Los libros de Samuel están enmarcados al principio y al fin con la afirmación de la fidelidad de Dios y la capacidad de Israel para confiar, para humillarse y orar. Donde abundó el pecado sobrepasó la gracia.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Schökel, L., *Samuel*, Cristiandad, Madrid 1973, 272 pp.
- Auzou, G., *La Danza ante el Arca. Estudio de los Libros de Samuel*, Fax, Madrid 1971, 414 pp.
- Baldwin, J. G., *1 & 2 Samuel. An introduction & Commentary*, Inter-Varsity Press, Leicester 1988, 300 pp.
- Birch, B. C., «The First and Second Books of Samuel. Introduction, Commentary, and Reflections», *The New Interpreter's Bible*, Volume II, pp. 947-1383.
- Blanco, J. I., «Saúl: El aprendizaje de un político», *Personajes del Antiguo Testamento I*, Verbo Divino, Estella 1998, pp. 155-164.
- , «Samuel y el desprestigio de las instituciones religiosas», *Personajes del Antiguo Testamento I*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 21-29.
- Campbell, A. F. S. J. y Flanagan, J. W., «1-2 Samuel», Brown, R. E. et al., *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, pp. 145-159.
- Campbell, A. y O'Brien, M., «1-2 Samuel», *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 524-556.
- Costacurta, B., *Con la cítara y con la honda. La subida de David hacia el trono*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, 256 pp.
- Delorme, J. y Briand, J., «Los Libros proféticos anteriores: Los libros de Samuel», Cazelles, H. (dir.), *Introducción a la Biblia, II: Introducción Crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1981, pp. 309-332.

- Dietrich, W., *Die frühe Königszeit in Israel. Biblische encyclopädie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Bonn 1997.
- Fokkelman, J. P., *Narrative art and Poetry in the Book of Samuel*, Vangorcum, Assen 1981, 466 + 48 pp.
- Gibert, P., *Los libros de Samuel y de los Reyes*, Verbo Divino, Estella 1984, 64 pp. (Cuadernos Bíblicos, n° 44).
- González Lamadrid, A., *Las tradiciones históricas de Israel*, Verbo Divino, Estella 1993, 294 pp.
- González Lamadrid, A. et al., *Historia, Narrativa y Apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000, 558 pp.
- Gordon, R. P., *I & II Samuel*, Zondervan, Grand Rapids 1988, 376 pp.
- Hackett, J. A., «1 and 2 Samuel», Newsom, C. y Ringer, S. H. (eds.), *Women's Bible Commentary. Expanded Edition with Apocrypha*, John Knox Press, Louisville 1998, pp. 91-100 (502 pp.).
- Hertzberg, H. W., *Die Samuelbücher*, Banderhoeck & Ruprecht, Gotinga 1968, 348 pp.
- Jobling, D., *I Samuel Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry*, Liturgical Press, Collegeville 1998, 330 pp.
- Klein, R. W., *I Samuel. Word Biblical Commentary*, Word Books Publisher, Waco 1983, 306 pp.
- , *2 Samuel. Word Biblical Commentary*, Word Books Publisher, Waco 1989, 302 pp.
- Langamet, F., «Affinités Sacerdotales, Deutéronomiques dans l'histoire de la Succession (2 S 9-20; 1R 1-2)», *Mélanges Bibliques et Orientaux en l'honneur de M. H. Cazelles*, 1981, pp. 223-246.
- Lohfink, N., «La obra histórica deuteronomista», Schreiner, J., *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1972, pp. 269-285.
- Martini, C. M., *Samuel: Profeta religioso y civil*, Sal Terrae, Santander 1991, 160 pp.
- , *David, pecador y creyente*, Sal Terrae, Santander 1989, 208 pp.
- Martini, C. M. y Vanhoye, A., *La llamada en la Biblia*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1983, 238 pp.
- McCarter, P. K. Jr., *I Samuel, A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, Nueva York 1980, 474 pp.
- , *II Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, Nueva York 1984, 554 pp.
- Mesters, C. y Equipo Bíblico CRB, *Lectura Profética de la Historia*, Verbo Divino, Estella 1999, 326 pp.
- Morla Asensio, V., «Nabot, La dramática grandeza del débil», *Personajes del Antiguo Testamento*, Vol. II, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 31-48.
- Polzin, R., *David and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History*, Part, Indiana University, Bloomington 1993, 246 pp.
- , *Samuel and the Deuteronomist. A literary Study of the Deuteronomistic History*, II Samuel Part II, Indiana University, Bloomington 1989, 296 pp.
- Pury de Albert y Römer, Th. (eds.), *Die sogenannte Thronfolgeschichte Davids*, Orbis Biblicus et Orientalis, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 2000.
- Rad, G. von, «Comienzos de la historiografía en el Antiguo Israel», *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1976, pp. 141-176.
- Raver, M., *Listen to her Voice. Women of the Hebrew Bible*, Chronicle Books, San Francisco 1998.
- Rosenberg, D., *The Book of David. A new Story of the Spiritual warrior & Leader who shaped our inner consciousness*, Three Rivers Press, Nueva York 1997, 272 pp.
- Schniedewind, W., *Society and the Promise to David. The Reception History of 2 Samuel 7:1-17*, Oxford Univ. Press, Nueva York 1999, 230 pp.
- Sicre, J. L., *De David al Mesías*, Verbo Divino, Estella 1995, 444 pp.
- Tsevat, M., «Samuel I and II», *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*, Abingdon Press, Nashville 1992, pp. 777-781.
- Van Seters, J., *In Search of History*, Yale University Press, New Haven 1983.
- Wéine, A., *Samuel, juez y profeta*, Verbo Divino, Estella 1996, 72 pp. (Cuadernos Bíblicos, n° 89).

Los libros de los Reyes

Gerardo J. Söding

INTRODUCCIÓN

¿«Reyes» o «Profetas»?

Una breve noticia sobre el título de esta obra puede sugerir, sin más, la audacia de su empresa.

Los libros de los Reyes formaban en la Biblia hebrea un solo volumen, el cuarto de los *Profetas anteriores*, atribuido por la tradición judía al profeta Jeremías. La traducción griega, seguida por la latina, lo dividió en dos libros, agregó ambos al de Samuel –también dividido– y llamó *Libros de los Reinos I-IV* al conjunto que hoy conocemos como 1-2 Samuel y 1-2 Reyes.

«Reyes» y «Profetas»; más allá de las personas a las que refieren, estos nombres se vuelven categorías simbólicas de diversos modos de comprender –y, por lo tanto, de proponer y transmitir– la historia del pueblo de Dios, que incluye y supera a los reyes y a los profetas. Porque se trata precisamente de esta historia larga y compleja, que ha llegado a una crisis extrema con el pueblo de Dios en el destierro.

¿Quiénes hacen esta historia? «Reyes» representa la iniciativa y la responsabilidad humanas, el drama del amor y el ejercicio del poder en la vida pública, en las instituciones del Estado nacional y en las relaciones internacionales. Con «Profetas» irrumpe la soberana libertad divina, el drama del amor de YHWH, gratuito y celoso, comprometido y exigente, aliado con su pueblo Israel y Señor de todas las naciones.

La historia real vivida por los creyentes no puede prescindir de ninguno de sus protagonistas –humano y divino–; la historia narrada por creyentes tampoco podría hacerlo. Ha de ser un *relato*; debe dar cuenta de la *historia*; propondrá la mirada de la *fe*. En esta triple necesidad radica su afán, su riesgo y su esperanza.

Así lo ha mostrado ya la larga narrativa histórica que precede a los libros de los Re, pero en estos la cuestión se profundiza debido a una doble novedad: por una parte, el autor re-

mite a documentación oficial que puede ser verificada (*Anales* de los reinos de Israel y de Judá); por otra parte, incorpora a su narración sucesos y personajes públicos más allá de los límites de Israel. Ambos aportes reclaman una fidelidad más atenta a la objetividad de lo acaecido y, a la vez, revelan una fe más honda en YHWH, Dios de Israel, quien conduce misteriosamente los caminos de todos.

El final de una larga historia

El relato de los libros de los Re cubre los acontecimientos desde el final del reinado de David (hacia el 970 a.C.) hasta el destierro a Babilonia con el rey Jeconías (562 a.C., cf. 2 Re 25,27); son más de cuatrocientos años de historia del pueblo de Israel, atravesados por toda suerte de avatares, desde el esplendor glorioso hasta la ruina miserable. Ha de comprenderse como larga conclusión de toda la *Historia deuteronomista*, el conjunto que abarca los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, inspirada en la concepción teológica del libro del Deuteronomio. El narrador de Re, en efecto, introduce a sus primeros personajes sin ninguna presentación –deben ser conocidos por el lector–, y remite en numerosas ocasiones a palabras o hechos narrados en los libros anteriores, en particular los de Samuel. Ya a esta altura del relato deuteronomista, ciertas expresiones repetidas delatan en varios pasajes su estilo literario característico, a la vez que las realidades y los símbolos llegan a esta etapa matizados en su sentido y valor por las apariciones anteriores; se merece, pues, una lectura en continuidad, sensible, inteligente, profunda.

Una mirada de conjunto

La primera aproximación general muestra que el conjunto 1-2 Re se estructura en tres partes de extensión desigual:

- I. Reinado de Salomón (1 Re 1-11)
- II. Historia conjunta de Israel y Judá (1 Re 12-2 Re 17)
- III. Historia de Judá hasta el exilio (2 Re 18-25)

La extraordinaria importancia otorgada al reinado de Salomón (11 capítulos) [I], desde los acontecimientos que llevaron a su designación y unción en vida de su padre David (1 Re 1-2) hasta su nefasta decadencia (1 Re 11), se debe sobre todo a su obra más gloriosa, la construcción y consagración de la Casa al nombre de YHWH, el templo de Jerusalén (1 Re 6-9), centro del relato de su reinado y, en adelante, punto de referencia de todo reinado en el pueblo de Dios.

A la muerte de Salomón se produce el cisma en Israel (1 Re 12), a partir del cual se conforman dos reinos: Israel en el Norte y Judá en el Sur [II]. Esta duplicación del sujeto de la historia obliga al relator a buscar algún esquema literario que pueda encuadrarlos a ambos. Quizá inspirado en modelos culturales del entorno –se conocen historias coordinadas de Asiria y Babilonia–, el narrador adopta para su obra un marco cronológico que presenta los dos reinos en una suerte de sincronía (es decir, al mismo tiempo).

Utiliza para ello la repetición del «*esquema de reinado*», una estructura básica que, para cada reinado, incluye los siguientes elementos (cf. 2 Re 13,1-9 como ejemplo):

Introducción

- nombre del rey y de su padre
- inicio del reinado en sincronía con el año de reinado del rey vecino
- duración del reinado
- mención de su capital
- valoración del reinado *a los ojos de YHWH* (hechos destacados del reinado)

Conclusión

- remisión a Anales para los demás hechos
- muerte y sepultura del rey
- nombre del sucesor

En el caso de los reyes de Judá se añaden la edad del rey al inicio de su reinado y el nombre de su madre (cf. 1 Re 14,21-31).

Con este método, el autor presenta la totalidad del reinado de un rey (de Judá, por ejemplo) para pasar luego al nuevo rey vecino (de Israel, en tal caso). Aplica allí el mismo «esquema de reinado» hasta el final y recién entonces retorna al otro reino. La fidelidad a este método sacrifica en ocasiones la coherencia narrativa, cuando debe registrarse en algún suceso la participación de un rey (vecino) cuyo reinado corresponde presentar más adelante (así, en 1 Re 15,16, que corresponde al relato del reinado de Asá en Judá, debe narrarse una guerra protagonizada por Basá, rey de Israel, quien será presentado en 15,33).

Por medio de este sistema sincrónico, el autor se propone narrar una historia unifica-

da, aunque en los mismos hechos narrados se advierta que, por largos períodos, Israel y Judá tienen «historias» independientes. Por otra parte, este sistema invita a comparar entre sí las dos monarquías. El resultado es revelador: 19 reyes en Israel en 206 años; también 19 reyes en Judá, pero en 342 años. Más aún: mientras que en el reino del Norte las convulsiones políticas provocan ocho cambios de dinastía hasta su extinción sin dejar rastro, en el reino del Sur, a pesar de graves y numerosos conflictos, los sucesivos reyes pertenecen a la misma dinastía –son todos de la Casa de David–, hasta el último, Jeconías, rey en el destierro.

Aunque estos hechos puedan hablar por sí mismos, el narrador se cuida muy bien para no dejarlos a la libre interpretación del lector. Ya desde el inicio, el reino de Israel es condenado por la idolatría, el «pecado de Jeroboán», su fundador (cf. 1 Re 13); al final, un largo discurso meditativo confirma la justicia de la destrucción consumada por manos de los asirios (cf. 2 Re 17). El reino de Judá, en cambio, goza de un privilegio: según el oráculo del profeta Natán a David en 2 Sm 7, YHWH le ha hecho una promesa incondicional, asegurando la perpetuidad de su dinastía.

Con Israel desterrado y olvidado, queda solo Judá en esta historia de reyes y profetas [III]. El esquema, claro está, se simplifica para narrar cronológicamente los reinados en Judá, con particular atención los de tres reyes decisivos: Ezequías, Manasés y, sobre todo, Josías, el gran reformador. Con la súbita muerte de este último, el terrible final se precipita. También el reino de Judá cae vencido por sus enemigos –esta vez, los babilonios–; gran parte del pueblo y el rey acaban en el destierro (cf. 2 Re 25).

Este nuevo y último desastre es la culminación de los hechos de esta historia, pero, más que ningún otro, clama por una interpretación desde la fe en YHWH. Quizá pueda encontrarse precisamente aquí el impulso íntimo y el deseo audaz del narrador de esta magna obra literaria, teológica e histórica.

Una narración compleja

El relato de los libros de los Re, aunque unificado en su estructura general y sostenido en su largo desarrollo por algunas certezas teológicas fundamentales, se distingue por su diversidad, hasta tal punto que podría caracterizarse por su *tensión*, en varios niveles.

En la composición se han incorporado textos de muy diverso *género*: relatos breves casi independientes (como el sueño de Salomón, cf. 1 Re 3,4-15, o su famoso juicio, cf. 1 Re 3,16-28), secuencias de escenas de admirable arte narrativo (como el ascenso al trono de

Salomón, cf. 1 Re 1; o «la viña de Nabot», cf. 1 Re 21), listas oficiales (distritos y funcionarios, cf. 1 Re 4; utensilios litúrgicos, cf. 1 Re 7,40-45), hechos milagrosos de profetas (cf. 2 Re 4-5), resúmenes informativos (reinados casi insignificantes, cf. 2 Re 15), oraciones (cf. 1 Re 8; 2 Re 19,15-19), oráculos y gestos proféticos (cf. 1 Re 11,27-39; 2 Re 19,21-34), teofanías (cf. 1 Re 9; 19), guerras (cf. 1 Re 20), tratados comerciales (cf. 1 Re 5,15-26), reflexiones (cf. 2 Re 17,7-23).

Tal diversidad suscita la cuestión sobre las fuentes de que dispondría el recopilador y redactor final. Como en la mayoría de los textos antiguos –que se han transmitido por copias manuscritas–, el análisis crítico parte del texto recibido y elabora hipótesis que puedan explicar su forma final actual. En el estado actual de la investigación se proponen para los libros de los Re las siguientes fuentes:

1) *Anales de los reyes de Israel/Judá*, a los que el autor remite al final de cada reinado, para completar la información con los demás hechos de cada rey (cf. 1 Re 14,19.29). La referencia refuerza en el lector la impresión de objetividad de los hechos narrados, aunque resultara difícil la consulta a estos documentos, en apariencia oficiales –este tipo de escritos es común en los ambientes cortesanos–.

2) *Libro de los hechos de Salomón* (citado en 1 Re 11,41), que podría contener buena parte del material incorporado en la presentación del reinado de Salomón en 1 Re 3-11.

El templo de Jerusalén es motivo de la mayor atención por parte del autor. Los numerosos datos sobre su construcción y consagración (en 1 Re 6-9), sus reparaciones y despojos sucesivos (cf. 2 Re 12), hasta su destrucción (en 2 Re 25), postulan, según algunos, una fuente independiente («crónica del Templo», de origen sacerdotal). Sin embargo, dada la dependencia del Templo del poder real, toda la información referida al mismo podría también estar incluida en los documentos redactados y conservados en la corte.

3) *Relatos de profetas*. Además de las amplias secciones dedicadas a Elías (en el «ciclo de Elías», 1 Re 17-2 Re 1), Eliseo (en el «ciclo de Eliseo», 2 Re 2-13) e Isaías (en 2 Re 19-20), hay relatos de profetas como Aías (cf. 1 Re 11; 14), Miqueas de Yimlá (cf. 1 Re 22), la profetisa Juldá (cf. 2 Re 22) y anónimos (cf. 1 Re 13; 20). Aunque algunos de estos pasajes sean creación del autor de la historia final, muchas de estas narraciones se habrían conservado y transmitido –con ampliaciones y «préstamos»– entre los grupos de discípulos de los profetas, en su memoria y homenaje. La abundancia del material profético proveniente de Israel –sin correspondencia en Judá– se debería a las tradiciones (ya unificadas en una «historia profética», según algunos) que los escapados de la destrucción del reino del Norte

habrían llevado a Jerusalén, junto con el núcleo del Deuteronomio, el Libro de la Ley que será pieza central de la reforma de Josías (cf. 2 Re 22-23).

4) *Otras unidades previas* independientes (como la rebelión de Jehú en 2 Re 9-10) resultan mucho más difíciles de identificar –si es que existieron–. Pero la hipótesis de la «historia de la sucesión» de David, que sería un documento antiguo recogido en 2 Sm 9-20, cuya conclusión se encontraría en 1 Re 1-2 con Salomón afianzado en el trono, requiere una atención particular (ver Comentario).

A partir de estos materiales, el autor va conformando su relato con gran *fidelidad* a la tradición y gran *libertad* en la selección, organización y creación literaria. Ambas dimensiones pueden reconocerse ya en los aspectos literarios (en la estructura de la presentación del reinado de Salomón, por ejemplo, todos los demás hechos se disponen en torno a la construcción y dedicación del Templo), pero resultan más significativas como mediación del pensamiento teológico, que es el corazón que motiva y acompaña toda la empresa. En este horizonte más amplio deberá plantearse la cuestión de la autoría, finalidad y unicidad del conjunto 1-2 Re, y acaso de toda la *Historia deuteronomista*.

Escrita por creyentes para creyentes

La certeza más firme de la fe del autor, la que enciende toda su pasión y condiciona todos sus juicios –elogiosos o condenatorios, con poca sutileza de matices–, es el *monoteísmo*, tal como se expresa en el credo del Deuteronomio: *Escucha, Israel: YHWH nuestro Dios es el único YHWH. Amarás a YHWH tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas* (Dt 6,4-5).

Este núcleo fundamental y absoluto se origina y se mantiene vivo en el *vínculo de la alianza* del monte Sinaí (Horeb en esta tradición). Esta es un pacto que, partiendo del amor gratuito e incondicional de YHWH que liberó a su pueblo Israel de la opresión del Faraón en Egipto, ha sellado un compromiso mutuo de pertenencia y fidelidad. Para el pueblo, esto se traducirá en el cumplimiento de las palabras de YHWH, *sus preceptos, órdenes, sentencias e instrucciones* (como lo recuerda el testamento de David a Salomón, cf. 1 Re 2,3). YHWH, por su parte, bendecirá al pueblo fiel con la prosperidad, fecundidad y seguridad en la tierra de promisión (cf. Dt 28).

En consecuencia, el pecado más grave es la idolatría. No hay Dios fuera de YHWH; todos los demás, adorados y servidos como dioses por los otros pueblos, no son sino ídolos abominables. Y, sin embargo, seducen a Israel a lo largo de toda su historia, poniendo a prueba

su amor y su fidelidad. Israel es el pueblo de YHWH, el Dios que no admite rival ni compendias en su amor ardiente (cf. Dt 4,24). En Re, la figura emblemática es Elías, el profeta de fuego, y la escena imborrable es el sacrificio en el monte Carmelo, con el desafío lanzado al pueblo entero: *Si YHWH es Dios, síganlo; si Baal lo es, sigan a Baal* (1 Re 18,21). El pueblo entero, por tanto, tiene la libertad y la responsabilidad que brotan de esta alianza fundacional.

Este primer artículo de la fe deuteronomista debe afrontar una seria dificultad en el mismo terreno de la fe de Israel en YHWH. Se trata de la institución de la *monarquía*, tal como lo habían advertido el prólogo teológico (cf. Dt 17,14-20) y el comienzo histórico (cf. 1 Sm 8, donde el pueblo pide al profeta Samuel un rey). En efecto, la monarquía ha introducido una novedad no solo en el ámbito de las relaciones políticas, económicas, sociales y religiosas en el pueblo (o al menos en ciertos sectores), sino que, a partir del rey David, está asociada a una *promesa incondicional de YHWH*: *Tu casa y tu reino permanecerán para siempre... tu trono estará firme, eternamente* (2 Sm 7,16). Expresada en términos de elección gratuita por parte de YHWH, esta promesa asegura a la dinastía de David la perpetuidad en el trono, sin imponer nada a los descendientes –más aún, previendo que podrán *hacer mal...*– ¿Cómo se concilian la responsabilidad y las exigencias éticas de la alianza con esta gracia incondicional?

No es de extrañar que esta «novedad» encontrara resistencia en amplios círculos de Israel, más vinculados a las antiguas tribus del Norte y a la tradición de grandes profetas que, precisamente en nombre de YHWH y solo YHWH –el aspecto más destacado de los profetas en 1-2 Re–, denuncian la injusticia social y exigen la fidelidad a la alianza de Moisés. Este último aspecto, más destacado en los profetas «escritores» como Amós y Oseas, de ningún modo está ausente en Re (el caso de «la viña de Nabot» es ejemplar; cf. 1 Re 21). Tampoco sorprende, en el otro extremo, que los círculos más cercanos a la corte de Jerusalén, vinculados a las tradiciones de las tribus del Sur, a la herencia de David y a la teología de Sión, se sintieran más seguros, cual privilegiados destinatarios de una posición garantizada por YHWH.

El *Templo* aparece asociado con David precisamente en el mismo oráculo en que YHWH le promete descendencia perpetua. El texto de 2 Sm 7 se apoya sobre los dos sentidos de la palabra hebrea *bayît* (*casa*): David quiere construir una casa (edificio) a YHWH, en cambio YHWH edificará una casa (familia, dinastía) a David. Desde el principio están simbólicamente unidos el proyecto del rey (*la Casa de YHWH*) –aceptado pero postergado– y el

proyecto de YHWH (*la Casa de David*). En Re, será Salomón quien afirmará que en su entronización YHWH ha cumplido su promesa (cf. 1 Re 2,24; 8,25-27) y quien, con gran afán en los preparativos y en la obra misma, construirá y dedicará el Templo de YHWH (1 Re 5,15-8,66), que pasará a la historia con su propio nombre, como Templo de Salomón. Junto al diseño edilicio, esto trae consigo el modelo pagano de la relación entre dioses, reyes y santuarios, en el que el esplendor de los santuarios es una proclamación pública –en lenguaje accesible a todos– del apoyo celestial que los dioses brindan a los reyes que se los construyen, y, por tanto, una afirmación a los aliados y una advertencia a los enemigos sobre los poderes en juego. Además, el régimen del culto en el santuario queda sujeto al patrocinio del rey.

Son conocidas las fuertes críticas que muchos profetas de Israel dirigieron contra una religiosidad incoherente que, confiada en el culto, descuidaba la justicia (cf. Amós, Isafas, Jeremías). Para el narrador de Re, la misma existencia de un Templo puede atentar contra la fe en YHWH, en su santidad y libertad absolutas: *¿Habitará Dios en la tierra? Los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos este templo que yo te he construido!*, dice Salomón cuando lo consagra (1 Re 8,27). El respeto del autor por sus fuentes ha dejado en los textos las huellas del conflicto: el corto poema de 1 Re 8,12-13 celebra una morada material de YHWH en la tierra; varias veces se ha dejado sin corregir la equívoca expresión *Casa de YHWH* (1 Re 8,10.11; 9,1.10), a pesar de la cuidadosa elaboración deuteronomista –que salva la trascendencia y libertad divinas– del Templo como *Casa al Nombre de YHWH* (cf. 1 Re 8). Así comprendido y confirmado por el mismo YHWH (cf. 1 Re 9), el Templo es *el lugar elegido por YHWH para poner allí su Nombre*, como prescribe la Ley (cf. Dt 12). En adelante, pues, el único YHWH y su único Templo.

En consecuencia, serán alabadas todas las acciones de los reyes que procuren cuidar y acrecentar el esplendor de este Templo. Y serán condenados todos los otros lugares de culto, tanto los antiguos santuarios locales de culto a YHWH como los célebres *altozanos*, sitios de culto a las divinidades cananeas. [Debe notarse aquí que este es uno de los puntos fundamentales de la reforma de Josías del 621 a.C., que el autor de esta historia retrotrae al tiempo de Salomón y convierte en criterio de valoración de todos y cada uno de los reinados de Israel y de Judá.]

El *monoteísmo de la alianza, la promesa de YHWH a David y el Templo* son, pues, para los autores de este relato, las realidades de fe frente a las cuales se decide la salvación o la condena. En síntesis simbólica, *un único YHWH y*

«sus» dos casas, la Casa de David y la Casa de YHWH.

El rey David merece una atención especial, pues, si bien su persona ha ocupado buena parte de los libros de Samuel, la narrativa de Re comienza teniéndolo como protagonista de los acontecimientos decisivos de la entronización de Salomón (1 Re 1) y de su testamento y su muerte (1 Re 2,1-11). Ya en esta última escena se reflejan las tensiones entre la que fuera su realidad histórica y el «modelo» que se transmitió a las generaciones siguientes. El caso es tan singular que, para el deuteronomista, David es el rey ideal, perfecto servidor de YHWH y cumplidor de su Ley, ejemplo y medida de juicio para todos los demás reyes, comenzando por Salomón. El desarrollo de la promesa a David y a su descendencia (cf. 2 Sm 7), la imagen reiterada de la *lámpara* encendida en Jerusalén *en atención a David* (cf. 1 Re 15,4), y la aprobación sin reservas que recibirán los piadosos reyes reformadores Ezequías y Josías (solo ellos fueron *como su padre David*; cf. 2 Re 18,3; 22,2), contribuyen a recibir con algo de esperanza la noticia final de esta trágica historia: la liberación –aún en el exilio– de Jeconías, un descendiente de David.

El reinado de Salomón es un perfecto ejemplo y síntesis de todas las tensiones de esta historia, y una eficaz anticipación narrativa de todo lo que sobrevendrá. Salomón, en efecto, era el hijo y heredero de David y *amaba a YHWH* (1 Re 3,3), quien lo colmó de sabiduría, poder, riqueza y gloria como a ninguno antes o después de él. Haciendo realidad la intención de su padre, construyó y dedicó la *Casa al Nombre de YHWH* (cf. 1 Re 6-9); y creyó ver cumplidas en su reinado las promesas divinas, tanto para él y su descendencia (cf. 1 Re 8,15-25.56) como para el pueblo (cf. 1 Re 4,20; 5,5). Y, sin embargo, gloria tan grande y bendición tan cumplida no le impiden caer en la vergüenza de la infidelidad idolátrica: *el rey Salomón amó a muchas mujeres extranjeras... desviaron su corazón tras otros dioses* (1 Re 11,1.4). Como castigo divino, se pierde la paz: surgen adversarios externos (cf. 1 Re 11,14-25) y rebelión interna (cf. 1 Re 11,26-40). YHWH anuncia a Salomón –y posterga para el tiempo de su hijo– la pérdida de casi todo el reino y la supervivencia de una tribu *en atención a David* (1 Re 11,11-13). El gran rey muere en paz, pero su herencia ha quedado seriamente amenazada.

Para el reino de Israel, la doble desgracia se remonta a sus mismos orígenes, cuando la secesión política se completó con la separación cultural. En la dimensión política, una gran parte del pueblo de YHWH (¡diez tribus!) se aparta de la herencia de David; por lo tanto... ¿también del favor divino? Así parece confirmarlo en principio la turbulenta histo-

ria de los sucesivos reyes del reino del Norte, corrupción y violencia que provocan constante inestabilidad política y acaban con el asedio y destrucción de la capital (Samaría) por parte de los asirios, el destierro y la desaparición del reino de Israel como realidad histórica. El narrador recuerda el pecado del cisma político en la meditación sobre la catástrofe (cf. 2 Re 17,20-21). En la dimensión cultural, el rey Jeroboán hizo dos becerros de oro, los instaló en Betel y Dan, estableció las fiestas, instituyó sacerdotes no levitas para su culto y dijo al pueblo: *Basta ya de subir a Jerusalén. Este es tu dios, Israel, el que te hizo subir de la tierra de Egipto*, y el narrador comenta: *Este hecho fue ocasión de pecado* (1 Re 12,28-30). Condenado por un hombre de Dios llegado de Judá en el mismo momento de la inauguración de este nuevo culto (cf. 1 Re 13), Jeroboán no se volvió de su mal camino. El autor concluye: *Este proceder condujo al pecado a la casa de Jeroboán y a su perdición y exterminio de la superficie de la tierra* (1 Re 13,34). Pero no solo la dinastía de Jeroboán desaparece, sino que en adelante todos los reyes de Israel recibirán la misma condena: *hizo lo malo a los ojos de YHWH, siguió el camino de Jeroboán y los pecados que hizo cometer a Israel* (cf. 1 Re 15,34), es decir, la idolatría. Con el rey Ajab la condena se agrava, pues –por incitación de Jezabel, su mujer– *se puso a servir a Baal, posttrándose ante él* (1 Re 16,31). La sangrienta rebelión de Jehú (narrada en 2 Re 9-10) *erradicó a Baal de Israel, pero no se retractó de los pecados que Jeroboán hizo cometer a Israel* (2 Re 10,28-29). Y aunque el último rey, Oseas, *no tanto como los reyes de Israel que lo precedieron*, también *hizo lo malo a los ojos de YHWH* (2 Re 17,2). La meditación sobre la ruina del reino de Israel recoge también este argumento cultural a la hora de asignar responsabilidades y culpas a los reyes y al pueblo (cf. 2 Re 17,22-23). Más de doscientos años de existencia histórica de un reino que se sentía pueblo de Dios y sencillamente «se acaba», han llevado a la reflexión sucesiva sobre las causas del fin, como muestra el texto. Pero no puede eludirse una cuestión aún más profunda: ¿cuál fue el sentido de la existencia del reino de Israel como tal en el designio divino? Arrancar del pueblo de YHWH la idolatría de Salomón (cf. 1 Re 11,4.11): esta parece la respuesta del redactor de esta historia. ¿No resulta demasiado ligera, sugiriendo un precio muy alto pagado por demasiadas personas...? Por otra parte, ¿ha quedado arrancada la idolatría en el reino de Judá?

Para el reino de Judá, el juicio sobre los reyes –todos de la *Casa de David*– aplica el mismo criterio, es decir, la fidelidad incondicional al único YHWH y al templo de Jerusalén como único lugar de su culto. En particular, esto se muestra por la tolerancia hacia los *altozanos*,

otros lugares de culto en Judá. Se dan sobre los reyes tres veredictos distintos:

1) Aprobación sin reservas: *hizo lo recto a los ojos de YHWH, como David su padre... no hubo entre los reyes de Judá ninguno semejante a él... guardando los mandamientos que YHWH había mandado a Moisés* solo reciben los dos grandes «reformadores» Ezequías (cf. 2 Re 18,3-6) y Josías (cf. 2 Re 22,2; 23,25).

2) Aprobación con reservas: *hizo lo recto a los ojos de YHWH. Sin embargo, los lugares de culto no fueron retirados* (cf. 1 Re 15,11.14) reciben seis reyes: Asá, Josafat, Joás, Amasías, Ozías (Azarías) y Jotán.

3) Condena: *hizo lo malo a los ojos de YHWH*, explicada siempre como idolatría, a veces inspirada en el ejemplo de los reyes de Israel (cf. 2 Re 8,18), reciben todos los demás reyes de Judá.

¿Hay un veredicto final sobre el reino de Judá? ¿Cuál es? Para responder a esta pregunta –que decide en última instancia la intención de toda esta obra– es necesario retomar el hilo de la historia desde la destrucción del reino de Israel. Judá queda a salvo por el momento, y cree ver confirmado así su privilegio divino. Pero... ¿se mantendrá para siempre la *lámpara* encendida en Jerusalén *en atención a David* (es decir, la perpetuidad de su dinastía, cf. 1 Re 11,36; 2 Re 8,19)? ¿No colmará la paciencia de YHWH la impiedad extrema –idolatría acompañada de injusticia– del prolongado reinado de Manasés, seguido en todo por su hijo Amón (2 Re 21)? ¿Conseguirá la reforma del piadoso rey Josías afirmar definitivamente la fidelidad a YHWH según su voluntad, manifiesta en el *Libro de la Ley* (2 Re 22-23)?

Los partidarios de la reforma de Josías, que se profundiza y extiende más allá de los alrededores de Jerusalén, tienen una confianza absoluta y, con fervor entusiasta, emprenden el enorme trabajo de recopilación y redacción de la primera historia del pueblo de Israel, desde la entrada en la Tierra prometida por YHWH hasta la obra reformadora de Josías. Esta sería la *primera edición* de la *Historia deuteronomista* que, aunque imposible de reconstruir con certeza en toda su extensión, debe reconocerse como una obra completa, con intención y sentido precisos. En lo que respecta a los libros de los Re, pretendía dar cuenta del cisma, del fracaso del reino de Israel y de la permanencia del reino de Judá. De tono optimista a pesar de todo, exaltaba la fidelidad de YHWH a sus promesas y la fidelidad de Ezequías y Josías a YHWH, ensalzando y suscitando la adhesión a la reforma según el espíritu y la letra del Deuteronomio (cf. 2 Re 23,25; Dt 6,5).

Pero la muerte sorpresiva de Josías en Meguido a manos del faraón Necó (cf. 2 Re 23,29) y la ruina que sobrevino a Jerusalén, culminando con la deportación a Babilonia, apaga-

ron el entusiasmo y pusieron en crisis las certezas de la fe. Del asombro y el espanto, entre el dolor, la impotencia y la ira, se abre paso la pregunta: ¿por qué...? El que cree busca entender. Se hizo necesario revisar la historia vivida y narrada; algo muy serio no había sido comprendido, ¿o serían totalmente incomprensibles los designios divinos...? El intento renovado culmina en la *segunda edición* de la *Historia deuteronomista*, una versión «corregida y aumentada» –sustancialmente, el texto actual– que lleva la narración hasta el destierro en Babilonia y la liberación de su prisión de *Jeconías, rey de Judá* (!) (cf. 2 Re 25,27-30). Su tono es muy distinto, a la luz de la tragedia tan reciente. Casi resignado a la descripción de los hechos finales en cuanto al aspecto narrativo, el autor prefiere invitar al lector a abrirse al misterio de la historia volviendo a *escuchar* a su principal protagonista.

La comprensión creyente de los acontecimientos históricos es imposible, según la revelación bíblica, sin la *Palabra de Dios* que los interpreta. Más aún, esta misma Palabra de Dios tiene eficacia creadora y transformadora de la historia y del mundo, anticipa y provoca los acontecimientos, a través y más allá de la conciencia y la libertad humanas. En la mentalidad de los autores de la *Historia deuteronomista*, el protagonismo de YHWH se percibe sobre todo en la *palabra profética*, ya desde Moisés (todo el Dt).

En los libros de los Re, la proporción de material profético (22 capítulos sobre un total de 47) revela ya la importancia que tiene para el autor. Las colecciones de relatos que se integran en los «ciclos» de Elías y Eliseo convierten a estos profetas en unos de los personajes más importantes de toda la Biblia, fijados para siempre en la tradición judía y cristiana. La superioridad de los profetas sobre los reyes se manifiesta de múltiples modos. Irrumpen en las esferas del poder real –o no acuden a sus solicitudes– con soberana libertad (cf. 1 Re 18,14-19; 2 Re 1,9-15). Jamás callan una palabra de YHWH por respeto o temor a las autoridades o al pueblo (cf. 1 Re 21,17-24). Llamados y enviados por Dios, acompañan y confirman la autoridad de sus palabras y la autenticidad de su misión con sus gestos de poder (cf. 2 Re 5). En el nivel de la estructura narrativa, resulta muy significativo que el autor coloque *fuera del tiempo* de la sincronía de los reyes dos episodios proféticos importantes: 2 Re 2,1-18 narra la ascensión de Elías al cielo y la investidura profética de Eliseo, y se ubica entre el final del reinado de Ocozías (2 Re 1,18) y el inicio del de Jorán (3,1); 2 Re 13,14-21 narra el último anuncio y la muerte de Eliseo, y se ubica entre el final del reinado de Joás (2 Re 13,13) y el inicio del de Amasías (14,1). También de esta forma sugiere el relato que la persona y el ministerio de

los profetas están por encima de las estructuras y avatares del poder político.

El material profético en Re es esencialmente narrativo. Los profetas aparecen en movimiento y en acción. Los oráculos –breves en general– se dan siempre en un marco escénico y dramático que es parte de su sentido. Esto ayudaría quizá a explicar el hecho curioso de que en ningún momento de esta larga narrativa se mencione la persona o el mensaje de profetas tan importantes como Amós, Oseas, Miqueas o Jeremías, grandes profetas «escritores», cuyas colecciones de oráculos ya estaban circulando, y ocuparían otros libros.

En la Palabra de Dios se encuentran la verdad y la fuerza de la historia, aún por encima del profeta (cf. el misterioso episodio del profeta y el hombre de Dios en 1 Re 13), de sus sentimientos (cf. Elías en el Horeb, 1 Re 19), de sus nombres (anónimos, cf. 1 Re 20), del detalle de cada intervención (cf. 1 Re 17,13). El narrador expresa esta convicción a través de la aplicación –¡más de cuarenta veces!– del esquema «anuncio-cumplimiento». La palabra anunciada por YHWH siempre se cumple. Casos impresionantes por el tiempo transcurrido (más de tres siglos) son la profanación del altar de Betel por Josías, que anuncia un hombre de Dios venido de Judá en 1 Re 13,2 y se cumple en 2 Re 23,15-16, o la reconstrucción de Jericó por Jiel a costa de sus hijos en 1 Re 16,34, que cumple una profecía de Josué en Jos 6,26. Con la misma eficacia, la palabra profética obra muy pronto y en asuntos muy simples, como en las series de milagros de Eliseo en 2 Re 4. La única excepción en todo el conjunto 1-2 Re es la profecía de Juldá en 2 Re 22,20, que anuncia a Josías una muerte pacífica y el rey muere violentamente a manos de Necó (2 Re 23,29). El caso, fiel a lo acaecido, revela precisamente el límite que la realidad impone a los esquemas y el desafío de la fe a toda sistematización doctrinal.

En el nivel literario y teológico, toda la obra se unifica por dos estructuras repetidas incansablemente, el «esquema anuncio-cumplimiento» para la profecía y el «esquema de reinado» para la monarquía. La interacción de estos esquemas puede arrojar, entonces, alguna luz sobre las tensiones principales de la obra y su intención final.

La palabra profética de YHWH juzga al pueblo y a los reyes por su respuesta a las tres realidades decisivas para la fe deuteronomista, y en cada una se revela una tensión. Resumiendo y completando lo ya señalado, y en orden creciente:

1) *La Casa de YHWH*, su Templo. Propuesto y construido por reyes, aceptado y consagrado por YHWH como *Lugar de su Nombre*, exige a Israel elegir para su culto el lugar que YHWH ha elegido pero, a la vez, no identificar la realidad del edificio con la protección incondicio-

nal o la salvación irresponsable por parte de YHWH. En la narración final, la tensión se presenta desde la misma inauguración del Templo. Salomón ora vislumbrando la posibilidad del destierro y la condición de la salvación: que los israelitas se conviertan y oren *hacia esta tierra, ciudad y Templo* (1 Re 8,46-51). Pero YHWH va más lejos: si los israelitas son infieles a la alianza y caen en la idolatría, además del destierro, *retiraré de mi presencia el Templo... será una ruina* (1 Re 9,6-9). La *Casa de YHWH* solo vale dentro de la alianza de YHWH.

2) *La Casa de David*, su dinastía. Es aquí donde se manifiesta –en opinión personal de quien esto escribe– la tensión fundamental de toda la obra, que refleja en términos históricos el dinamismo de la fe como relación vital –llámese, por ejemplo, alianza– entre Dios y el hombre. La iniciativa divina hacia el hombre es pura gratuidad, pero... ¿puede Dios seguir amando si el hombre se obstina en rechazar su amor?

Por un lado, la promesa de YHWH a David experimenta una transformación radical, que resulta tanto más sorprendente cuanto es introducida sin la menor explicación. En el origen (cf. 2 Sm 7) es *incondicional*; en Re está *condicionada* a la fidelidad a la alianza en términos deuteronomistas: así lo recuerda David en su testamento (cf. 1 Re 2,4), lo reconoce Salomón en su oración (cf. 1 Re 8,25) y lo refrenda el mismo YHWH en una aparición (cf. 1 Re 9,4-5). ¿Ha cambiado su designio...? Por otro lado, en el desarrollo de la narración, cada vez que el rey davídico lo traiciona, YHWH parece asegurar la permanencia de la dinastía *en atención a David* (cf. 1 Re 11,12.32.36; 15,8; 2 Re 8,19, y la promesa a David no vuelve a mencionarse). Hacia el final, la palabra divina condena sin remedio: por culpa de Manasés, Judá será castigado como lo fue Israel (cf. 2 Re 21,13-15, profetas; 22,16-17, Juldá). La fidelidad reformadora de Josías *–todo el pueblo se comprometió a la alianza* (2 Re 23,3)– no ha podido superar tanta maldad y cambiar el designio de YHWH (cf. 2 Re 25,26-27; 24,20). El pueblo y los reyes comparten la responsabilidad, diversamente. Todos estos condicionamientos y acentuaciones diversas podrían provenir de «relecturas» sucesivas a partir de las nuevas situaciones; hoy integran el texto recibido.

La escena final de toda esta historia, con el pueblo en el destierro y su rey liberado de la cárcel, dejan la tensión sin resolver. El pueblo rebelde e idólatra debe convertirse (cf. 1 Re 8,46-51), pero aún tiene allí un descendiente de David, Jeconías, rey de Judá (cf. 2 Re 25,27-30).

3) *El único YHWH y su alianza*. El mono-teísmo exclusivo pide a Israel un compromiso muy exigente, comparado con el politeísmo

más tolerante de los otros pueblos. La alianza separa a Israel de las naciones, para no contaminarse de idolatría. Pero en Re –a diferencia de los libros anteriores de la *Historia deuteronomista*–, Israel aparece en continuas y cambiantes relaciones con otras naciones (Edom, Moab, Aram, Egipto, Asiria, Babilonia), y en ellas se ponen a prueba su fidelidad y confianza en YHWH (cf. Salomón en 1 Re 11,1-8; el reino de Israel en 2 Re 17,7-15).

Aunque el autor no proponga una visión universalmente extendida de la soberanía de YHWH –pues solo refiere episodios que afectan a Israel–, es claro que YHWH, *Dios de Israel... tú solo eres el Dios para todos los reinos de la tierra* (oración de Ezequías, 2 Re 19,15), actúa con poder absoluto más allá de Israel, a favor o en contra de su pueblo, según sea su voluntad. Así, Elías y Eliseo obran milagros a favor de extranjeros (cf. 1 Re 17; 2 Re 5), confunden a los enemigos en la guerra (cf. 2 Re 3; 6) o alteran el poder en Aram (cf. 1 Re 19,16; 2 Re 8,7-15), y YHWH suscita adversarios exteriores que actúan como instrumentos de su juicio sobre Israel (cf. 1 Re 11,14-25).

Por su parte, la continua transgresión de los preceptos culturales y éticos de la alianza por parte del pueblo –pero sobre todo de los reyes– va degradando todos los vínculos, hasta conducir a la ruina de Israel (cf. 1 Re 17,7-18) y de Judá (cf. 2 Re 23,11-15), y convertir al pueblo de Dios en *escarnio entre las naciones* (cf. 1 Re 9,7).

Deben señalarse, finalmente, dos serios límites a la teología de la alianza en la forma «simple» propuesta por el deuteronomista. En primer término, *la doctrina de la retribución* en vida –ya que no hay noción de vida más allá de la muerte– se ve contradicha por la evidencia de los hechos. Para mostrar solo dos casos extremos: por su maldad excesiva, Manasés no recibe castigo alguno; después de un largo reinado, muere en paz (cf. 2 Re 21,17-18), mientras que al piadoso Josías lo mata el faraón Necó (cf. 2 Re 23,29). Más tarde, una nueva experiencia en Israel abrirá la revelación del misterio de la muerte dentro del amor de la alianza. En segundo término, el principio de *la responsabilidad personal* (explícitamente aplicado en 2 Re 14,6, que cita Dt 24,16) contrasta con la práctica de casi todos los personajes de esta historia –incluido el mismo YHWH (cf. 1 Re 11,11-12; 21,29)–, donde se impone *la responsabilidad colectiva*: la culpa pasa a las generaciones siguientes e incluso al pueblo como totalidad.

Sobre una historia real

Los aspectos literarios y teológicos de esta gran obra presentan sobrados méritos –como se ha mostrado– para reclamar la atención, provocar el asombro y estimular el pensamiento y la búsqueda de quienes se reconocen

de algún modo en comunión con la fe de los autores. Pero no deberían hacer perder de vista el hecho fundamental: se trata de narrar e interpretar desde la fe *la historia real del pueblo de YHWH*.

No se podrán encontrar en los deuteronomistas el sentido y la crítica histórica modernos; sin embargo, parece injusto y falso negarles su intención de verdaderos historiadores. A la distancia, se pueden señalar con mayor serenidad aciertos y límites.

El marco de la narración es la sucesión cronológica de los reinados, que implica el compromiso de fidelidad histórica: no se «inventan» ni se omiten reyes (allí están los *Anales* para verificarlo). Y si es cierto que, para cada rey, se eligen y cualifican los hechos que se relatan, también es verdad que la realidad recibida por la tradición obliga a los autores. Por este motivo, deben presentar reinados brevísimos (como los de Zacarías y Salún, cf. 2 Re 15,8-15) o insignificantes –según sus criterios– (como el de Joás de Israel, cf. 2 Re 13,10-13), y no ocultar episodios oscuros o vergonzosos de la historia acaecida, como el gobierno de Atalía (cf. 2 Re 11,1-16, a quien sutilmente el narrador niega un «esquema de reinado»), o los tributos que hubieron de pagar a los poderes impíos algunos piadosos reyes de Judá, como Joás (cf. 2 Re 12,18-19) o Ezequías (cf. 2 Re 18,14-16).

Los acontecimientos narrados en 1-2 Re ponen a Israel en el contexto internacional, en la región entre Egipto y Mesopotamia, entre los ss. X y VI a.C. Se impone, pues, la comparación del relato bíblico con los documentos extrabíblicos de la misma época. Sin entrar en detalles de menor importancia (como los nombres de oficios cortesanos o de divinidades nacionales o locales) y aceptado en general el «escenario» realista de los hechos, se pueden confirmar varias referencias históricas importantes (cf. el Comentario en cada caso).

Al comienzo (s. X), la debilidad simultánea de los dos grandes imperios, Egipto y Asiria, permite la expansión, afianzamiento y conflicto entre ellos, de varios reinos menores, como Soba, Jamat, Babilonia, Damasco, Moab, Edom, Israel. Los reinados de David y Salomón no han dejado ninguna huella en los documentos extrabíblicos conocidos hasta el momento (de la expresión *casa de David* hay un testimonio en el s. IX).

El s. IX atestigua la campaña del faraón *Sosac* (saqueo del Templo, citado en 1 Re 14,25) y el despertar de Asiria, que se afirma con los triunfos de *Salmanasar III* (victoria en Qarqar del río Orontes en 853, sobre una coalición de reyes que incluye a *Hadadezer* –el *Ben Hadad* bíblico– y *Ajab*; cf. 1 Re 20; 22). La *estela de Mesá*, rey de Moab, datada hacia el 830, menciona a *Omri*, rey de Israel (cf. 2 Re 3). La *inscripción de Tel Dan*, descubierta en 1993 y datada en 852-841 a.C., atribuye a Jazael, rey de Da-

masco, los asesinatos de Jorán, hijo de Ajab, rey de Israel, y de Ocozías, hijo de Jorán, rey de la casa de David (que, según 2 Re 9,14-29, son obra de Jehú). Finalmente, testimonios asirios (*inscripción y obelisco de Salmanasar III*) prueban el tributo pagado por Jehú al rey asirio; el episodio es omitido en la narrativa de Re.

El s. VIII consagra el incontenible avance asirio. *Teglatfalasar III* somete a tributo a una multitud de provincias y países. Una lista en *una estela y los anales* asirios fechan en 738 el tributo pagado por *Menajén* de Israel (cf. 2 Re 15,19-20). La caída de Samaría (722) y la campaña de Senaquerib contra Judá (701) están bien documentadas en anales, inscripciones y relieves asirios.

En el s. VII surge la dinastía neobabilonia, que se afianza hasta acabar en 606 con el imperio asirio; *Nabucodonosor* derrota en 605 al ejército del faraón *Necó* en Carquemis y se apodera de Siria, pero en 601 es derrotado en Egipto. El sitio de Jerusalén y la deportación a Babilonia en 597 está registrada en sus crónicas, con fecha exacta y mención del rey *Jecónías* y sus hijos.

La cronología de los libros de los Reyes, quizás el más difícil de los problemas que atañen a su dimensión histórica, debe tomar como referencia segura los datos obtenidos para los acontecimientos que se conocen con *fechas absolutas* (por astronomía) en otras fuentes –varios de los cuales han sido mencionados en los párrafos anteriores–. Pero la cuestión se complica al intentar coordinar los datos de dos sistemas distintos. Por un lado, se dan para cada uno de los reyes de Judá la edad al comienzo del reinado y la duración del mismo. Por otro lado, se dan para cada nuevo rey de Israel y de Judá el dato sincrónico del año de reinado del rey vecino (*fechas relativas*). Si se toman los datos tal como se presentan en el texto actual, los sistemas difieren. Por ejemplo, desde la subida al trono de Jeroboán hasta la muerte de Ajab se cuentan 78 años en Israel y 84 años en Judá.

Las hipótesis para explicar las diferencias y coordinar las fechas suponen que el autor no habría tenido conocimiento de primera mano de los datos cronológicos del reino de Israel, de modo que no le resultaría sencillo elaborar la sincronía con los de Judá, que sí conocería directamente. Se proponen dos sistemas de cronología distintos: ¿cómo se cuenta el primer año de reinado? Desde la entronización efectiva (*antedatación*, usado en Egipto para casi toda su historia y presumiblemente en Israel y Judá hasta mediados del s. VII), o recién desde el año nuevo siguiente (*postdatación*, como lo usan siempre las cronologías en Asiria y Babilonia, y quizá Judá desde el s. VII). Por otra parte, ¿en qué mes comienza el año? Algunos suponen que para Judá era en Nisán (primavera), mientras que para Israel era en

Tisrí (otoño). Finalmente, se habría dado más de una *corregencia*, donde el sucesor era designado y asumía el poder en vida del rey, generando la posibilidad de contar el período hasta la muerte de dicho rey como parte de uno o de ambos reinados (cf. 2 Re 15,5).

El resultado de los estudios no ha alcanzado en la actualidad un consenso general en el momento de presentar una cronología exacta que dé cuenta de todos los datos del texto. Con todo, puede cuestionarse que tal precisión haya sido de interés prioritario para el narrador o para sus lectores, destinatarios inmediatos de la obra. De hecho, y en más de una ocasión, el autor pospone sucesos por razones teológicas: así, los adversarios de Salomón se mencionan solo después de su apostasía (cf. 1 Re 11), y la visita de Joás a Eliseo enfermo se narra después de la noticia de la muerte y sepultura del rey (cf. 2 Re 13). En otras ocasiones, reúne o simplifica informaciones que incluyen diversidad de nombres de lugares y personas, buscando fortalecer la fe de sus lectores y procurando –sin buscarlo– desafíos renovados a la crítica histórica y literaria (baste como ejemplo el interminable debate sobre los capítulos de las guerras con Aram en 1 Re 20; 22 y 2 Re 6 o con Moab en 2 Re 3; cf. Comentario).

La cronología que aquí se asume se basa en el análisis riguroso del texto hebreo y se propone de modo orientativo, aunque bien fundado y actualizado.

Cronología de los reyes de Judá y de Israel

Salomón		968-928 a.C.	
Reyes de Judá		Reyes de Israel	
Roboán	928-911	Jeroboán I	928-907
Abías	911-908	Nadab	907-906
Asá	908-867	Basá*	906-883
		Elá	883-882
		Zimrí*	882
		Omrí*	882-871
Josafat	870-846	Ajab	873-852
		Ocozías	852-851
Jorán	851-843	Jorán	851-842
Ocozías	843-842		
Atalía	842-836	Jehú*	842-814
Joás	836-798		
		Joacaz	817-800
		Joás	800-784
Amasías	798-769		
Azarías/Ozías	785-733	Jeroboán II	788-747
Jotán	759-743	Zacarías	747
		Salún*	747
Ajaz	743-727	Menajén*	747-737
		Pecajías	737-735
		Pecaj*	735-732
Ezequías	727-698	Oseas*	732-724
Manasés	698-642		
Amón	641-640		
Josías	639-609		
Joacaz	609		
Joaquín	608-598		
Jecónías	597		
Sedecías	596-586		

(* cambio de dinastía)

Para la conversión y la esperanza del pueblo

Los destinatarios de esta ambiciosa obra la reciben como una totalidad unificada, en la que las dimensiones histórica, literaria y teológica se iluminan y enriquecen mutuamente. Leen en ella su propia historia, para comprenderla y comprenderse en un designio que los incluye y los supera, que por momentos los confirma y muchas veces los sacude aun en sus certezas más fundamentales.

El autor –si es permitido usar este término, al cabo de tan largas disgresiones– aplica todo su talento al servicio de una comunidad que quiere seguir viviendo una historia de fe. Por eso, su primer deber es *asumir los hechos*; si el pueblo no reconoce con valentía la realidad de lo que (les) ha ocurrido, tal como ha ocurrido, no hay posibilidad alguna de conversión. Pero esto no es suficiente: es necesario *interpretar los hechos a la luz de la Palabra de Dios*, un ejercicio que reclama la fe perseverante y la memoria creyente; habrá que buscar a los testigos de esta palabra y recoger con respeto y cariño todos los testimonios, aunque no siempre coincidan o confirmen sus propias convicciones. En último término, su servicio es literatura: debe *narrar* con arte, con verdad y con pasión, debe tocar el corazón de su pueblo en todas sus fibras para que, desde la verdad del pasado y en la oscuridad del presente, se abra a la conversión y renazca la esperanza, apoyada solo en la infinita santidad y libertad de un Dios que puede hacer surgir la vida de la muerte.

El «prólogo» inicial de esta larga historia lo había profesado: *si vuelves a YHWH tu Dios, si escuchas su voz... YHWH tu Dios cambiará tu suerte, tendrá piedad de ti, y te reunirá de nuevo de en medio de todos los pueblos por los que YHWH tu Dios te haya dispersado. Aunque tus desterrados estén en el extremo de los cielos, de allí mismo te recogerá YHWH tu Dios y vendrá a buscarte* (Dt 30,2-4). El «signo» final parece insignificante: Jeconías en el destierro.

El pueblo de Dios tiene por delante el desafío supremo: ¿qué hará con su propia ruina?, ¿a quién acudirá, disperso como se halla, con su pobreza y su dolor, con su nostalgia y su culpa...?

¡YHWH, si se convierten de corazón, escucha... porque son tu pueblo! (1 Re 8,46-51).

co común en los pueblos vecinos, que consagra al primogénito como el heredero del trono, no estaba establecido en Israel (aunque la propuesta a Gedeón, en tiempos de los jueces, asumía una monarquía hereditaria; cf. Jue 8,23). YHWH había prometido que *un descendiente de David* se sentaría sobre su trono (cf. 2 Sm 7,12-16). ¿Cuál de sus hijos será? Para muchos, esta pregunta ha conducido a la llamada *historia de la sucesión* (2 Sm 9-20) que, en sentido estricto, ha relatado las vicisitudes del reinado de David sin plantearse el problema del heredero. Allí se ha narrado el asesinato del primogénito Amnón por su hermano Absalón (cf. 2 Sm 13,28-29); Quilab, el segundo (cf. 2 Sm 3,4), jamás vuelve a aparecer; Absalón, el tercero, es asesinado a su vez (cf. 2 Sm 18,9-15). La profecía de Natán: *nunca se apartará la espada de tu casa* (2 Sm 12,10) se muestra inexorable; el futuro, impredecible.

Los dos primeros capítulos del libro de los Re relatan los acontecimientos que llevaron a que, contra lo esperado, fuera Salomón el sucesor de David. Caso raro, además, dado que el hijo es entronizado en vida del padre, con quien comparte el gobierno hasta su muerte (cf. más tarde la coregencia en 2 Re 15,5). Por este motivo, el conjunto 1 Re 1-2 puede interpretarse como la *conclusión de la historia de David* (narrativa interrumpida en 2 Sm 20) y como la *justificación de la ascensión de Salomón*. Esta última parece haber sido la comprensión del editor que lo colocó al inicio de un nuevo rollo. Como se verá, estos dos capítulos en sí mismos forman un conjunto perfectamente coherente.

En cuanto a la redacción, el autor deuteronomista respeta en general su fuente (la única inserción importante serían los vv. 2,2-4, en el testamento de David). Con una estructura que revela simetrías y antítesis, la trama de la narración es más integrada en el cap. 1 y más episódica en el cap. 2, sin que se resienta la unidad del conjunto. En lo que se refiere al contenido, quizá lo más significativo sea que todos los personajes de esta lucha por el poder –que el lector debe conocer de la historia anterior– actúan por su propia voluntad, ambición o temor. YHWH no pronuncia ni una palabra. Solo es invocado al final, para legitimar a los vencedores y justificar los métodos con los que conquistan y afianzan su poder.

COMENTARIO 1 REYES

1. SALOMÓN SUCEDE A DAVID (1 RE 1-2)

En el origen de la monarquía en Israel se encuentra un carisma de YHWH a Saúl (y más tarde a David), refrendado por un pacto con los ancianos de las tribus. El principio dinásti-

El rey David, anciano (1,1-4)

El libro de los Re se abre con una escena de decadencia. Los personajes son introducidos sin presentación –el lector ya los debe de conocer–. El gran David, antes lleno de vigor e iniciativa, está viejo y postrado, a merced de quienes lo rodean. *No entraba en calor*, además de un problema circulatorio, indica impotencia se-

xual, como lo muestra el plan de sus servidores: *que se busque para el rey una doncella... que se acueste en su seno*.

Así se hizo: encontraron y trajeron a *Abisag*, pero, aunque era *muy hermosa, el rey no la conoció (no tuvo relaciones con ella)*.

El rey anciano e impotente es un símbolo de la debilidad del poder político en Israel. Con la sucesión aún no decidida, casi puede sentirse el clima de tensión en el entorno.

Adonías pretende el trono (1,5-10)

Adonías, el cuarto hijo de David (cf. 2 Sm 3,4), es el candidato más «natural» para el trono. Tiene su proyecto, y lo expresa enfáticamente: *Yo seré rey*. No hay ley que se lo asegure: será su voluntad y su estrategia. *Carros, caballos y escolta* ya muestran públicamente sus pretensiones. David *no lo reprendía*: ¿por debilidad o por favoritismo? El texto no lo decide. Y la ambigüedad sigue: *tenía buena prestancia* (como Absalón: cf. 2 Sm 14,25) y *había nacido después de Absalón*. ¿Son buenos augurios o presagian un fin similar al de su hermano?

En las intrigas cortesanas son decisivas las alianzas, y la sucesión de David no es una excepción. Adonías cuenta con apoyos muy importantes: *Joab*, el jefe del ejército, sobrino de David y viejo compañero suyo (cf. 2 Sm 3,23-39; 11,14-25; 18,9-19,8), y *Abiatar*, el sacerdote fiel a David (cf. 1 Sm 22,19-23). Parecen representar el partido de la *tradición* en Israel.

No están con Adonías *Sadoc* el sacerdote (cf. 2 Sm 8,17), probablemente un advenedizo puesto por David en esta función; *Benatás*, jefe de la guardia de David (cf. 2 Sm 8,18); *Natán*, profeta de YHWH en la corte (cf. 2 Sm 7; 1-17; 12,1-15; en el nacimiento de Salomón: 12,24-25); *Semeí* y *Reí* y *los valientes de David*, es decir, su guardia personal (cf. 2 Sm 23,8-39). Aún no se sabe con quién están; encarnan la oposición a Adonías, y parecen representar en Israel el partido de la *novedad*.

La acción comienza en el v. 9. El pretendiente reúne a sus partidarios en un banquete sacrificial, al cual asisten además sus hermanos y los oficiales reales, aceptando o apoyando su proyecto. Entre los no invitados, en último lugar, se nombra a *Salomón*, por primera vez desde su nacimiento (cf. 2 Sm 12,24-25). En la ambición del poder, esta mesa sagrada –como tantas comidas de los hombres– a la vez reúne y separa, revelando fidelidades, compromisos y exclusiones.

Natán y Betsabé en favor de Salomón (1,11-27)

La acción de Adonías provoca la reacción en el palacio. En una primera escena (vv. 11-

14), *Natán* (quien en toda esta trama actúa solo como un cortesano influyente, no como profeta de YHWH) concibe un plan: convencer a David para que designe de inmediato a Salomón como su sucesor. Para ello requiere la intervención de *Betsabé*, su madre. Le informa de lo sucedido: para él se trata de la proclamación de Adonías como rey, lo que entraña un peligro mortal para ella y para su hijo. Entonces le «dicta» las palabras que deberá decir al anciano rey. Se trata de recordarle a David un *juramento* a favor de Salomón que el relato acalló hasta este momento. No puede saberse si se trata de un hecho real o de una estratagemas que se aprovecha de la debilidad de David.

En la escena siguiente (vv. 15-21), *Betsabé* obra según lo planeado. Va a ver a David en su alcoba, donde otra mujer –*Abisag*– ocupa su antiguo lugar, y con lenguaje firme recuerda al rey su *juramento* y le narra con detalle la audacia de Adonías. Al tiempo que sugiere la debilidad del rey (que *no conoce* nada de esto –la impotencia política se suma a la impotencia sexual, cf. v. 4–), subraya su autoridad reconocida: todo Israel aguarda. Pero el tiempo urge: su muerte dejaría en grave peligro a ella y a su hijo. En una retórica magistral, la interacción de los argumentos objetivos y personales crea el clima de urgencia requerido.

El plan avanza (vv. 22-26). Se presenta *Natán* como obrando de modo independiente y cuenta a David (es la tercera vez que el texto lo repite) lo que sucede: los invitados de Adonías ya lo proclaman rey. Tal exhibición de poder en Israel solo puede darse con anuencia del rey. ¿Es que David ha decidido y no lo ha hecho saber a sus siervos? Parece ofensivo e irónico.

David designa rey a Salomón (1,28-30)

La estrategia de Natán da resultado. El anciano David recupera la iniciativa y ejerce su autoridad. Ha decidido, y su voluntad será comunicada y ejecutada fielmente. Llama a *Betsabé* y, en una frase que parece un juego de palabras con su nombre (*Betsabé = hija del juramento*), recuerda que *por YHWH ha jurado*, y *por YHWH jura* que ese mismo día cumplirá. El *Dios de Israel* es para David *el que ha redimido mi vida de toda angustia* (cf. 2 Sm 4,9; 7,23): en la vida del rey, ya próxima a su fin, la fe nacional no se separa de la experiencia personal.

Betsabé responde con reverencia en sus gestos y algo de ironía en sus palabras: *Viva para siempre mi señor el rey David*.

Salomón es consagrado rey (1,32-40)

Esta sección se puede dividir en dos escenas: orden (vv. 32-37) y ejecución (vv. 38-40).

David convoca a los jefes del partido vencedor y les da instrucciones precisas para la consagración de Salomón: montará su propia mula y será ungido como rey en la fuente de Guijón. También Adonías había elegido una fuente para su acción sagrada: Roguel (cf. v. 9; ¡apenas seiscientos metros las separan!). Pero para el rey Salomón sonará la trompeta, y la aclamación ¡*Viva el rey Salomón!* acompañará su entronización, porque así lo ha decidido David: Salomón será *nagîd* (*jefe/príncipe*) sobre Israel y sobre Judá.

Benaías, el jefe militar del grupo, desea que esta decisión del rey sea refrendada por YHWH, *el Dios de mi señor, el rey*, y que este Dios siga estando con Salomón, y lo engrandezca más aún. Para este hombre, YHWH es el Dios del poder de los reyes, o de los reyes en el poder.

La ejecución es fundamental en cuanto acto público que transforma la realidad política y religiosa. Se realiza todo según lo dispuesto por David. Sus valientes (*quereteos* y *peleteos*) forman la guardia de honor; Sadoc unge a Salomón con aceite *del cuerno especial de la tienda* (del Arca: cf. 2 Sm 6,17). Suena la trompeta y aparece un sujeto nuevo: *el pueblo*, que aclama, acompaña y celebra con gran regocijo. Ausente en todo el proceso, ahora el pueblo apoya con entusiasmo la decisión de David.

Adonías teme y se somete a Salomón (1,41-53)

La narración vuelve al banquete cercano de Adonías y los suyos. Oyen el ruido y se inquietan. En ese momento llega Jonatán, hijo de Abiatar, actuando como mensajero (como en 2 Sm 15-17), esta vez, de malas noticias. En síntesis contundente: *nuestro señor el rey David ha hecho rey a Salomón*. En detalle, la narración (es la tercera vez que el texto lo repite) añade una bendición de los siervos al rey David, expandiendo las palabras de Benaías (cf. v. 37), y la adoración y bendición que David pronuncia desde su lecho. En este momento culminante el rey no menciona su juramento ni a Salomón. Su última palabra es una acción de gracias: *Bendito sea YHWH, el Dios de Israel, que ha concedido que se siente hoy en mi trono un descendiente mío*. Así resume su obra en ese día y considera todo como don de YHWH, que aparece al final «bendiciendo» la intriga vencedora.

El efecto de la noticia es devastador. Los adversarios de Salomón, el nuevo rey, tienen su suerte decidida. Los invitados se aterrorizan y huyen, cada uno por su lado.

Adonías tiene miedo y se ase a los *cuernos* del altar (salientes en los cuatro ángulos, que se untaban con la sangre de los sacrificios, cf. Éx 27,2), como refugio sagrado para los perse-

guidos inocentes. Sabiéndose en peligro mortal, pide a Salomón un *juramento* (!) incondicional de que no lo matará. Salomón, ahora en el poder, condiciona su vida a su conducta en adelante, que en la práctica implicará sumisión y lealtad.

Al final, aquel Adonías que *se ensalzaba* diciendo: *Yo seré rey* (v. 5), *se postra* ante el rey Salomón. Y su libertad es ahora pura gracia de su hermano, menor y vencedor.

Testamento y muerte de David (2,1-11)

Esta escena, algo posterior (cf. 2,1 y 1,1), es la última de la vida de David, que tendría unos 70 años, según 2 Sm 5,4.

En la trama de este gran relato (la *Historia deuteronomista*), el autor concede a sus principales protagonistas terminar su misión con un «discurso de despedida»: Moisés (Dt); Josué (Jos 23); Samuel (1 Sm 12). Este recurso –entre otros– le permite exponer su interpretación de la historia narrada.

Es la hora de David. Su «discurso de despedida», su testamento, se compone de *órdenes a su hijo Salomón*, único y silencioso testigo. Se divide en dos partes bien distintas: los vv. 2-4 son una exhortación a la observancia de la Ley de Moisés; los vv. 5-9 son un «ajuste de cuentas» con amigos y enemigos que el rey moribundo deja pendiente. Se puede suponer que el redactor deuteronomista insertó los vv. 2-4 en el texto que utilizó como fuente. Para «corregir» y agigantar la imagen final del gran David, este era el lugar ideal. El complejo perfil del rey que resulta de esta composición es sumamente interesante: la violencia que ha signado toda su carrera –y que debe ir más allá de su propia muerte– debe comprenderse dentro del ejercicio de una justicia personal que corresponde al cumplimiento fiel de la Ley de Moisés.

David es consciente de su muerte próxima y manda a su hijo en primer lugar la fidelidad a la *Ley de Moisés* como condición de prosperidad personal (cf. Jos 1,6-8). Más aún, como *condición de la promesa dinástica* de 2 Sm 7. Esto es sorprendente: la alianza del Sinaí, que había constituido a Israel como pueblo de Dios, estaba condicionada a una respuesta de obediencia (cf. Éx 19,5-6), y por eso será quebrantada una y otra vez. Pero la promesa a David de 2 Sm 7,12-16 es gracia incondicional de YHWH. Parece que el redactor la ha reinterpretado a la luz del final catastrófico de la monarquía davídica. Queda así presentada la *tensión* fundamental de esta historia de la monarquía y quizá de la existencia de toda persona creyente: ¿cómo se concilian el *amor absoluto y gratuito de Dios* y la *responsabilidad* comunitaria y personal?, ¿quién tiene la última palabra...?

David pasa luego a las cuestiones personales pendientes (vv. 5-9). De *Joab* solo recuerda dos asesinatos que, aun sin su conocimiento, podían inculparlo, ya que los libró de adversarios: el de Abner (que había matado a su hermano Asael; cf. 2 Sm 3,27) y el de Amasá (cf. 2 Sm 20,9-10). Joab, hombre de guerra, que tan útil y fiel había sido a David, no deberá morir en paz. Y será la *sabiduría* de Salomón el instrumento de la venganza.

En cambio, el heredero deberá mostrar *jé-sed* (bondad, fidelidad) con los hijos de *Barzilai*, un rico terrateniente que había mostrado generosidad y coraje ayudando a David en una situación muy comprometida, cuando huía de su propio hijo (cf. 2 Sm 17,27-29). El reconocimiento real en 2 Sm 19,32-40 debe continuar en la generación siguiente.

En último lugar, *Semeí*. Los detalles se narran en 2 Sm 16,5-14; 19,17-24; aquí David solo recuerda lo esencial: *me maldijo y le juré*. La venganza vedada, pues, a David, será ejecutada por el *sabio* Salomón.

El v. 10 registra la muerte y sepultura de David con una fórmula que será habitual en adelante, *durmió con sus padres*. Fue sepultado en Jerusalén, *la ciudad de David*. Y el v. 11 repite simplificando al final del reinado lo dicho al inicio en 2 Sm 5,4-5.

Así llega a su fin la narración de la vida de uno de los protagonistas más fascinantes de toda la historia bíblica, el rey David. La misma escena final, tal como el relato la presenta, muestra las contradicciones de su figura, y atestigua una de las más significativas transformaciones de la tradición de la fe judía: del violento y vengativo jefe de banda –con lealtades cambiantes– que llegó al poder real de Judá y de Israel, al rey piadoso y leal, siervo de YHWH y modelo insuperable para todos los que lo sucederán.

Salomón afianza su reino (2,12-46)

Muerto David, con Salomón como único rey de Israel comienza una nueva etapa. Esta sección muestra el *afianzamiento* de su poder (vv. 12.24.45-46). Lo que busca Salomón, más que la exacta realización del testamento de David, es la sucesiva desaparición de sus adversarios actuales o posibles. El rey actúa apenas se presenta la ocasión y cada vez con la justificación correspondiente.

Fin de Adonías y sus aliados (2,13-35)

El pretendiente fracasado realiza una jugada muy audaz, para la cual necesita la intervención de Betsabé, que es ahora la madre del rey. Parece sincero y claro: el reino era suyo y todos coincidían en esto. Pero reconoce que

YHWH lo dio a *su hermano*. Pérdida tan grande y tanta fe deberían suscitar compasión. Entonces pide que *el rey Salomón* le dé por mujer a Abisag, la hermosa joven de su padre David (cf. 1,2-4.15). En el mundo de esta historia, donde los varones tienen el poder de «tomar» o «dar» a las mujeres, Abisag sería cierta compensación para Adonías. Pero al poder masculino se une aquí la pretensión a la realeza: «poseer» lo que es del rey es tener su poder, como lo había mostrado su hermano Absalón con las concubinas de su padre David (cf. 2 Sm 16,21-22). Abisag es aún virgen; el favor parece inocente... ¿Cree Adonías que el rey es tan necio o tan débil como para concederlo, aun a pedido de su madre? Nada se dice; pero la respuesta de Betsabé suena irónica: *Yo hablaré de ti al rey*.

La escena entre Betsabé y Salomón (vv. 19-24) ilustra que, más allá del afecto filial, la Reina Madre goza en el reino de una gran autoridad; puede pedir con confianza. Pero la reacción de Salomón contrasta en su ira con la calma solemne de la escena. El rey percibe la amenaza del hermano mayor (y por lo mismo de quienes están con él aun en puestos de poder: Abiatar y Joab) y en un doble juramento decreta su muerte ese mismo día (vv. 23-24). Acabados los diálogos y el ceremonial, la conclusión es simple y brutal: Benaías es el instrumento que ejecuta el juramento real; Adonías es hombre muerto (v. 25).

A *Abiatar*, el sacerdote, se dirige ahora la cólera del rey: *¡A Anatot vete!* A cambio de la muerte (merecida por *estar con Adonías*), la sentencia es el destierro a su patria, por haber servido a David y padecido con él (cf. 1 Sm 22,23). El narrador explica (v. 27) que el rey destituyó al sacerdote, y que así se cumplió el oráculo contra la descendencia de Elí (cf. 1 Sm 2,27-36; 3,12-14). Aquí se encuentra una de las mayores certezas del autor de esta historia; la eficacia de la palabra de YHWH, que siempre llega a su cumplimiento, aun cuando el arco temporal desde su proclamación sea muy largo, y los testigos humanos lo ignoren (esquema anuncio-cumplimiento, cf. Introducción).

Con *Joab*, Salomón tiene doble motivo: debe ejecutar el testamento de David y castigar el apoyo dado a Adonías; su muerte está decidida. El viejo jefe militar busca asilo en el altar de YHWH, que había salvado de momento a Adonías (cf. 1,50-53); pero esto solo demora su final cierto con idas y venidas. La segunda orden del rey a Benaías (vv. 31-33) deja en claro que se trata de cumplir la justicia divina: las culpas (*sangre*) caen sobre el culpable y su descendencia; David y su casa quedarán limpios y en paz para siempre (¿será así? Cf. 2 Sm 12,10). Nuevamente, a los diálogos lentos sigue una acción muy rápida (v. 34): muerte y sepultura. La *violencia* de Benaías ha ejecutado la *sabiduría* de Salomón (cf. v. 6).

El v. 35 señala la definitiva instalación del nuevo régimen, una monarquía absoluta: solo el rey nombra a la autoridad militar (*Benaiás* al frente del ejército) y religiosa (*Sadoc* el sacerdote).

Fin de Semeí, el benjaminita (2,36-46)

Salomón sigue actuando en función de sus intereses, y los hijos de *Barzilay*, que David le encomendara (v. 7), no figuran entre ellos. En cambio, *Semeí, el benjaminita* (vv. 8-9), podría encabezar una resistencia en nombre de la casa de Saúl, antiguos enemigos de David (cf. 2 Sm 16,7-8). El rey, entonces, lo confina bajo pena de muerte a permanecer en Jerusalén, donde puede ser permanentemente observado (vv. 36-38).

Tres años más tarde, un incidente da a Salomón la ocasión: Semeí va a Gat y vuelve con la única intención de recuperar dos esclavos fugitivos (vv. 39-41). A su retorno, debe comparecer ante el rey y escuchar sin poder responder, o sin tener respuesta. Salomón lo acusa de no guardar el mandamiento del rey y *un juramento por YHWH*, nunca antes mencionado. Además, trae a la conciencia de Semeí (*reconoces en tu corazón*) el mal hecho a David (v. 8). Salomón, una vez más, ejecutará la justicia de YHWH, como lo hizo con Joab, por mano de Benaiás.

La última frase (v. 46b) retoma la primera (v. 12b) y engloba la sección: destierro y ejecuciones que eliminan toda oposición. *Así fue afianzado* el reinado de Salomón.

2. EL REINO EN PODER DE SALOMÓN (1 RE 3-11)

El narrador deuteronomista ha ordenado con gran cuidado los materiales que presentan el reino salomónico. Utilizando sus fuentes con respeto y libertad, ha decidido colocar en el centro un díptico formado por la construcción y dedicación del Templo (caps. 6-9). En torno a este núcleo literario, histórico y teológico se distribuyen, con simetría casi concéntrica, los relatos que perfilan a Salomón colmado de sabiduría, riquezas y prestigio internacional. La repetición de los temas crea un efecto acumulativo, que resalta más aún la decadencia final de un rey y un reino tan llenos de bendiciones y promesas.

Valoración inicial (3,1-3)

Esta breve sección reúne una serie de informaciones dispares enlazadas por frases repetidas que, por una parte, ofrecen una valoración inicial del reinado de Salomón y, por otra, an-

ticipan realidades que serán decisivas más adelante.

Salomón amaba a YHWH (v. 3) es una alabanza que no se repetirá para ninguno de los reyes de la dinastía davídica, y que marcará el contraste con su decadencia final: *Salomón amó a muchas mujeres extranjeras* (11,1).

Este amor inicial de Salomón a YHWH debe compaginarse con los demás elementos; el cuadro general resultante muestra aprobación no exenta de ambigüedad.

El matrimonio de Salomón con la hija de *Faraón* (que el autor interpreta como nombre propio y algunos identifican con *Siamón* o *Psusenas II*) sella, según costumbre de la época, una alianza de Israel con *Egipto*, a la vez símbolo y realidad del poder político y tentación religiosa.

Las grandes construcciones: *su casa* (¡en primer lugar!), *la casa de YHWH*, *la muralla*, sugieren poder, riqueza y seguridad, ocasión de gloria y tentación.

Los *altozanos* (*bamot*, de etimología incierta, término técnico para una instalación cultural) se piensa que eran lugares abiertos con antiguos santuarios cananeos –aunque sin pruebas textuales–. El Templo (aún no construido) debía reemplazarlos, pero de hecho continuaron en vigencia hasta tal punto que la actitud de cada rey hacia ellos se convirtió para el autor de esta historia en un criterio de juicio de fe sobre su reinado. Al inicio de su reinado, *Salomón y el pueblo* sacrifican a YHWH en dichos lugares. Algo tolerado por el momento, pero no libre del peligro de idolatría o sincretismo.

Esta sección inicial, pues, presenta realidades que por sí mismas dicen mucho, pero que, por la fuerza de su expresión simbólica, sugieren mucho más aún.

La petición que agradó a YHWH (3,4-15)

El conocido relato del sueño y la petición de Salomón muestra semejanzas de forma y contenido con muchos otros de las culturas de la época (sumerios, egipcios, griegos... ¡hasta 22 versiones distintas!). Sin embargo, el interés del texto bíblico es original: se trata de la sabiduría concedida por YHWH a Salomón, quizá su rasgo más propio en el libro y en toda la tradición judía –recibido también en el cristianismo–. Salomón es *el* (rey) *sabio*.

La narración comienza en Gabaón, donde Salomón ofrece *mil holocaustos*, en una ostentosa demostración pública de piedad regia. Pasa la noche en el santuario y YHWH se le comunica en un *sueño*, medio de revelación divina común en el mundo pagano y también en relatos bíblicos antiguos (cf. Gn 28,12; 31,11). El sueño se desarrolla como un diálogo.

Dios (*elohim*, solo en los vv. 5b y 11) invita al rey a pedir, sin límite. La petición de Salomón (vv. 6-9) comienza con una afirmación muy importante que enlaza con el pasado: su ascensión al trono es obra del mismo YHWH, en virtud de la fidelidad de David (cf. 2 Sm 7,12; 1 Re 1,48). En la situación presente, el rey se presenta con humildad casi afectada: *soy un muchacho y no sé cómo salir ni entrar*; como exagerada parece también la *inmensidad* del pueblo elegido. Así se fundamenta el pedido de *un corazón oyente para juzgar, para discernir entre el bien y el mal*. El corazón para el hombre bíblico es la sede de la conciencia y de la voluntad (no de los sentimientos); «oyente» es la actitud fundamental del creyente en Israel, como reza su oración (*shemá*; cf. Dt 6,4); «juzgar» incluye tanto promulgar leyes justas como aplicarlas con sentencias justas. Y esta era la principal función del rey.

El narrador interrumpe para valorar la petición de Salomón: *agradó a YHWH* (v. 10).

Dios responde (vv. 11-14) contraponiendo al pedido del rey una serie de dones que serían bendiciones para su persona (*larga vida, riquezas, vida de los enemigos*) que Salomón no ha pedido; y muestra su generosidad sobreabundante: le concede lo que ha pedido en un grado insuperado e insuperable y también lo que no ha pedido: *riquezas y gloria* únicas mientras viva, y *larga vida* a condición de su fidelidad a la Ley (cf. Dt 30,20 doctrina de la retribución; cf. Introducción).

Salomón despierta y vuelve a la realidad: *¡Había sido un sueño!*, es decir, una revelación. Entonces va a Jerusalén y sacrifica *ante el arca de la alianza de YHWH* y la fiesta se completa con un banquete para sus servidores.

La fuerza simbólica del relato se impone. La sabiduría que YHWH concede a Salomón es única; la justicia que de ella depende (y los dones que la acompañan) debe acercar a YHWH; el rey y el pueblo han de abandonar los altozanos para darle culto en Jerusalén y celebrar allí juntos.

El rey juzga con sabiduría (3,16-28)

Esta famosa escena probablemente adapta una tradición popular antigua; unida a la anterior, muestra públicamente que, en efecto, Salomón tiene una sabiduría divina para juzgar (v. 28).

Los personajes de esta historia, anónimos (y por ello «típicos»), son las dos mujeres y el rey. El austero relato se concentra en sus palabras, único medio por el cual se manifiestan.

La condición de las mujeres (*prostitutas*) no se refiere al ámbito cultural (prostitución sagrada) ni comporta aquí descalificación moral; más bien inspira compasión. En aquellas

sociedades, a muchas mujeres no les quedaba otro medio de sustentarse ellas y a sus hijos que entregarse a ese comercio. Las dos que *se presentan ante el rey* representan el estrato social más bajo, que también debe tener acceso a la justicia en su tribunal más alto, el del rey (cf. Sal 72,12-13).

La primera mujer narra con convicción los hechos y circunstancias: ambas han dado a luz estando solas, lo que a la vez trasunta su pobreza humana y excluye un tercero, culpable o testigo. Siguió la muerte del otro niño aplastado por su madre y el cambio de niños durante el sueño. Al despertar, el espanto de creer muerto a su hijo, y la sorpresa de encontrarlo vivo y robado por la otra.

El testimonio suena creíble (sin embargo, ¿cómo sabe lo que ocurrió *mientras dormía*?), pero la otra lo contradice al mismo tiempo, de modo que ambas *discuten ante el rey*. Es la palabra de una contra la de la otra, como lo confirma el rey al repetir ambas; es una situación sin salida.

Entonces el rey provoca un cambio decisivo, la única acción del relato: *presentaron la espada ante el rey*. Su orden de *cortar al niño vivo* en dos partes es una amenaza real, que despierta los más profundos sentimientos de las mujeres. A la madre *se le conmovieron las entrañas* (en sentido literal y metafórico) y suplicó que no maten al bebé (*yalud*, por primera vez), aunque lo pierda para siempre. La otra mujer muestra una indiferencia escalofriante. Ya todo está claro, y el rey lo sentencia: *¡entreguénle a ella el bebé (yalud) vivo! Ella es su madre*.

Todo Israel conoció, por este juicio, la sabiduría de su rey para juzgar y *temió*.

Ministros y gobernadores de Salomón (4,1-19)

La acción del relato se detiene para permitir una mirada a la estructura organizativa del reino de Salomón, ya que la eficacia práctica es también sabiduría. Se presentan dos listas, una de los principales funcionarios (4,2-7) y otra de los gobernadores de los distritos (4,8-19). Ambas muestran semejanzas con archivos de las monarquías de la época. El uso y la transmisión anteriores podrían explicar algunas incongruencias y lagunas del texto actual.

No parece útil aquí detenerse en detalles de nombres de personas y lugares, sino más bien resaltar algunas características y, sobre todo, aportar a la visión de conjunto del reinado de Salomón.

Una comparación de la primera (4,2-7) con las listas del reino de David (cf. 2 Sm 8, 16-18; 20,23-26) revela un crecido número de funcionarios y algunos desplazamientos. El poder militar ya no ocupa el primer lugar y hay car-

gos nuevos, como los *gobernadores*, el *amigo del rey* (Jusay en 2 Sm 15,37; 16,17; quizá un consejero muy cercano) y el *mayordomo*. Los nombres confirman la continuidad familiar de algunos oficios y el nuevo régimen instaurado por Salomón al suceder a David. Aunque no resulta una novedad radical, la presencia de un *supervisor de trabajos forzados* (Adonirán, ya en 2 Sm 20,24) señala una realidad penosa en Israel, que recuerda sensiblemente la condición del pueblo esclavo en Egipto.

La segunda (4,8-19) establece una división del reino en *doce distritos*. Un gobernador designado al frente de cada uno debe ocuparse del abastecimiento de la corte durante un mes por año. La delimitación sigue criterios diversos y resulta imposible trazar un mapa preciso. Por una parte, la división parece no respetar los límites de los antiguos territorios de las tribus de Israel, y esto se atribuye a la intención del rey de evitar una resistencia organizada y/o de constituir unidades económicamente viables. Por otra parte, una transformación total e inmediata del sistema político de las tribus en una monarquía como la cananea era imposible; pretenderla o imponerla era insensato, y Salomón no es un necio. Los cambios serán más lentos. Algunos de los gobernadores (más bien, proveedores) del rey son sus parientes políticos. En el final del v. 19 –el texto hebreo es incierto–, *el país* parece designar a Judá, que, sin divisiones políticas, gozaría de una administración especial.

Dominios y fasto de Salomón (4,20-5,8)

Una pequeña unidad de clara estructura concéntrica (4,20-5,5) resalta el poderío y el esplendor alcanzados por Salomón, vistos en el contexto como don de YHWH y consecuencia de una administración eficaz.

Judá e Israel (4,20 y 5,5) crecen bajo Salomón y conocen la bonanza, el gozo y la seguridad. Las imágenes del texto, de antigua raigambre bíblica (cf. Gn 22,17; Miq 4,4), expresan la promesa de YHWH a su pueblo, que ahora se cumple. Más aún, el rey es soberano de un imperio colosal (5,1,4): *todos los reyes* desde el río (Éufrates) hasta el límite de Egipto *pagan tributo y están sometidos*. Aunque en ese tiempo las grandes potencias de Egipto y Mesopotamia están debilitadas, en términos históricos, este imperio de Israel es una utopía (no hay testimonios externos). Sin embargo, la fe judía ve en él una época dorada, un sueño realizado (cf. Gn 15,18-21).

La provisión diaria de la corte (5,2-3, en el centro) acumula variedad, calidad y cantidad, como para decenas de miles de personas; una típica exageración retórica. Así también en 5,6 la cantidad de *establos para caballos* (*cuarenta mil*, pero 2 Cr 9,25 corrige a *cuatro mil*) y *doce*

mil caballos para carros, a razón de tres por cada uno (por entonces los caballos no se montaban; solo se unían a los carros de guerra).

Las frases finales (5,7-8) reafirman la eficacia de una organización donde las obligaciones de los funcionarios llegan hasta el cuidado de los animales reales.

Sabiduría y renombre de Salomón (5,9-14)

El rey no es solo un hábil administrador; es un sabio de fama mundial. La *arena a la orilla del mar* (cf. 4,20) ahora ilustra la inmensidad de su sabiduría; YHWH cumple el pedido del rey en sus propios términos (v. 9; cf. 3,12). La sabiduría de Salomón supera todo lo conocido en las naciones y entre los sabios de su tiempo (vv. 10-11; nombres ayer ilustres, hoy desconocidos).

Genio inspirado, su saber se multiplica en *proverbio y canto*, y en erudición que abarca todo lo creado (vv. 12-13; cf. Gn 1). Su perfil crecerá en la tradición, que lo hace patrono de la literatura sapiencial, autor de Sal 72,127, Proverbios, Qohélet, Cantar de los Cantares y Sabiduría.

Su sabiduría atrae: *de todos los reyes* que de ella han escuchado, vienen a escuchar (v. 14).

Construcción y dedicación del Templo (5,15-9,25)

Preparativos (5,15-32)

En la concepción del autor de esta historia, la mayor obra de Salomón es la construcción y dedicación del Templo. Por este motivo le consagra el lugar central y el mayor espacio en el relato (1 Re 5,15-9,25).

El detalle comienza en esta sección con los cuidadosos preparativos, que se extienden al material (5,15-26) y a los hombres (5,27-31) para la obra.

Las negociaciones con *Jirán, rey de Tiro*, procuran obtener los *cedros del Líbano*, célebres por su tamaño y resistencia y, a la vez, símbolo de arrogancia y lujo despreocupado (cf. Is 37,24; Jr 22,13-16). La primera frase (v. 15) construye el puente con el final del informe precedente. En 2 Sm 5,11 se recuerda que Jirán había provisto madera y artesanos a David para construir su palacio. ¿Querrá su hijo Salomón mantener y renovar la alianza? El trato beneficiaría a ambos: Israel domina rutas internacionales importantes y Tiro es la potencia comercial de la época. El estilo del texto corresponde a la diplomacia del entorno.

Salomón propone primero (vv. 16-20). Remitiéndose a la promesa a David de 2 Sm 7,12-13, se presenta como el heredero que realizará

por voluntad de YHWH lo que su padre quiso pero no pudo por las guerras: construir *una Casa a su Nombre*. Y le ofrece enviar servidores que trabajen con los suyos en el corte y tallado de los cedros, pagándoles el salario que le pida.

Jirán responde (vv. 21-23); bendice a YHWH y proclama la sabiduría de Salomón, pero cambia los términos del trato propuesto. Sus servidores (solos) harán todo el trabajo de tala y transporte por tierra y mar hasta un lugar en Israel. Y Salomón proveerá alimentos para su corte.

El resultado es un intercambio de bienes materiales entre los reyes (vv. 24-25), muy costoso para Salomón, que paga en trigo casi la mitad de lo que recibe de su imperio (cf. 5,2), sin contar el precioso aceite. No sin cierta ironía se concluye el tratado; YHWH *había dado* sabiduría a Salomón.

Dos grupos numerosos de hombres son destinados a la obra (vv. 27-30). El primero, de *treinta mil*, fruto de una *leva de trabajos forzados* a cargo de *Adonirán* (cf. 4,6), se ocupa de la madera. El segundo, de *ciento cincuenta mil* cargadores y canteros, se ocupa de las grandes y costosas piedras. Todos dirigidos por *tres mil trescientos* oficiales.

El v. 32 resume y añade el trabajo de los *gublitás* (de Guebal, Biblos de los griegos). Todo está ya preparado.

Construcción del Templo (6,1-37)

Un marco solemne y preciso ubica esta obra dentro del reinado de Salomón y en relación al éxodo, acontecimiento fundante de Israel (vv. 1.37-38). Los *cuatrocientos ochenta años* significan doce generaciones completas de cuarenta años cada una. El dato de los *siete años* de construcción confirma el valor simbólico de las fechas. Como tantas veces en la Biblia, también aquí la cronología está al servicio de un mensaje de fe. Un detalle: para los meses, *Ziv* y *Bul* son los antiguos nombres fenicios, *segundo* y *octavo*, su equivalente hebreo.

La larga descripción que sigue, que puede compararse con la de la Tienda en el desierto en Éx 25-31 y la del Templo futuro en Ez 40-48 (cada una con su intención precisa), no pretende ilustrar a los técnicos. Todos los modelos reconstruidos son hipotéticos. No se dice ni una palabra sobre localización precisa, orientación o cimientos del edificio. Términos desconocidos y frases corrompidas dificultan la comprensión, y la arqueología no ha podido hacer ningún aporte hasta el momento, pues del magnífico Templo de Salomón no se ha encontrado ningún resto.

La perspectiva elegida por el autor es visual y dinámica. El lector es guiado en la visita y se

le van señalando, desde lo más general a lo más detallado, los niveles ascendentes, los materiales nobles y diversos (piedra, madera, oro) y la ornamentación deslumbrante. La acumulación de detalles aumenta la impresión de verosimilitud de la descripción. No se brindan explicaciones funcionales o litúrgicas; todo tiende a suscitar la admiración, para gloria de YHWH y del rey que le construyó tal Casa.

La primera sección (6,2-9) informa de la estructura alargada en tres ambientes sucesivos: el *ulam* (pórtico, vestíbulo); el *hekal*, luego llamado *santo* (nave), y el *debir* o *santo de los santos* (santuario interior), donde se colocará el Arca de la Alianza (v. 19). En las habitaciones laterales se guardaba lo necesario para el culto. El «plan» del edificio parece provenir de santuarios cananeos o neohititas de Siria, cuyos restos arqueológicos permiten reconocer un patrón común. Así se importa a Israel la idea de «grados» de santidad en el lugar de culto, accesibles a ciertos «grados» de personas. La divinidad quedaría localizada y jerárquicamente separada del pueblo. Contribuye a esta mentalidad extraña a Israel un «silencio cultural» (v. 7) en el recinto durante la construcción, que además exige un alarde de precisión técnica.

La segunda sección (6,15-22) se dedica al interior, destacando las maderas, *ciprés* y *cedro*, que recubren *todo*. Y el *santo de los santos*, un cubo perfecto. *Todo* recubierto de *oro* (la palabra aparece 6 veces en los vv. 20-22).

La tercera sección (6,23-30) se detiene en los *querubines* (cf. Éx 25,18), seres de la mitología de Fenicia y Babilonia, representados como esfinges aladas que sostenían y protegían tronos y templos. En la Biblia sirven a YHWH en su séquito (cf. Sal 18,11; 80,2; Ez 1). Aquí se trata de dos figuras de madera idénticas, revestidas de oro, que, una frente a la otra, hacen honor al Arca de la Alianza.

La última sección (6,31-36) conduce al visitante hacia la salida, contemplando las magníficas puertas que separan sucesivamente los ambientes hasta el patio. Madera fina recubierta de oro y decorada con figuras de querubines, palmeras y capullos abiertos revelan un gran refinamiento.

La impresión de majestuosidad, esplendor, orden y silencio aumenta con la conclusión: la Casa fue *acabada*, en *todas* sus partes y según *todos* sus planos, en *siete años*. Todo por el genio de una persona, el único sujeto de todas las acciones: *Salomón*.

En este contexto resulta muy llamativa la interrupción del texto en el v. 10, que se retoma en el v. 14. La adición 6,11-13 es una palabra directa de YHWH a Salomón respecto de la Casa que está edificando. Se recuerda la promesa a David (en 2 Sm 7,11-16), pero condicionada, como ya en 2,4 y más aún, pues de la fidelidad de Salomón (v. 12) depende no solo la continuidad de la dinastía, sino la misma perma-

nencia de YHWH con su pueblo (v. 13). Es una advertencia muy severa, con típico lenguaje deuteronomista que, en el momento mismo de construirse el Templo, destruye toda pretensión de «asegurar» por él la protección incondicional de YHWH. La *tensión* que supone en la fe tradicional de Israel la novedad de un Templo queda así patente desde sus inicios (cf. Introducción).

Construcción del palacio real (7,1-12)

Algunas palabras repetidas aseguran una transición suave del Templo al palacio: Salomón también *construye* otra *Casa*, la suya, y la *culmina toda*. Comenzada luego de finalizado el Templo (cf. 9,10), esta obra llevó *trece años*, casi el doble que la Casa de YHWH. El dato, unido a la posición destacada de esta sección en el conjunto, revela las prioridades del rey.

La descripción es más sucinta que en el caso anterior, lo cual hace toda reconstrucción del palacio aún más hipotética que la del Templo. Se trata de un complejo de edificios destinados al gobierno y a la corte. Excavaciones de palacios en Siria (llamados *bit hila-ni*) muestran un diseño semejante al del texto bíblico.

Se destacan tres ámbitos. En primer lugar, la *Casa del Bosque del Líbano*, una sala muy amplia que debe su nombre a numerosas columnas y travesaños de cedro (según 10,16-17.21 se usa como armería y tesoro). En segundo lugar, el *Pórtico del Juicio* (v. 7), que recuerda la primordial función del rey, para la cual le ha sido concedida la sabiduría: *juzgar* (cf. 3,9.11.28). Finalmente, luego de la vivienda de Salomón, la *casa para la hija del Faraón* (v. 8), que recuerda el tema de la alianza con extranjeros (ya desde 3,1 y luego en 9,24).

Para la construcción del conjunto no se escatiman piedras (vv. 9-11) *grandes, talladas, valiosas*. La magnificencia y perfección de toda esta construcción representan un gasto enorme para el reino. Los materiales permiten volver la atención de la Casa del rey a la Casa de YHWH (v. 12).

Ornamentación y mobiliario del Templo (7,13-51)

Esta última sección se ordena en torno a los objetos de bronce fundidos por Jirán, de mayor a menor, y cierra con los utensilios de oro atribuidos a Salomón. Las fuentes que utiliza el autor (¿planos, inventarios?) han sufrido diversas alteraciones, y las informaciones del texto actual son difíciles de datar y comprender en detalle.

Jirán (vv. 13-14), traído por Salomón desde Tiro, destaca por su genealogía bicultural: de

madre israelita y padre tirio, parece un símbolo del proyecto innovador de Salomón. Pero lo decisivo es su habilidad artística, su *sabiduría*, en el sentido del saber hacer práctico. Su obra lo mostrará.

Las dos columnas (vv. 15-22), de enorme altura (9 m), con capiteles primorosamente adornados con redes, frisos y guirnaldas con flores y profusión de granadas (¡cuatrocientas!), todo en bronce. Erigidas en el pórtico, no parecen tener función de sostén estructural, sino de delimitación del espacio: al pasar entre ellas se ingresa en un terreno sagrado. Las etimologías propuestas para los nombres (abreviaturas de frases): *Yaquín*, «*él estableció firmemente*» (el trono de David y su descendencia); *Boaz*, «*en él está la fuerza*» (en que el rey se alegra), unen el Templo, la dinastía y YHWH.

El Mar de bronce (vv. 23-26) es un recipiente cilíndrico o semiesférico enorme (5 m de diámetro y 15 m de circunferencia; antigua aproximación al famoso número π) decorado por fuera y asentado sobre doce bueyes. Con una capacidad de setenta mil litros, se supone que se usaba para las abluciones de los sacerdotes. Muchos sugieren un simbolismo cósmico del «mar» en el pensamiento israelita, pero no resulta patente.

Los diez soportes móviles y sus *recipientes* (vv. 27-39) son objeto de una descripción compleja y repetitiva. De gran tamaño y peso (se calcula unas tres toneladas cada uno) y con una ornamentación abigarrada, parecen grandes carros cuadrangulares con una base donde se encastra el recipiente correspondiente, que tiene una capacidad de mil ochocientos litros. Aunque es difícil imaginar el uso dado a tales artefactos; sin duda, cumplirían una función en la liturgia sacrificial.

La obra de *Jirán* concluye con los utensilios menores: *ollas, palas y aspersorios* (v. 40; cf. v. 14). La lista que sigue (vv. 41-45), que resume su obra, parece un inventario del Templo. En la conclusión reaparece el rey como autor primario, habiendo ordenado la fundición del bronce en la arcilla del lugar apropiado, y en cantidad incalculable.

Salomón aparece como sujeto único de la segunda lista (vv. 48-50), autor de *los objetos de oro*, desde el altar y los candelabros hasta los goznes de las puertas.

La última indicación de terminación de la obra por Salomón (v. 51) vuelve a la memoria de David, su padre, con el cuidado de todas sus ofrendas consagradas en el tesoro del Templo.

Dedicación del Templo (8,1-66)

El momento es central y solemne, no solo en el reinado de Salomón, sino también en la historia de la fe de Israel. El rey ha construido

para YHWH un magnífico Templo, y esto representa una novedad radical en la relación del pueblo con su Dios. La celebración de su dedicación es la ocasión elegida por el relator para *expresar el significado* de este acontecimiento, que se percibe en el valor simbólico de los objetos y las acciones, pero sobre todo a través de las palabras de Salomón.

El esquema litúrgico en tres momentos –traslado del Arca al Santo de los santos; bendiciones y oración del rey; celebración festiva– es común en el antiguo Oriente para ocasiones análogas. El texto, largo y cuidadosamente elaborado, pretende armonizar estratos de tradición diferentes, a veces contrastantes, en una síntesis nueva. Resulta particularmente revelador de la persona y del proyecto de Salomón.

Traslado del Arca (8,1-9)

¿Quiénes son los asistentes, convocados por Salomón para tan solemne ocasión? Nombres antiguos y venerables: *los ancianos de Israel, los jefes de las tribus, los cabeza de familia de los israelitas*; el poder militar: *todos los hombres de Israel* (aptos para la guerra); el pueblo: *todo Israel, toda la comunidad*. La totalidad de la tradición y del presente de Israel se reúne en torno al rey Salomón.

La ocasión es la *Fiesta* (de las Tiendas), que se celebraba al final de la cosecha, en *el mes séptimo* (con el antiguo nombre fenicio, *Etanín*; cf. 6,1.37-38). Las fechas de la conclusión del Templo (*mes octavo*) y su dedicación (*mes séptimo*) son difíciles de concordar; no se da el año de esta última.

El traslado del Arca de la Alianza *a la ciudad de David* por los sacerdotes, con el rey y todo el pueblo ofreciendo incontables sacrificios, recuerda su anterior traslado *a la ciudad* por el mismo David (cf. 2 Sm 6). El hijo y heredero completa simbólicamente la obra del padre: la movilidad y libertad significadas en *el Arca y la Tienda del Encuentro* (con sus utensilios) se encaminan a la estabilidad y encierro que sugieren *el santuario interior* y las alas cobertoras de *los querubines*.

En el v. 9 se recuerda la concepción deuteronomista del Arca: ella no es el trono de Dios, como en otras tradiciones, sino que contiene solo las dos tablas de piedra puestas allí por Moisés en el Horeb (cf. Dt 10,2-5). Es así testimonio perenne de la liberación de Egipto y de la Alianza de YHWH con Israel y a la vez exigencia de respuesta fiel.

La gloria de YHWH en su Templo (8,10-13)

De pronto, el servicio sacerdotal debe cesar, pues *la nube* llena la Casa. Según las tradiciones del éxodo, es la presencia sensible de

YHWH para el pueblo (cf. Éx 13,22; 19,16); la escena de Éx 40,34-35 describe con las mismas palabras la toma de posesión de YHWH de su Morada en el desierto.

Salomón, entonces, toma la palabra (vv. 12-13). A un himno muy antiguo (*YHWH ha decidido habitar en densa nube*) contraponen su novedad: *Yo te he construido... un lugar donde habites para siempre*. En la tradición bíblica (cf. Éx 15,17; Sal 33,14) la última frase alude a la morada celestial de YHWH; aquí, a la empresa salomónica. Un orgullo real que necesita corrección.

Alocución de Salomón al pueblo (8,14-21)

Vuelto hacia la asamblea de Israel, el rey pronuncia una alabanza a YHWH delante del pueblo, que el texto introduce como bendición a la asamblea (v. 14). Inspirado una vez más en la promesa de 2 Sm 7, Salomón repasa selectivamente *el pasado*: YHWH no eligió una ciudad, sino que eligió a David; aprobó su deseo de edificar el Templo, pero trasladó la realización a su hijo (vv. 15-19). Y luego contempla en *el presente* la promesa cumplida en él y por él: *Yo me he levantado como sucesor, me he sentado en el trono, he construido la Casa, he puesto un lugar para el Arca* (vv. 20-21).

En estas palabras el rey corrige su interpretación del Templo, que es ahora la *Casa al nombre de YHWH*. Ya anticipada en 3,2 y 5,17.19, propone respecto de *Casa de YHWH* una diferencia importante. No puede creerse que YHWH materialmente «habite» en una casa, obra humana que lo contenga. El símbolo del *Nombre* permite una fuerte relación personal con YHWH a través de la Casa y a la vez salva su trascendencia y libertad absolutas. Aquí solo se afirma; se explica más adelante.

Oración de Salomón (8,22-53)

Ahora el rey se vuelve, de pie y con los brazos extendidos hacia el altar de YHWH (postura orante y actitud de súplica, cf. Jr 18,20; Is 1,15).

La triple invocación del *Dios de Israel* marca el ritmo al inicio de su oración. Con la primera proclama la exclusividad de YHWH y sus atributos tradicionales (v. 23; cf. Dt 4,39; 7,9); y reconoce nuevamente cumplida en él la promesa a David acerca del Templo (v. 24). Con las dos siguientes pide que se cumpla la promesa acerca de la dinastía davídica (vv. 25-26); pero la referencia aquí parece provenir de Sal 132,12, que la ha reinterpretado en términos condicionales (ya en 2,4).

La sección siguiente explica la función que se pide cumpla el Templo como *Casa al nombre de YHWH*. Después de reconocer su error inicial (v. 27; cf. v. 13), Salomón suplica a YHWH

su Dios que escuche su súplica y la del pueblo cuando oren en o hacia este lugar; que mire desde el cielo, lugar de su morada, *atienda y perdone*. Este es el principio general. (La repetición subraya la necesidad de la recta comprensión del Templo en el mensaje teológico del relator deuteronomista; cf. Introducción.)

Siete situaciones, que no pretenden ser exhaustivas, ilustran con insistencia la súplica. En ellas se reconoce la semejanza con la lista de las «maldiciones» de Dt 28 o Lv 26:

- disputas entre israelitas que requieran juramento ante el altar (vv. 31-32)
- derrota y captura por parte de los enemigos de Israel (vv. 33-34)
- sequía (vv. 35-36)
- catástrofes naturales (vv. 37-40)
- extranjeros que vengan a orar (vv. 41-43)
- oración para la victoria en la guerra (vv. 44-45)
- israelitas exiliados arrepentidos (vv. 46-51)

Las frases finales (vv. 52-53) resumen la súplica por el rey y por el pueblo, y apelan a la gracia de YHWH que ha elegido y consagrado a su pueblo de entre todos los pueblos de la tierra (cf. Éx 19,5-6; Dt 7,7-11). La última confianza en la oración es siempre el amor primero e incondicional de Dios, tal como lo ha probado en la historia del pueblo.

Bendición de Salomón al pueblo (8,54-61)

Acabada la oración, el rey se vuelve nuevamente a la asamblea de Israel y la «bendice». En primer lugar, *bendice a YHWH* por lo que ha hecho dando *reposo a su pueblo* (en Dt 12,9 y Jos 21,44-45 se refiere al fin de la guerra de conquista de Canaán; aquí, se refiere a la era salomónica). Y luego *pide que YHWH esté con ellos* siempre, para que puedan vivir en la fidelidad y la obediencia a la Ley (cf. Sal 119,36), para que la oración hecha permanezca en su presencia, pues en la vida fiel del Israel obediente todos los pueblos de la tierra sabrán que YHWH es el único Dios (cf. v. 43; Dt 4,35 e Is 45).

Así concluyen las palabras del gran discurso de Salomón en el inicio de una nueva era en la historia de su pueblo. El deuteronomista no ha querido esperar hasta el retiro o la muerte de su protagonista (como lo ha hecho con sus héroes anteriores Moisés, Josué, Samuel, David), para que la importancia del rey *Salomón* quede asociada a su obra fundamental, *la Casa al nombre de YHWH*.

Sacrificios y fiesta (8,62-66)

Casi a modo de inclusión con la procesión inicial del Arca (v. 5), esta inmensa cantidad

de sacrificios señalan la inauguración del Templo en su *dimensión cultural sacrificial*, que estuvo ausente en toda la oración del rey. Los números de las víctimas (*veintidós mil bueyes y ciento veinte mil ovejas*) son un nuevo ejemplo de la abundancia retórica oriental. Salomón cumple funciones sacerdotales en ocasiones solemnes, como David antes que él (cf. 2 Sm 6,18) y otros reyes después. Se consagra también una parte del (piso del) atrio interior para poder sacrificar allí. Es llamativa la presencia del *altar de bronce* que se omitió entre las obras fundidas por Jirán (v. 64).

Para terminar, el clima de gran celebración de la Fiesta de las Tiendas (v. 65, cf. v. 2). La muchedumbre proveniente de todo Israel, desde la *entrada de Jamat* (al N) hasta el *torrente de Egipto* (al S); una duración extraordinaria, *siete y siete días*. Contagiado por la alegría, el sobrio narrador rompe su distancia habitual y se incluye con los lectores en la primera persona del plural: ante YHWH, *nuestro Dios* (v. 65).

Después de «bendecir al rey», los israelitas volvieron a sus tiendas gozosos y felices por los dones de YHWH (cf. Dt 28,47).

Nueva aparición de YHWH a Salomón (9,1-9)

Esta nueva intervención de YHWH en la historia de Salomón, que se presenta en continuidad con el sueño de Gabaón (cf. 3,5-15), brinda la respuesta divina a la gran oración del rey en la inauguración del Templo (cf. 8,22-53); ya que el signo de la nube como manifestación divina (cf. 8,10-11), más afín a la tradición sacerdotal (P), necesita ser precisado en palabras deuteronomistas.

El marco cronológico (v. 1) sitúa la aparición al final de todas las construcciones salomónicas, aunque de hecho el mensaje divino se refiera al Templo. Parece sugerirse así una nueva «valoración» de toda la empresa real.

La palabra de YHWH contiene tres afirmaciones. La primera, acerca del Templo (v. 3), concede al rey más de lo que había pedido en 8,29: sus ojos y su corazón estarán por siempre en el Templo que *Él consagra* (idea única en la Biblia: siempre es el hombre quien consagra algo a Dios). La segunda, acerca de Salomón (vv. 4-5), renueva para el hijo las promesas hechas a David (cf. 2 Sm 7,13), entonces incondicionales, ahora condicionadas (cf. 2,4; 8,25).

Es la tercera (vv. 6-9) la más inquietante. YHWH se dirige a *ustedes*, no solo a la descendencia real, sino a todo Israel actual y futuro. Es una amenaza directa que anticipa lo peor, lo que la oración de Salomón no se atrevió a imaginar: la infidelidad y la idolatría traerán el destierro, la destrucción del Templo y el escarnio de Israel entre los pueblos. El v. 8 presenta una dificultad, pues el texto hebreo

dice del Templo: *será exaltado* (*lywn*), imposible en el contexto. Desde antiguo se corrigió en *será una ruina* (*yyyn*). Las gentes que pasen se preguntarán con estupor por el culpable de tal desastre. Y sabrán que no es el fiel YHWH, sino el Israel infiel. En el nivel redaccional, esta tercera afirmación es uno de los ejemplos más claros de un añadido en la edición final de la Historia deuteronomista –posterior a la catástrofe de la destrucción del Templo y del exilio (cf. Introducción)–.

No hay, pues, seguridades automáticas en Israel: la permanencia en la tierra, la perpetuidad de la dinastía davídica, la Casa al nombre de YHWH, el honor del pueblo, *todo* depende de su fidelidad a la alianza.

No se informa de una reacción o respuesta del rey, pero la impresión que el relato provoca corrige la confianza excesiva que brota de la magnificencia regia que lo rodea.

Nuevas negociaciones con Jirán (9,10-14)

Como se ha indicado, el autor ha ordenado los relatos del reino salomónico en torno al díptico formado por la construcción y dedicación del Templo. Su gusto por la simetría le hace traer de nuevo «temas» presentados anteriormente. No se trata de una simple repetición; el aporte de nuevos y valiosos datos crea el efecto acumulativo buscado.

Aquí reaparece Jirán, rey de Tiro (cf. 5,1-12). El texto del presente informe, basado tal vez en datos del archivo real, está redactado en forma poco clara. Después de una nueva precisión temporal sobre las construcciones (cf. 6,37; 7,1) y el recuerdo del tratado anterior entre Salomón y Jirán (que no mencionaba oro, cf. v. 28), parece establecerse un nuevo intercambio: tierras por oro. Sin indicar motivos, el rey de Israel entrega a su par de Tiro *veinte ciudades* de Galilea y recibe a cambio *ciento veinte talentos de oro*, una verdadera fortuna (se calcula que un talento equivale a 35 kilos). El menosprecio de Jirán por las tierras no pasa de una diplomática queja a Salomón, que es el centro del texto (v. 13). *Cabul* es el nombre dado a aquella región, sin que se pueda presentar una etimología relativa a este episodio. (Una villa cercana a Acco lleva hoy este nombre.)

La noticia, pues, muestra a Salomón como hábil negociador, pero a la vez como capaz de vender parte del territorio de Israel, que es *la tierra que les di*, como acaba de recordar YHWH (v. 7). De aquí que algunos lleguen a ver en este episodio un anticipo simbólico del destierro. Sin embargo, en su más cruda realidad, el episodio es escandaloso para la gloria de Salomón. El redactor final respeta la tradición atestiguada en las fuentes que utiliza: si lo incluye en su relato, es porque el hecho ocurrió (cf. Introducción).

Construcciones en tierra y mano de obra de Salomón (9,15-25)

La primera frase es el título de la sección: *Esto es lo referente a la leva que el rey Salomón impuso para construir...* y sigue una impresionante lista de obras.

Comienza por Jerusalén. Al Templo y al palacio se agregan *el Milo* (cf. 2 Sm 5,9), que sería un relleno (raíz *ml'*, *llenar*) escalonado en terrazas, y el *muro* de la ciudad (cf. 3,1). Fuera de Jerusalén, se nombran ciudades fortificadas de diversa importancia, según la localización (de N a S) y los hallazgos arqueológicos. Excavaciones en *Jasor*, *Meguidó* y *Guézer* han descubierto diseños comunes de las puertas y murallas de la época salomónica (aunque la discusión sobre la datación de los restos continúa ocupando a los arqueólogos; cf. 22,39). La mención de *Guézer* introduce la disgresión del v. 16: la ciudad, conquistada y arrasada por *el Faraón*, es un regalo para su hija, la mujer de Salomón, y es él quien la reconstruye. Luego, *Bet Jorón de abajo*, *Baalat* y *Tamar* en el desierto (de Judá). Todas ciudades de aprovisionamiento y equipamiento para la guerra (carros y caballos) en sitios estratégicos en los límites de Israel (la difícil mención del *Libano* en v. 19, quizá inspirada en 5,1, recuerda nuevamente a Jirán).

El tema de la mano de obra ya se presentó en 5,27-31, y no resulta fácil concordar los datos. Aquí se establece una división clara: Salomón impone *trabajos forzados a los no israelitas* que habían quedado en el país desde el tiempo de la conquista (vv. 20-21; Moisés había ordenado consagrarlos al anatema, cf. Dt 7,1-2,16). A *los israelitas*, en cambio, los designó como *guerreros y oficiales* (en número de *quinientos cincuenta* en v. 23; *tres mil trescientos* en 5,30). Sin embargo, en 5,27 y 11,28 se afirma que la leva de trabajos forzados se extiende también a Israel.

El v. 24 vuelve a Jerusalén; reaparece *la hija del Faraón* (cf. 3,1; 7,8), que sube ahora a su palacio. La triple mención impide que el lector la olvide, como si detrás de ella hubiera algo más.

El v. 25, con un texto reconstruido, muestra a Salomón iniciando la costumbre de la triple peregrinación anual al Templo para las grandes fiestas (cf. Éx 23,14-27; Dt 16,1-17). Con la función sacerdotal bajo su cuidado año a año, la obra del Templo está realmente *culminada* (cf. 6,14,38).

La flota de Salomón (9,26-28)

La última gran obra mencionada lanza a Israel a una aventura inédita: el comercio marítimo. Salomón *construyó una flota* en una localidad sobre el Golfo de Acaba (según los arqueólogos actuales, *Esión Guéber* estaría en

una isla al sur de *Elat*). Para la construcción y navegación, el rey contó con la invalorable experiencia de los grandes navegantes de entonces, los fenicios, servidores de Jirán. *Ofir*, cuya localización sigue siendo discutida (al sur de la península arábiga o en la costa de Somalia), es tan famosa por su oro (cf. Job 28,16; Sal 45,10) que oro de *Ofir* pasa a significar oro finísimo (cf. Is 13,12; Job 22,24). Y de este, *cuatrocientos veinte talentos*, es una cantidad increíble.

La reina de Sabá visita a Salomón (10,1-13)

Uno de los relatos más populares de la historia de Salomón, este episodio, recibido con coloridas ampliaciones en las tradiciones judía, musulmana, etíope y cristiana, tendría su base histórica en las relaciones comerciales entre Judá y Arabia del Sur en tiempos del rey Ezequías (cf. 2 Re 20,13), cuando se edita la sabiduría salomónica (cf. Prov 25,1).

El renombre internacional de Salomón no es novedad (cf. 5,14). Pero el sorprendente viaje de esta reina anónima se justifica por la noticia precedente. En efecto, *Sabá* sería una región en el actual Yemen, al sudoeste de la península arábiga. Gn 10,28-29 nombra entre los hijos de Yoctán –topónimos de Arabia del sur– a *Sabá* y *Ofir*, y textos posteriores asocian *Sabá* al oro y los perfumes (cf. Is 60,6; Jr 6,20). La reina, pues, viene con séquito imponente y dones preciosos a *poner a prueba* la renombrada sabiduría de Salomón (vv. 1-2). Resuelto todo enigma (v. 3), se ve que el interés del relato no está en la sola sabiduría, sino en el esplendor que esta ha traído al rey y a su corte.

La reina pondera cuanto ve –la lista detallada pretende reproducir el efecto– y se le corta la respiración. En sus palabras (vv. 6-9, centro de la escena), reconoce su anterior incredulidad ante las noticias que le habían llegado, y su sorpresa ante la realidad que ve se vuelve *bienaventuranza* para la corte y *bendición a YHWH* por el rey Salomón. Asombro e ironía se conjugan en la aclamación de esta extranjera, que recuerda no solo *el amor eterno de YHWH a Israel*, sino también la principal función del rey, *hacer derecho y justicia*. Para esto había recibido Salomón la sabiduría (cf. 3,11,28). ¿Bendición y/o admonición?

Sigue el intercambio de presentes regios (vv. 10-13). La reina entrega una fortuna: *ciento veinte talentos de oro* (como Jirán en 9,14), *piedras preciosas* y gran cantidad de *perfumes*. El narrador interrumpe el relato (vv. 10b-12) para comparar esta abundancia con la calidad de *madera de almugúim* (desconocida, ¿sándalo?) que trajo la flota de Jirán (cf. 9,28). Todo esto es único: no se repetirá jamás. Salomón sobrepasa en munificencia los deseos de la reina visitante, y ella vuelve a su tierra.

Comercio y riquezas incomparables (10,14-29)

Con la partida de la reina de Sabá vuelve el relato a la forma de noticias breves y varias de archivo, unidas por términos repetidos. Es importante notar el efecto acumulativo, más que informativo, que se pretende.

En esta sección se reconocen dos unidades. La primera (vv. 14-25) une varios datos por medio de la palabra *oro* (11 veces). Los *666 talentos* en un año (quizá excepcional) invitan a sumar datos: 120 talentos (9,14, Jirán); 420 talentos (9,28, de Ofir); 120 talentos (10,10, reina de Sabá); y esto sin contar los ingresos ordinarios por impuestos. De esta abundancia el rey hizo *escudos* grandes y pequeños (vv. 16-17); *un gran trono de marfil recubierto de oro*, elevado y ornamental como ningún otro (vv. 18-20) y *todos los vasos y vajilla* (v. 21). El exotismo y el lujo de la corte incluyen *monos y pavos reales* traídos (de África y de India) por la flota de Jirán, las *naves de Tarsis* (v. 22: la frase no indica Tartessos, en España, sino un tipo de barco grande, para viajes transoceánicos).

El conjunto de los vv. 23-25 sintetiza la primera unidad, donde la sabiduría de Salomón se ha reducido a la capacidad de generar riquezas para él, superior a todos los reyes de la tierra *en riqueza y sabiduría* (¡en ese orden!). *YHWH* ha cumplido su promesa (cf. 3,12-13); ¿cumplirá *Salomón* con la fidelidad a la alianza?

La segunda unidad (vv. 26-29, interrumpida en v. 27 para informar la abundancia de *plata* y *cedros*) trata nuevamente de *carros* y *caballos* (cf. 5,16; 9,19), pero ahora como objeto de transacciones comerciales. Los nombres de los lugares en el texto son inseguros (¿Egipto o Musur en Capadocia?) como para reconstruir con precisión esta actividad. Probablemente, los israelitas hayan sido por un tiempo intermediarios de los egipcios para el comercio de artículos de lujo, aunque aquí se trata de armas de guerra. El informe, de todos modos, pretende mostrar a Salomón en comercio lucrativo con los grandes reinos de su entorno. Al mismo tiempo, recuerda una grave advertencia: Dt 17,16-17 prohíbe al rey multiplicar *caballos*, *mujeres*, *plata* y *oro*. En medio de un éxito sin precedentes, solo falta un elemento de esta lista para que cuadre con perfección a Salomón.

Entre tanto brillo, despuntan las sombras.

Mujeres y apostasía de Salomón (11,1-13)

El tono general del relato cambia drásticamente. Hasta aquí, la presentación de Salomón ha sido positiva; los aspectos menos favorables se limitaban a alusiones, indicios, advertencias, perceptibles en la ambigüedad de los símbolos y en el peso de algunas afir-

maciones condicionales. De pronto, se pasa a una condena abierta del rey, que recae sobre su reino. El autor la presenta en este final de Salomón, con sus causas y sus consecuencias a futuro.

La primera sección (11,1-13) remite casi como contrapunto a la «valoración inicial» (3,1-3); podría llamarse «valoración final». De *Salomón amaba a YHWH* (3,3) se pasa a *Salomón amó a muchas mujeres extranjeras* (11,1). Se trata, en definitiva, de YHWH y del amor, es decir, del primer artículo del credo deuteronomista, centro palpitante de toda su visión de fe (cf. Introducción).

La primera unidad (vv. 1-8) describe las acciones de Salomón valoradas según el juicio del autor. Ya el inmenso harén del rey (*setecientas con rango de princesas y trescientas concubinas*) sería contrario a la «Ley del rey» (Dt 7,16-17). Pero lo grave no es el número, sino su origen: *extranjeras*. Por el peligro de idolatría que representan, Dt 7,3-4 (citado en v. 2) había prohibido a los israelitas las uniones con mujeres de *las siete naciones* que habitaban en Canaán. El autor de 1 Re amplía esta prohibición a *moabitas, amonitas, edomitas y sidonias*, que no integraban aquella lista. El motivo es el mismo: *arrastrarán el corazón de ustedes tras sus dioses*. Así, *el corazón* del viejo Salomón *no fue por entero de YHWH su Dios* (cf. Dt 6,5).

Casi de paso, la metáfora repetida impone el sentido concreto y vital de la fe judía: *ir detrás de*. El ser humano, peregrino, está siempre siguiendo a alguien, a YHWH o a otros, y del *seguimiento* se pasa a la *imitación* (cf. Jr 2,2.5). En esta elección fundamental se juega toda la existencia, de cada uno y de todo el pueblo.

La apostasía de Salomón es, pues, *ir detrás de otros dioses, y construirles altares*. El desprecio del autor por estos dioses nacionales se expresa de dos modos: deforma sus nombres con la vocalización de *boshet* (*vergüenza*; vocales o-e) y los presenta como *abominación* de seguido del nombre de la nación correspondiente. Entonces *Astarté* es *Astoret*, *diosa de los sidonios* (v. 5), *Milcón* es *Molec*, *abominación de los amonitas* (vv. 5.7), *Camós*, *abominación de Moab* (v. 7).

En la segunda unidad (vv. 9-13), YHWH se hace presente como quien conoce y juzga. En primer lugar (vv. 9-10) es el narrador el que revela los sentimientos divinos: *YHWH se enojó con Salomón* y recuerda sus dos apariciones anteriores y la advertencia explícita. Ellas son prueba irrefutable del favor y la paciencia de YHWH, a los que Salomón no correspondió. En segundo lugar (vv. 11-13), YHWH mismo –debe suponerse una aparición, quizá en un nuevo sueño, dada la ausencia de un portador del mensaje– pronuncia una condena enfática: *ciertamente arrancaré el reino de ti y lo daré a tu*

siervo. En ese momento, como si la palabra *siervo* despertara el recuerdo divino, YHWH suaviza el castigo *en atención a David, tu padre, mi siervo*: caerá sobre el hijo de Salomón –al parecer, desconociendo la doctrina de la responsabilidad personal (cf. 2 Re 14,6), y no será todo el reino. Queda pendiente el modo en que esto se llevará a cabo.

Enemigos externos de Salomón (11,14-25)

La mirada y la atención se dirigen ahora fuera de los límites de Israel, para señalar el peligro que representan dos enemigos en reinos vecinos, Hadad en Edom (vv. 14-22) y Rezón en Aram (vv. 23-25).

Ambos son introducidos por el autor desde una perspectiva teológica: *YHWH suscitó un adversario (satan)*. En este lugar, tal afirmación parece consecuencia del castigo divino apenas anunciado, aunque este no mencionara nada semejante. A la vez percibe la acción de YHWH, Dios de Israel, conduciendo la historia, más allá de Israel, más allá de los protagonistas humanos (cf. Introducción).

Ambos remiten a hechos de la generación anterior, el tiempo de las guerras de David y Joab. La breve noticia de 2 Sm 8,13-14 refiere una gran victoria de Israel y el sometimiento de los edomitas a David; aquí el desastre se magnifica (*todos los varones de Edom se repite*) y la historia se centra en *Hadad*, hijo del rey, que logra escapar con algunos servidores. *Madián y Farán* son etapas de la huida que culmina en *Egipto*. Allí encuentra el favor de *Faraón* (quien le concede *tierras*), se casa con la hermana de la *Tajfenés* (título egipcio de la esposa del rey), y su hijo Genubat se cría en la corte. Al enterarse de la muerte de David y Joab, los enemigos de su padre, Hadad se despidió de Faraón para volver a *su tierra*.

El caso de *Rezón* recibe un trato más breve, aunque el peligro es mayor. La victoria de David sobre *Hadadézer*, rey de *Sobá* (2 Sm 8,3-8; 10,15-19), es parte de sus grandes campañas, que obtienen el sometimiento del reino de Damasco. Rezón había huido de su señor y rey, se había hecho jefe de banda y con los suyos estableció un reino en Damasco.

El v. 25 está corrompido. Parece referirse a ambos nuevamente como *adversarios* de Israel *todos los días de Salomón*. La sorpresa es grande, porque Salomón el pacífico había asegurado a Jirán: *no tengo adversario ni se producen acciones hostiles* (5,18), con una palabra rara (*pega'*) cuya raíz repetida en 2,12-46 indicaba las ejecuciones de los enemigos del nuevo rey. Se nota aquí que el autor ha ordenado su material poniendo el mensaje de fe por encima de la cronología de los hechos, para mostrar en este caso que la hostilidad política contra Salomón –presente quizá desde el inicio de su

reinado— es consecuencia de su infidelidad religiosa (cf. Introducción).

Hay también resonancias de motivos muy caros a la tradición de Israel. La historia de Hadad está llena de alusiones a la de *Moisés*; la de Rezón recuerda la de *David*; todas bajo la inspiración de YHWH.

Jeroboán, el rival interno (11,26-40)

Sin transición, *Jeroboán* aparece en escena (v. 26). El autor indica su origen, familia y lugar. Es llamativo que se dé el nombre de *la madre*, *Seruá*; quizá por ser viuda, pero en los libros de los reyes (excepto con Joab, de familia real) solo se da el nombre de las madres de los reyes. Jeroboán era *siervo de Salomón*, dato que inmediatamente recuerda el castigo de YHWH: *daré [el reino] a tu siervo* (v. 11). La tensión aumenta con la síntesis lapidaria: *alzó la mano contra el rey*, metáfora concreta de rebelión.

La frase inicial del v. 27 anuncia el desarrollo siguiente: *esta [fue] la ocasión (dabar, «palabra, cosa»)*. Las circunstancias de personas y lugares se detallan con cuidado. Jeroboán es un líder y trabajador valioso y Salomón lo encarga de la leva de *la Casa de José*, es decir, Efraín y Manasés (cf. Gn 46,20), su tierra natal.

La acción comienza con *un profeta* desconocido, *Ajías de Siló*, que sale al encuentro de Jeroboán. *Siló* había sido el santuario central de Israel en tiempos de los jueces; allí se conservaba el Arca de la Alianza y con ella las tradiciones de las tribus del Norte. El profeta realiza entonces una acción simbólica acompañada de un mensaje de YHWH que explica su sentido. *Jeroboán* lleva puesto (esta es la lectura más directa del texto hebreo no muy claro, aunque la interpretación más común hable de *Ajías*) un manto *nuevo* (dos veces; en hebreo *slmh*, ¡las mismas letras que *Salomón*!). *Ajías* lo toma, lo rasga en doce jirones y ordena a Jeroboán a tomar diez, porque así dice YHWH: *Rasgo el reino de manos de Salomón y te daré diez tribus*. El anuncio en presente se impone porque en la mentalidad bíblica —y de modo muy marcado en el deuteronomista— el gesto y la palabra del profeta (de YHWH) son eficaces: no solo anticipan, sino que ya comienza a realizarse lo que están anunciando.

El mensaje se alarga en tres partes. En las dos primeras (vv. 32-34.35-36), casi paralelas, una acerca de Salomón y la otra sobre su hijo, YHWH repite el castigo anunciado a Salomón en 11,11-13. Se agrega una metáfora curiosa para la permanencia de la dinastía davídica: *una lámpara en mi presencia en Jerusalén* (v. 36; la *lámpara* como signo de vida y esperanza en 2 Sm 21,17; Sal 132,17). Se crea un problema con una tribu faltante para completar *las doce*; algunos proponen que, si *Benjamín* es parte de *las diez* del Norte, y los levitas no te-

nían heredad, entonces *Simeón* y *Judá* serían las que completan el número. A nivel del texto en su forma actual, habrá que esperar la solución hasta 12,21.

La tercera parte (vv. 37-38) se dirige directamente a Jeroboán: *serás rey de Israel*, acompañado de una promesa como la de Natán a David (cf. 2 Sm 7), pero condicionada a la fidelidad y obediencia del rey. No puede dejar de percibirse cierta ironía en esta promesa: *¡Jeroboán, un nuevo David!*, dada en el momento en que se está proclamando la ruptura y la humillación del reino de David. Aunque *no para siempre* (v. 39); jamás se pierde la esperanza cuya última raíz es el mismo YHWH.

El final es abrupto; dicha la palabra (*dabar*, v. 27) de la rebelión, la acción no se describe, y se pasa de inmediato a sus resultados (v. 40). El rey intenta matar al rebelde (los métodos políticos de Salomón no han cambiado; cf. 2,13-46), pero Jeroboán escapa a Egipto y permanece allí hasta la muerte del Salomón. La ambivalencia de Egipto en toda la historia de Salomón es muy significativa: aliado de Israel por enlace matrimonial, en la corte de Faraón encuentran refugio el enemigo externo, Hadad, y el rival interno, Jeroboán. La amenaza queda pendiente; la historia sigue abierta.

Muerte de Salomón (11,41-43)

Las frases finales constituyen un ejemplo de la fórmula conclusiva del «esquema de reinado» que estructura toda la historia de los libros de los reyes (cf. Introducción). La primera es una remisión a una fuente oficial, hoy perdida, el *Libro de los hechos de Salomón*, con la que el autor invita a confirmar la veracidad de cuanto ha transmitido en su relato. La segunda da la duración del reinado (*cuarenta años*, una generación, como David, cf. 2,11). La última asienta muerte, sepultura y sucesor del rey. Después de los avatares de la sucesión de David, parece que a la muerte de Salomón el principio dinástico está establecido sin discusión: *su hijo Roboán reinó en su lugar*. Pero... ¿es todo tan seguro y está tan establecido como parece?

3. LA DIVISIÓN POLÍTICA Y EL CISMA RELIGIOSO (1 RE 12-13)

Las tribus del Norte no habían tenido ninguna influencia en la ascensión de Salomón al trono de David. La rápida acción de los cortesanos en Jerusalén y la bendición del anciano rey al cogobierno con su hijo parecen haber bastado para imponerlo como soberano del reino unido. Pero su hijo *Roboán*, sucesor en Judá, debe renovar la alianza con las tribus del

Norte para ser reconocido como rey, tal como aconteció con su abuelo David. El lugar elegido para la asamblea es *Siquén*. El hijo de Salomón desoye el consejo de los ancianos y rechaza los justos reclamos de los israelitas oprimidos. Estos entonces se separan y eligen a *Jeroboán* como rey de Israel. La palabra de *YHWH* se cumple; pero Él no desea la guerra entre hermanos. La secesión política se profundiza con el cisma religioso, a partir de las reformas cultuales que introduce Jeroboán: otras imágenes, otros santuarios, otros sacerdotes, otra fiesta. De aquí en adelante, Judá e Israel vivirán como reinos separados.

La división del reino (928 a.C.) (12,1-20)

Siquén era un venerable santuario del Norte, testigo de asambleas decisivas de la historia del pueblo de Dios (cf. Gn 34; Jos 24; Jue 9). Allí concurre *todo Israel*, bien predispuesto, para hacer rey a *Roboán*. Es difícil conciliar los datos sobre *Jeroboán*; el v. 20 (quizá más antiguo) indica que su regreso de Egipto (cf. 11,40) después de la asamblea es la ocasión para llamarlo y proclamarlo rey; en cambio, los vv. 2-3 (¿agregados a partir de 2 Cr 10?) lo hacen presente desde el principio. Según el texto final, los israelitas mantenían contacto con él mientras estaba en Egipto y lo mandaron llamar para la reunión.

La escena se desarrolla a partir de diálogos de tensión creciente. Las condiciones de los israelitas hablan del *pesado yugo* y la *dura servidumbre* que Salomón les había impuesto, refiriéndose sin duda a *los impuestos* y *los trabajos forzados*, que constituían la base laboral y económica del fabuloso imperio (cf. 4-5). El rey pide un corto tiempo (*tres días*) para responder, y comienza sus consultas.

Dos grupos contrapuestos, los *ancianos que habían servido a su padre [Salomón]* y los *jóvenes que estaban a su servicio [de Roboán]*, encarnan el cambio de gobierno. Sus respectivos consejos al rey expresan, en contenido y forma, la prudencia y la necedad políticas, respectivamente. Pero Roboán ya tiene sus preferencias. A los ancianos pregunta *¿cómo me aconsejan que responda a este pueblo?* Proponen que el rey los sirva hoy con buenas palabras, y ellos lo servirán por siempre (v. 7). El v. 8, que anticipa el desenlace (v. 13), remarca el prejuicio del rey, quien ahora pregunta a los jóvenes *¿qué aconsejan que respondamos a este pueblo?* Y después de repetir (y deformar) las condiciones israelitas, proponen una respuesta ruda –la última frase del v. 10, *mi pequeña cosa es más gruesa que la cintura de mi padre*, parece un refrán vulgar– y despótica, como si se tratara de súbditos o esclavos díscolos (*escorpiones* es una imagen para látigos más dolorosos).

Jeroboán y el pueblo se presentan según lo convenido y Roboán les responde con dureza, según el consejo de los jóvenes. La sorpresa del lector ante tal necedad obliga a interrumpir el relato para explicar (v. 15): *esto era de YHWH*, cumpliendo la profecía de Aías (cf. 11,29-39); por esto, *el rey no escuchó al pueblo*. Sin negar la libertad de Roboán, que parece la antítesis del rey sabio (cf. 3,9), se profesa un designio divino que rige la historia.

El dramático desenlace es previsible. Con un antiguo grito (ya lanzado por Seba en 2 Sm 20,1), *todo Israel* reniega parte y herencia con David, y se retira. Han roto la fraternidad en el pueblo de Dios. El v. 17, más que un dato que confirma la profecía de Aías, sugiere que la división territorial (*ciudades de Judá*) no ha destruido una unidad más profunda (*israelitas*).

El envío de *Adonirán* no puede ser más desacertado; el *jefe de la leva* sería una de las personas más odiadas. Mientras el siervo muere apedreado, su rey huye para salvar la vida (v. 18). La rebelión así consumada por Israel solo requiere la consistencia política de una monarquía separada. El v. 20 concluye paradójicamente la sección: en una nueva asamblea, los que se habían congregado para proclamar rey a Roboán (v. 1), *proclaman rey a Jeroboán*.

La palabra de YHWH y la guerra entre hermanos (12,21-25)

Ambos reyes emprenden acciones militares de ataque o defensa. Roboán reúne las fuerzas de Judá y *¡Efraín!* (v. 21, *el jirón del manto* que faltaba). Casi incomprensible, dada la fidelidad de Efraín a las tradiciones del Norte, en particular con Saúl (y luego Semeí) contra David, podría deberse a la necesidad del rey de Judá de controlar el territorio de esta tribu, limítrofe y muy cercano a Jerusalén. El increíble número de *ciento ochenta mil* hombres de guerra replica el de los trabajadores forzados de Salomón (cf. 5,27-29): el poder real sobre los hombres.

Pero irrumpe en escena *Semaías*, un *hombre de Dios* (el término es equivalente a *profeta* en estos libros). Desconocido fuera de este episodio, trae la palabra de YHWH: *No subirán a combatir con sus hermanos, los israelitas; vuelva cada uno a su casa, porque de mí ha venido esto* (v. 24; cf. v. 15). Ellos escucharon –no como Roboán solo– y cumplieron la palabra de YHWH.

Jeroboán, por su parte, se prepara para defenderse, fortificando sucesivamente Siquén y Penuel.

El cisma cultural de Jeroboán (12,26-31)

Instalado en el poder, el rey Jeroboán piensa, se aconseja y obra. Los israelitas van al tem-

plo de Jerusalén para el culto de YHWH, y esto amenaza, según él, su vida y la del reino de Israel. (Hay que señalar que resulta políticamente imposible la existencia de dos reinos con una sola capital y un solo santuario real, y que Jeroboán no ha recibido de YHWH ninguna instrucción sobre estos asuntos vitales.) Entonces hace los dos *beceros de oro* y los instala en *Dan* y *Betel*, antiguos y venerables santuarios en los extremos norte y sur de su nuevo reino.

En la realidad histórica, la intención del rey no es idolátrica, aunque el símbolo resulta ambiguo (cf. Os 10,5; 13,2). *Los becerros* (imagen de virilidad común en la mitología cananea) no pretenden representar a YHWH; son el *soporte visible del Dios invisible*, algo equivalente al Arca de la Alianza en Jerusalén. Muy probablemente, el desastre final del reino de Israel señaló al *becerro de oro* como la tentación fatal e inspiró el relato de Éx 32, la historia de Moisés, Aarón y el pueblo en el Sinaí que cae en la idolatría adorando al becerro de oro: *Este es tu dios, Israel, el que te sacó del país de Egipto* (Éx 32,4), las mismas palabras de Jeroboán (el texto hebreo vocaliza *tus dioses*, acusando al rey de politeísmo).

En la presentación del deuteronomista, el rey comete idolatría, y esto es *motivo de pecado* para el pueblo (v. 30). Es el *pecado de Jeroboán*, que contamina desde su raíz el reino del Norte, como un *pecado original* de la dinastía. Además, el rey multiplica los lugares de culto en *los altozanos* (cf. 3,2) e instituye *sacerdotes no levitas* (contra Éx 32,25-29).

La palabra de YHWH y el culto en Betel (12,32-13,32)

La última de las novedades culturales de Jeroboán es instituir *una fiesta* (como las Tendas en Judá) en una fecha que él decide: *el día quince del octavo mes* (en Judá se celebra el séptimo, cf. 8,2). La larga ambientación de la escena (vv. 32-33) concentra todas las innovaciones culturales: fecha, lugar, becerro, altar, sacerdotes. Como Salomón en la dedicación del templo de Jerusalén, *el rey Jeroboán* ejerce la función sacerdotal en la inauguración de *Betel*, el nuevo santuario. Los misteriosos hechos que entonces suceden se despliegan en un díptico unificado por la frase *por la palabra de YHWH* (siete veces aquí y solo cinco en el resto de la Biblia hebrea), que revela al Señor de una historia que parece solo humana (cf. Introducción).

Un hombre de Dios condena el altar (13,1-10)

He aquí refleja la sorpresiva irrupción de *un hombre de Dios de Judá* (anónimo en todo el relato) en el momento solemne de la liturgia.

Haciendo caso omiso de la presencia del rey, *por la palabra de YHWH* apostrofa *al altar* –caso único en la narrativa bíblica–, con un oráculo condenatorio muy detallado: *a la casa de David le nace un hijo de nombre Josías*, quien profanará el altar para siempre sacrificando a los sacerdotes y quemando allí sus huesos. La profecía se cumplirá siglos más tarde (cf. 2 Re 23,15-16).

Los vv. 3 y 5 (quizá añadidos más tarde) interrumpen el relato, como paréntesis ofrecidos al lector para que conozca en su propio tiempo –cuando el altar ya está en ruinas, por obra de Josías– la eficacia de la palabra de YHWH.

El rey extiende su mano con gesto autoritario para ordenar el prendimiento del hombre de Dios, y su mano queda paralizada. Pide entonces la intercesión del hombre de Dios: *aplaca el rostro de YHWH tu Dios* (ya no es el suyo), y es sanado. La confrontación se transforma ahora en una invitación del rey y un rechazo: *por la palabra de YHWH* el hombre de Dios no puede comer, ni beber, ni volver por el mismo camino de *ese lugar* (Betel). La insistencia en el camino y el volver mantienen la atención en este misterioso personaje.

El hombre de Dios y un profeta de Betel (13,11-32)

La segunda tabla del díptico presenta otra confrontación, en dos partes, con desarrollos casi paralelos. En la primera (vv. 11-24), *un anciano profeta* que vivía en Betel (también él anónimo) es informado por sus hijos de lo hecho y dicho por *el hombre de Dios*. Con súbito interés, pregunta por su camino de vuelta (a Judá) y, a la indicación recibida, hace preparar el asno y parte en su búsqueda sin dar ninguna explicación. Lo encuentra y le ofrece hospedaje y comida. El otro declina la invitación y repite *por la palabra de YHWH* su prohibición de comer, beber y volver por el mismo camino (con esta ya van cuatro veces).

Hasta aquí el relato no aporta novedad, pero ahora *por la palabra de YHWH* el profeta le anuncia un mensaje que contradice su orden: *Hazlo volver contigo a tu casa y que coma y beba* (v. 18). *Pero le estaba mintiendo*, informa el autor, sin dar razones. El engaño resulta, y el hombre de Dios vuelve, come y bebe en su casa. La sorpresa aumenta cuando el profeta mentiroso recibe y grita una verdadera Palabra de Dios al hombre de Dios: YHWH lo acusa de desobediencia –repitiendo una vez más su orden– y le anuncia el castigo. *Tu cadáver no acabará en la tumba de tus antepasados*, expresión algo vaga, mantiene la tensión sin resolver (v. 22).

Acabada la comida, el hombre de Dios retoma su camino de vuelta en su asno, que el pro-

feta mismo aparejó, *un león* lo encuentra y lo mata. Esto no resulta extraño en aquellos tiempos, pero la escena estática con el asno y el león en silenciosa «guardia de honor» del cadáver (v. 24), desafía todo realismo.

La segunda parte (vv. 25-32) vuelve a desplegar la serie de acciones: noticias llegan al profeta (que esta vez sabe de inmediato qué ha ocurrido y por qué); hace preparar el asno y parte en su búsqueda. Lo encuentra (esta vez, un cadáver) en la escena que no ha cambiado en absoluto: *el león no había comido el cadáver ni descuartizado el asno* (¡el león sí obedece, contra su naturaleza, la orden de YHWH!). El profeta lo lleva de vuelta, deposita el cadáver en su propio sepulcro (se cumple su propia profecía, v. 22) y lo honran como a uno de la familia. ¡Ay! (*hōy* cf. Jr 22,18) es una exclamación de dolor por luto, quizá de origen onomatopéyico, común dentro y fuera de la Biblia. En Israel se convertirá en forma de oráculo profético de condenación (contrapuesto a la bienaventuranza). Las instrucciones a los hijos se dirigen de nuevo al futuro: los huesos de ambos, unidos en un mismo sepulcro, serán causa de salvación de una profanación por parte de Josías (cf. 2 Re 23,17-18). Pero el final es lo más extraordinario: el profeta repite y amplía el mensaje del hombre de Dios al que acaba de engañar; *por la palabra de YHWH*, está condenado todo el culto de Betel y Samaría –se adelanta el nombre de la ciudad, cf. 16,24–.

El final invita a una mirada de conjunto. Los relatos de sabor popular (y quizá origen independiente, con sus personajes «típicos» y sus entrañables animales) se integran en la historia con una intención precisa: *la palabra de YHWH* se cumple inexorablemente; es ella la fuerza que determina los acontecimientos; pronunciada, los establece, aunque su cumplimiento tome siglos. Ella actúa a través de los mensajeros; cuando uno desobedece, se sirve de otro, aunque sea un enemigo. El arte narrativo del deuteronomista es magistral en la transformación de sus personajes. Bastaría prestar particular atención al movimiento de las escenas y al uso de los términos de la conversión, *volver* y *camino*, para percibir mejor la función de todo el conjunto en su contexto actual.

Obstinación de Jeroboán y consecuencias (13,33-34)

Aun con todo lo anterior, *Jeroboán no se volvió de su mal camino*. Repite, ya con obstinación, su culto cismático: *altozanos y sacerdotes cualesquiera*, no levitas. *Esta contumacia*, este rechazo de la conversión *condujo al pecado*, a la destrucción y al exterminio de su dinastía.

4. REYES DE ISRAEL Y DE JUDÁ HASTA EL PROFETA ELÍAS (1 Re 14-16)

Se ha consumado la separación política y cultural del pueblo de Israel en *dos* reinos, Israel y Judá. En adelante, pues, el relato de la historia debe presentar las vicisitudes de ambas entidades. El autor propone un esquema alternado: comienza con un rey y registra todo lo que le interesa de su reinado hasta su muerte. Luego pasa al otro reino y se dedica al rey contemporáneo hasta su muerte, y así sucesivamente hasta la caída del reino de Israel. Las anticipaciones y referencias cruzadas que este esquema necesita –y que a veces complican la lectura– no desmerecen el efecto positivo de percibir esta historia como *una*.

La presentación de los reyes es, en general, bastante esquemática. La remisión a los *Anales* de ambos reinos muestra que su interés no es escribir una *Crónica* histórica abarcativa, sino ofrecer una selección de datos y hechos significativos para su propósito. Lo más característico es la valoración de cada rey según los criterios deuteronomistas. Todos los reyes de Israel son condenados a partir del *pecado de Jeroboán*; en cambio, los de Judá reciben juicios más matizados, según el caso (cf. Introducción).

YHWH anuncia la ruina de Jeroboán y de Israel (14,1-18)

Un breve marco narrativo (vv. 1-5,17-18) encuadra un terrible oráculo de YHWH para el rey Jeroboán. Es el primer ejemplo de una forma literaria que se repetirá en esta historia, el «oráculo a un rey moribundo» (cf. comentario a 2 Re 1,1-18). Ajías, el profeta que le había prometido el reino de parte de YHWH, es quien ahora le anuncia su ruina. La simetría, del gusto del autor, resalta más aún el contraste.

La indicación temporal es vaga; la situación preocupante: *Abías (= YHWH es mi padre)*, hijo del rey, está enfermo. Ya que todo viene de YHWH (cf. 1 Sm 2,6), Jeroboán decide recurrir a Ajías, el profeta. Pero no va él en persona, sino que envía a su mujer (¡disfrazada!) con presentes a consultarlo, con la esperanza de una palabra poderosa y favorable. La mujer (anónima y silenciosa durante todo el relato) *se levantó, fue y entró* en casa del profeta en Siló. Anciano y ciego, Ajías es informado por YHWH; sabe quién lo visita, a qué viene y qué deberá responder. Despejado rápidamente el engaño (v. 6), el profeta le transmite un *duro mensaje*.

La primera parte (vv. 7-11) es un oráculo típico, con fórmula de mensajero inicial (*así dice YHWH*), descripción de la situación, juicio y fórmula de conclusión. En la mirada al pasado, *YHWH* recuerda lo que Él ha hecho por

Jeroboán (*Yo te elevé, te hice príncipe, arranqué el reino y te lo di*) y contrasta cómo Jeroboán ha respondido, en comparación (*no has sido como David... hecho más mal que todos tus predecesores* [¿Salomón?]) y en sus obras: *hacerte otros dioses y me has echado detrás*. La acusación se concentra en la idolatría, máxima expresión de la infidelidad a YHWH (cf. 12,28). El juicio (vv. 10-11) aplica la *ley del talión*: *traigo el mal sobre la casa de Jeroboán, quien ha hecho mal*. Toda la dinastía será destruida y expuesta al mayor horror (cadáveres insepultos); para YHWH es como *estiercol*.

En la segunda parte (vv. 12-16) Ajías se dirige directamente a la mujer de Jeroboán acerca del hijo enfermo: *él morirá* apenas ella entre de vuelta en la ciudad. Como triste consuelo, será la única excepción de la dinastía rechazada: *tendrá duelo y sepultura*, porque fue hallado en *él algo bueno* hacia YHWH, sin más explicaciones. Pero la dinastía acabará tal como surgió: YHWH suscitará un rey sobre Israel que la extinguirá (cf. 11,29-39). Las últimas palabras del v. 14: *este es el día. ¿Y qué? ¡Incluso ahora!* introducen una voz tardía que atestigua la profecía cumplida. La visión se expande entonces en un presagio del exilio, que condena a *todo Israel* (vv. 15-16, quizá añadidos tardíos). El motivo, siempre, es la idolatría: *se hicieron sus Aseras*, objetos culturales (estelas) asociados a esta diosa (cf. 2 Re 17,5-40; 21,7). Su pecado original, el de Jeroboán.

El terrible mensaje ha concluido. Sin una palabra sobre sus sentimientos, la mujer *se levantó, fue y entró*. La ciudad es *Tirsá*, no mencionada antes (debe suponerse un traslado de la capital desde Siquén). La madre, portadora de la muerte para su propio hijo, no alcanza a verlo vivo. La palabra de YHWH se cumple inexorablemente en lo inmediato, y se eleva como amenaza sobre el futuro.

Fin del reinado de Jeroboán (907) (14,19-20)

Una nota editorial concluye lacónicamente. Según el «esquema de reinado», remite al libro de los *Anales de los reyes de Israel* para tener una información completa, indica tiempo de reinado (*veintidós años*), constata muerte y sepultura (*durmió con sus padres*) y nombre del sucesor, *su hijo Nadab*.

Reinado de Roboán en Judá (928-911) (14,21-31)

La alternancia comienza ahora con regularidad sincrónica. La fórmula de inicio del «esquema de reinado» da el nombre del rey y del reino, la edad al ascender al trono (para los reyes de Judá) y el tiempo de reinado, con la ciu-

dad capital. Para los reyes de Judá se da el nombre de la madre, por la importancia de la *guebirá* (Gran Dama) en la corte. Dentro de este esquema, resultan de interés los elementos añadidos en cada caso.

Para Roboán (v. 21), se glosa la cualidad de *Jerusalén, la ciudad que había elegido YHWH entre todas las tribus de Israel para poner allí su Nombre*, que recoge la concepción deuteronomista del Templo (cf. 1 Re 8). Y se nota que la madre, *Naamá*, era extranjera *amonita* (la afición de Salomón por las mujeres extranjeras sería, entonces, anterior a su reinado).

A continuación se coloca la valoración del rey según los criterios deuteronomistas. Pero con Roboán (vv. 22-24) se asiste a una condena general de *Judá*, que resulta anómala en el contexto, como si en una generación se condensara *toda la abominación* de la idolatría, por comparación, *más que todos sus antepasados*, y por obras, de todo tipo y en todo lugar (indicado por las frases típicas *en toda colina elevada* y *bajo todo árbol frondoso*; cf. Dt 12,2-3), hasta el colmo: *[varones] consagrados a la prostitución*. Esta traducción de *qadesh* (de nuevo en 1 Re 15,12; 22,47; 2 Re 23,7) se basa en el contexto de Dt 23,18-19 que prohíbe la prostitución en ambos sexos. A pesar de una extendida opinión sobre la práctica de la *prostitución sagrada* en los cultos cananeos, la evidencia documental no indica más que conducta licenciosa o libertinaje. La comparación final con *los pueblos expulsados por YHWH* sugiere una amenaza terrible y concreta para el futuro de Judá, cuando acaba de anunciarse la ruina de Israel.

Los vv. 25-28 resaltan un hecho significativo del reinado de Roboán: la campaña de *Sosac* (o *Sisac*), primer faraón de la dinastía XXII. Documentos egipcios sobre la campaña dan los nombres de más de ciento cincuenta lugares de Palestina y muestran que Jerusalén y Judá quedaron a salvo, sin duda por el tributo pagado por el rey. El relato bíblico se concentra en un único aspecto, las consecuencias para el Templo y el palacio real. El faraón *se apoderó de todos los tesoros, incluso los escudos de oro de Salomón* (cf. 10,16). Comienza la decadencia del Templo y de su dinastía protectora. Roboán debe reemplazar oro por bronce, y mantener todo bajo guardia. Al narrar este sombrío episodio inmediatamente después de la condena de Judá, el autor parece sugerir —o más bien dejar abierta— una interpretación del mismo como castigo divino.

El esquema se completa con la referencia a los *Anales de los reyes*, muerte, sepultura y sucesor. El añadido de las *guerras incesantes* entre Roboán y Jeroboán (v. 30), que parece contradecir la renuncia a la guerra entre hermanos de 12,21-24, puede referirse a escaramuzas fronterizas.

Reinado de Abías en Judá (911-908) (15,1-8)

La sincronía adoptada obliga al autor a continuar en el reino de Judá, pero con la referencia cronológica a Jeroboán de Israel. El corto reinado de Abías se introduce y concluye de modo convencional (vv. 1-2.7-8). La valoración teológica es una descalificación muy genérica: *anduvo en todos los pecados que su padre [Roboán] había cometido antes de él y su corazón no estuvo por entero (slm) con YHWH, como el de David* (v. 3). El autor muestra la dinastía en decadencia, y se detiene en David, depositario de la promesa de YHWH a sus descendientes y a su ciudad: *una lámpara en Jerusalén* (cf. 11,36). El ejemplo de fidelidad del gran rey no se arruina por el recuerdo de su pecado en *el caso de Urías el hitita* (cf. 2 Sm 11-12). Por el contrario, esta mención única (aunque añadida más tarde, según algunos) ofrece la posibilidad del arrepentimiento y el perdón, también para otros.

El v. 6, que repite 14,30 fuera de lugar, parece un error de copista. Pero las guerras entre los reinos continúan (v. 7).

Reinado de Asá en Judá (908-867) (15,9-24)

En la introducción formal de este largo reinado, el nombre de la madre del rey es *Maacá*, quien, según v. 2, es su abuela. Se han propuesto varias soluciones: o bien Abías y Asá serían hermanos; o bien Maacá conservó la función de Gran Dama durante el reinado de su nieto; o bien dos personas distintas llevarían el mismo nombre, Maacá.

La valoración es positiva: *hizo lo recto ante los ojos de YHWH, como David* (v. 11), algo que se dirá de muy pocos de sus sucesores en el trono. El juicio se basa en la reforma cultural que se describe a continuación: expulsión de los *consagrados a la prostitución* (cf. 14,24), retiro de los *ídolos* de los antepasados, destitución de la Gran Dama por *idolatra*, adoradora de Aserá y destrucción del abominable objeto de su culto, en el torrente Cedrón (cf. Josías en 2 Re 23,4-6). Hay un *pero* importante: *no destruyeron los altozanos*, que, sin embargo, no afecta al rey: *su corazón estuvo por entero con YHWH toda su vida*. El v. 15 lo muestra enriqueciendo el Templo con ofrendas de su padre, que quizá se guardaban en otros santuarios, y otras suyas propias.

El aspecto militar del reinado (vv. 16-22) se refiere nuevamente a las guerras con Israel, pero ahora entra en acción un tercer poder, *el reino de Aram* (Siria, capital Damasco), cuya influencia política será determinante por unos dos siglos. El conflicto lo ocasiona *Basá, rey de Israel* (aún no presentado), que avanza hacia el

sur y fortifica *Ramá*, apenas a 8 km de Jerusalén, confinando así a Asá a su capital. Este, entonces, opta por comprar la ayuda de *Ben Hadad* (= hijo del dios Hadad), rey de Aram, enviándole *todos los tesoros del Templo y del palacio* que quedaban de lo ya pagado al faraón Sosac, para que rompa su alianza con Basá y renueve la que tenía con Asá, de la cual el relato no da noticia. Ben Hadad acepta y ataca por el norte de Israel las ciudades de Galilea, con lo cual Basá debe redistribuir sus fuerzas, abandonando Ramá. Judá aprovecha y con los mismos materiales fortifica su posición (*Guebá*) y desplaza su frontera hacia el norte (*Mispá*, a 12 km de la capital).

En la conclusión del reinado se añade *una enfermedad de los pies* en la ancianidad del rey. En este lugar podría leerse como un castigo divino por su acción anterior, pero el texto no lo declara.

Reinado de Nadab en Israel (907-906) (15,25-31)

El relato vuelve al reino del Norte para asistir al trágico final de la dinastía de Jeroboán en el malogrado reinado de Nadab, su hijo. Luego de la introducción usual se pasa a la condena, también usual, para los reyes de Israel: *hizo lo malo a los ojos de YHWH* y la continuación del *pecado de Jeroboán con que hizo pecar a Israel*, frases fijas para el culto idolátrico del norte (cf. 12,30).

El único episodio destacado es el golpe de estado que acabó con el rey y su casa. *Basá* aprovecha una campaña militar contra los filisteos, mata al rey Nadab y usurpa el trono. No se indican motivos; todo parece una feroz lucha por el poder. La eliminación de todo posible adversario es parte de la política; así, *no dejó con vida a ninguno de los de Jeroboán*. Ante la impresión de la matanza, el relator informa que así se cumplió la palabra de YHWH en la profecía de Ajías (cf. 14,10-14).

El lacónico final (v. 31) omite apropiadamente los datos de muerte y sepultura real. La repetición del v. 16 como v. 32 parece querer signar el reinado del usurpador con la guerra.

Reinado de Basá en Israel (906-883) (15,33-16,7)

La introducción, condena y final se ajustan al estereotipo de los reyes de Israel (15,33-34; 16,5-6). Pero aparece un profeta, desconocido fuera de este episodio, *Jehú, hijo de Jananí*. Con palabras muy semejantes a las que Ajías profetizó sobre Jeroboán (cf. 14,7-11), por un lado interpreta la violenta toma del poder real como don de YHWH, y por otro anuncia la destrucción de Basá y de su casa, como conse-

cuencia de su infidelidad. El informe militar ya fue ofrecido en 15,16-22 (rey Asá en Judá), y así acaba la sucinta presentación de este largo reinado.

El v. 7 resulta llamativo en su lugar; registra una tradición distinta sobre la profecía de Jehú y sus palabras finales plantean una dificultad: su sentido obvio es que, en cuanto al exterminio de la casa de Jeroboán, el cumplimiento de la profecía es un pecado. La gramática, en lugar de *y también por...* permite leer *a pesar de...*, lo que tendría más sentido en el contexto.

Reinado de Elá en Israel (883-882) (16,8-14)

De la frase introductoria formal, omitida la valoración teológica, se pasa directamente a la conspiración que acabó con este corto reinado. *Zimrí*, presentado sin genealogía, era un jefe militar de confianza del rey. Mientras Elá come y se embriaga en casa del mayordomo del palacio, el traidor entra y lo mata, toma el poder y extermina a *toda la casa de Basá*, con parientes y amigos. Una vez más, el narrador explica que la matanza es *conforme a la palabra de YHWH*, a través del profeta Jehú, a causa de los pecados de Basá y de su hijo Elá, con una frase semejante a los de Jeroboán, pero sin especificar.

Como en otros casos de final violento, la conclusión omite referencias a la muerte, sepultura y sucesor.

Reinado de Zimrí en Israel (882) (16,15-20)

A pesar de la extrema brevedad de su reinado –*siete días*–, se concede a Zimrí la fórmula real introductoria, pero la atención se dirige de inmediato a *Guibetón* (cf. 15,27). El pueblo que allí combatía se enteró de lo ocurrido y proclama rey a *Omrí*, el jefe del ejército. Suben a la capital, la sitian y la toman. Con grandiosidad teatral, el usurpador se suicida en el palacio en llamas.

Con la rápida condena común para los reyes del Norte (v. 19 ¡en tan poco tiempo!) se cierra la historia de este violento, cuyo nombre quedará en Israel como tipo del traidor asesino del rey (cf. 2 Re 9,31).

Interregno (16,21-22)

Cuatro años de guerra civil entre *mitades* del pueblo que sostienen a dos contendientes: *Omrí y Tibní, hijo de Guinat* (de quien nada se sabe), con un lacónico final: *Tibní murió y reinó Omrí*.

Reinado de Omrí en Israel (882-871) (16,23-28)

Los datos de la frase inaugural de este reinado: *reinó doce años, seis en Tirsá*, ya orientan hacia el hecho significativo, el cambio de la capital. Omrí compró a *Sémer* una montaña, la fortificó y construyó una ciudad a la que nombró *Samaría*, por su dueño anterior (el nombre se había adelantado ya en 13,32). No tiene vínculos tribales, su localización es estratégica y fácilmente defendible; se reconocen paralelismos con la relación de David con su capital Jerusalén (cf. 2 Sm 5).

Sin registrar ningún hecho de violencia, la condena teológica sorprende por su dureza: *peor que cuantos le precedieron* (v. 25). La fórmula final, convencional, destaca los *éxitos militares* de quien fuera un gran soberano desde el punto de vista político.

Inicio del reinado de Ajab en Israel (873-852) (16,29-34)

La introducción sigue la fórmula usual, y la condenación teológica en general repite la que mereció su padre Omrí (destacado por repetición); pero se detiene en los particulares, que anticipan un conflicto medular y duradero en Israel: *YHWH vs. Baal*.

La causa inmediata de la infidelidad religiosa es, como ya lo había mostrado el caso de Salomón, la alianza matrimonial con mujeres extranjeras. Aquí se trata de *Jezabel, hija de Itobaal, rey de los sidonios*. Los nombres son reveladores: *Itobaal* (heb. *Etbaal*) significa «Baal existe», *Jezabel* «Zebul existe», donde Zebul (*príncipe*) es un epíteto de Baal. *Baal* (*señor, dueño*), que se convierte en un término genérico en la tradición bíblica para la idolatría cananea (cf. Jue 2,13; Os 2), sería en este caso *Baal-Shemen* (*Señor del cielo*), un dios fenicio del tiempo. Ajab le contruye un templo y un altar en Samaría, así como una estela de *Aserá* (cf. 15,13), irritando a YHWH.

La mención de la reconstrucción de *Jericó* en este lugar hace suponer el patrocinio real de la empresa; pero la intención del autor es, una vez más, mostrar la eficacia de *la palabra de YHWH*. Sin que pueda precisarse qué ocurrió con los dos hijos de *Jiel* (¿sacrificios humanos, tragedias atribuidas luego a esta causa?), el texto afirma que se cumplió materialmente la maldición que pronunciara Josué al destruir la ciudad, más de trescientos años antes (Jos 6,26).

5. EL CICLO DE ELÍAS (1 RE 17-2 RE 1)

En esta historia, el largo reinado de Ajab (1 Re 16,29-22,40) adquiere dimensiones simbólicas.

licas y típicas que superan largamente la crónica. El autor deuteronomista, concentrado en los aspectos religiosos de los comportamientos sociales y políticos, recopila tradiciones muy diversas –quizá también «historias proféticas» compuestas anteriormente– y las integra en su relato en torno al rey, los profetas (hombres de Dios) y el pueblo.

El momento es crítico y el personaje decisivo es el gran Elías. Con aires épicos, inspirado en las tradiciones de Moisés y el éxodo, apela a la identidad más profunda de Israel. Pues de esto se trata; es una cuestión de supervivencia de Israel como pueblo de Dios.

En el nivel de la estructura, entre el inicio (16,29-34) y la conclusión (22,39-40) del reinado de Ajab, pueden reconocerse dos grandes bloques de relatos, centrados en dos personajes: Elías (17-19) y Ajab (20-22), donde los ámbitos público y privado se van intercalando en las escenas y aparecen otros personajes menores que también participan del conflicto que unifica todo el ciclo –eco de la tensión fundamental de esta historia de «reyes» y «profetas–». En efecto, detrás del enfrentamiento de *Elías*, el profeta casi tan grande como Moisés –y otros profetas– con *Ajab*, el rey peor que Jeroboán, se percibe una oposición irreductible, *YHWH* vs. *Baal*. Ni neutralidad ni sincretismo valen: todos tienen que elegir.

El autor simplemente narra, pero de tal modo que invita no solo a contemplar los acontecimientos como desde fuera, sino a adentrarse en los protagonistas con sus luchas, para saberse y sentirse parte del drama de condena y salvación de este pueblo, y decidirse.

Introducción: Elías anuncia la sequía (17,1)

Elías es introducido abruptamente, sin ninguna presentación ni calificación, como si el lector ya lo conociera. La precisión *tesbita*, de *Tisbé de Galaad*, parece aludir a una localidad, hoy ignota. Pero su nombre es revelador: *Elías* significa «*YHWH es mi Dios*». Irrumpe para anunciar al rey Ajab, jurando por *YHWH*, de quien se dice servidor, que *no habrá lluvia ni rocío* si no es *por la palabra de su boca*. Es una pretensión absoluta, ya que no se presenta como el oráculo de un profeta, y desafía directamente a *Baal*, a quien atribuyen el agua del cielo que asegura la vida.

Queda así planteado el marco temático de los dos capítulos siguientes: el señorío sobre la creación y la eficacia de la palabra.

Elías en el torrente de Querit (17,2-7)

La secuencia simple mandato-ejecución subraya la perfecta obediencia de Elías a la palabra de *YHWH*. Beberá del *torrente* (vado que

solo se llena en época de lluvias) y los cuervos lo alimentarán espléndidamente, mañana y tarde, con *pan* y *carne*. La alusión al maná y las codornices de Éx 16,8.12 remite a las tradiciones mosaicas. El primer problema parece superado.

El v. 7 prepara el pasaje hacia la sección siguiente, creando una nueva complicación. Como *no había lluvia* (cf. v. 1), el torrente se secó.

Elías enviado a una viuda en Sarepta (17,8-16)

Nuevamente es la palabra de *YHWH* la que reclama la obediencia para la salvación. Elías es enviado a *Sarepta de Sidón*, el país de Jezebel y de *Baal*. *YHWH* ha ordenado a *una viuda de allí* que lo alimente. Él hace el largo viaje y apenas llegado a la puerta de la ciudad se produce el encuentro. Ella no se muestra expectante o sorprendida, sino atenta y servicial. *Un poco de agua* es lo que puede dar, pero él le pide además *un pedazo de pan*. La situación está en el límite de la vida: la mujer jura por *YHWH* (como él, v. 1) que lo que está preparando es lo último que tiene: ella y su hijo *comerán* y luego *morirán*.

Entonces Elías pronuncia un oráculo: *YHWH, Dios de Israel*, actuará fuera de Israel para proteger la vida. *¡No temas!* anticipa la salvación que promete. Y compromete el hacer: *haz* como has dicho, pero antes *haz* para mí una pequeña torta; para ti y tu hijo la *harás* después. La confianza extrema que pide se funda en la palabra de *YHWH*, que en un poema promete harina y aceite hasta que Él mismo conceda la lluvia sobre la tierra (v. 16).

Ella fue e *hizo* según *la palabra de Elías*. Y según *la palabra de YHWH*, harina y aceite no se agotaron.

Elías resucita al hijo de la viuda (17,17-24)

Esta última escena toca el confín de la enfermedad y la muerte. Con rápidos trazos el autor da la palabra a la madre viuda que junto a su hijo muerto reprocha a Elías. *¿Qué a mí y a ti?* es una expresión fija con la que se rechaza con firmeza tener algo en común. *Hombre de Dios*, que en estas narraciones equivale a *profeta*, connota aquí un terror ante lo sagrado; enfermedad y muerte no pueden ser sino castigo de un pecado (¡incluso de la generación anterior! v. 18; desconociendo la doctrina de la responsabilidad personal).

Elías, sin responder, se ve impelido a actuar. Le pide la entrega del hijo muerto, lo toma de su regazo y cumple una suerte de ritual intenso en palabras y gestos. En *la habitación de arriba* (es decir, un ámbito distinto, más «sa-

grado»), lo coloca *en su lecho* y *clama a YHWH*. Su reproche es dolor y reclamo a la fidelidad personal: *¿hacer mal... YHWH, Dios mío, a la viuda que me hospeda? Se tiende tres veces sobre el niño* –como queriendo por contacto transmitirle vida–, y *clama a YHWH* pidiendo el retorno de la vida. Después de tanto despliegue, la resolución es concisa: YHWH *escuchó* el clamor de Elías y el niño revivió (v. 22).

Entonces Elías lo devuelve al ámbito hogareño y a su madre, vivo. La reacción de la mujer sorprende; más allá de todo asombro o gratitud, hace una profesión de fe. Elías es un *hombre de Dios, la palabra de YHWH está de verdad en su boca*.

Los hechos corroboran así la pretensión inicial absoluta de Elías (v. 1) y su función mediadora: portador de la palabra de YHWH para los hombres, clamando a YHWH por ellos. La palabra de YHWH se cumple, la de Elías también, hasta dar la muerte y la vida.

YHWH anuncia el fin de la sequía (18,1-2a)

Mucho tiempo sin lluvia es una terrible desgracia en Palestina, y nada ocurre sin que YHWH lo disponga. Solo *al tercer año* se anuncia el cambio. En la forma habitual de dirigirse a los profetas, *la palabra de YHWH* llegó a Elías como una orden: *preséntate a Ajab*. Sin aclarar los motivos, la finalidad urge: *y yo enviaré lluvia sobre la tierra* (cf. 17,1).

Elías, obediente, parte y se dirige al encuentro del rey. La dilación narrativa abre el espacio para las escenas siguientes.

Ajab y Abdías (18,2b-6)

La atención se desplaza a *Samaría*, la capital, donde el rey *Ajab* convoca a su *mayordomo de palacio* (cf. 4,6) para la emergencia. Así aparece *Abdías*, cuyo nombre significa «*servidor de YHWH*». El autor amplía su presentación anticipando datos que se repetirán luego (vv. 3b-4, que muchos consideran un añadido tardío). Se indican su profunda piedad y el riesgo que asumió por YHWH, al ocultar y alimentar a muchos de sus profetas durante la persecución de *Jezabel*. Su prominente cargo en esa corte de idolatría y violencia hace aún más peligrosa su posición.

Mientras su mujer extermina profetas, el rey Ajab está preocupado por sus animales. A la búsqueda de agua y hierba con Abdías, cada cual toma su camino, solo.

Elías encuentra a Abdías (18,7-16)

Elías sale al encuentro de Abdías; este lo reconoce y saluda con gran deferencia, casi sin

poder creer lo que ve: *¿realmente eres tú?* Elías, simple y directo, lo envía a *su señor* (Ajab) a informar: *he aquí Elías*, que literalmente sería proclamar: «*He aquí, YHWH es mi Dios*». Abdías desahoga su temor con una verborragia incontinente; informa de las búsquedas extendidas e infructuosas de Ajab para dar con Elías; teme una desaparición súbita suya (*el espíritu de YHWH te llevará*) por la que el rey lo mate; hace saber su piedad y el servicio que prestó a los profetas de YHWH. Por tres veces repite la orden de Elías, con la conclusión de lo que hará Ajab: *¡Me matará!*

Elías responde (v. 15) con un juramento breve y solemne, por *YHWH Sebaot*. El título divino, a veces traducido «*de los ejércitos*» (de nuevo en 19,10.14; 2 Re 3,14; 19,31), es una aposición que aludiría a las fuerzas militares de Israel o a los astros, que YHWH dirige. La firmeza de Elías acentúa el contraste con Abdías, marcado hasta en las palabras: *YHWH, a quien sirvo; Abdías, servidor de YHWH. Hoy me presentaré a él* aumenta la tensión hacia el encuentro (cf. v. 1).

Abdías cumple su cometido y desaparece sin dejar huella. Ajab ya está en camino.

Elías y Ajab (18,17-19)

Este momento, que se esperaba decisivo, se reduce a un áspero cruce verbal y un llamamiento; es una transición hacia la gran escena de la definición.

Ajab acusa a Elías de ser *el que trae la desgracia* a Israel. El término usado (cf. Jos 7,26 castigo de Acán) se refiere a un acto individual que indirectamente provoca la ira divina sobre el pueblo. El rey probablemente atribuye la sequía a la ira de Baal, encolerizado por Elías. Pero este invierte la acusación y plantea el fondo de la cuestión: *YHWH* o *los Baales* (plural solo en las antiguas historias de Jue y 1 Sm; aquí sería despectivo). Ha de convocarse en el monte Carmelo, a todo Israel y a los *profetas de Baal* y de la Aserá. Esta es la única vez en la Biblia que se habla de profetas de otros dioses.

¿Quién es Dios: Baal o YHWH? (18,20-40)

El esplendor proverbial del Carmelo (cf. Is 35,2) da el marco a una escena de masas de gran efecto, donde el arte del narrador conjuga nuevamente ironía y refinamiento, hondura humana y experiencia de fe.

Ajab acata la orden de Elías, realiza la convocatoria (v. 20) y desaparece como personaje.

En la primera parte (vv. 21-24) la cuestión es entre *Elías y el pueblo*. *¿Hasta cuándo van a estar rengueando de las dos piernas?* es una traducción conjetural (raíz *psj*; en Lv 21,18: algún defecto físico); pero el sentido de la metáfora

se aclara inmediatamente: solo se puede seguir a un único Dios. Los seguidores de Baal no son exclusivistas, pues, en el politeísmo, cada divinidad reclama solo su propio ámbito de actividad. En cambio, la exigencia de YHWH es absoluta; así lo reza el credo de Israel (cf. Dt 6,4) y así lo exige Elías. El silencio del pueblo es elocuente; no quiere decidir; más aún, no lo ve necesario. Entonces Elías propone un «torneo» de profetas: él, único *profeta de YHWH*, y ellos, *cuatrocientos cincuenta profetas de Baal*. Se prepararán dos sacrificios idénticos y se invocará a los dioses; el que responda con fuego (es decir, con un rayo), ese es Dios. El pueblo acepta, expectante.

La segunda parte (vv. 25-29) se desenvuelve entre *Elías y los profetas de Baal*. Es Elías quien dirige y ordena todo; los otros lo obedecen al detalle. La invocación, ruda, incesantemente repetida: *¡Baal, respóndenos!* es ineficaz: *no hubo voz ni quien respondiera*. Tampoco una renguera ritual (raíz *psj*, v. 26) logra nada. La burla de Elías ridiculiza (hasta en sonidos intraducibles en el v. 27) los mitos de Baal viajero o de caza o prisionero de la Muerte, y ellos lo obedecen. Llegan hasta lacerar sus cuerpos (hay documentos antiguos que ilustran actos semejantes). *Profetizaron* indica aquí el delirio o trance de las formas primitivas de profetismo (cf. 1 Sm 10,10). Todo es inútil: *no hubo voz, ni quien respondiera ni quien prestara atención*.

En la tercera parte (vv. 30-39) se llega al desenlace. Actúan *Elías, el pueblo y YHWH*. El contrapunto con la anterior no puede ser más marcado: aquí reinan el orden, la serenidad y una seguridad asombrosas. Nuevamente Elías dirige todo: el pueblo acepta acercarse a él, apartándose de los que siguen delirando ensangrentados. El profeta reconstruye el demolido altar de YHWH con *doce piedras* (el texto, recargado, muestra retoques y agregados). La referencia a *las tribus de Jacob*, quien recibiera de YHWH *el nombre de Israel* (cf. Gn 32,29), revela que está en juego la identidad del pueblo. La zanja, la leña, el novillo se preparan cuidadosamente, y la abundancia de agua en plena sequía aumenta el asombro y la expectación. A *la hora de la ofrenda* (de la tarde, cf. Éx 29,39) Elías ora. Invoca a *YHWH, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel* (no *Jacob*, como es habitual), para que se lo reconozca como Dios y que él ha obrado por orden suya. De aquí su pedido: *¡Respóndeme, YHWH!* La frase final del v. 37: *que tú has vuelto atrás sus corazones*, desafía la interpretación. Para algunos, anticipa la decisión que el pueblo aún no ha tomado (cf. v. 39). Otros, más fieles al sentido obvio, piensan que el autor atribuye todo a YHWH, incluso la idolatría de su pueblo (cf. Is 63,17). La respuesta es inmediata y contundente: *cayó el fuego de YHWH y consumió todo*. Y la reacción del pueblo todo es la adoración y la profesión de fe repetida: *¡YHWH, Él es Dios!*

Con el pueblo de parte de su Dios YHWH, Elías ejecuta la consecuencia del exclusivismo: *los profetas de Baal* deben morir *sin escapar ni uno solo* (v. 40), logrando lo que su enemiga Jezabel había intentado sin éxito con los profetas de YHWH (cf. v. 13,22).

El fin de la sequía (18,41-46)

YHWH, reconocido y profesado como único Dios de Israel, dará la lluvia. El pueblo ya no está y el relato vuelve a sus protagonistas típicos, Elías y Ajab, que en este momento no están enemistados. La narración repite el verbo *subir*, que, como una invitación, delimita los espacios.

Mientras el rey sube por su lado, a comer y beber como lo mandó el profeta, este sube por el suyo a orar en la cima del Carmelo. Su extraña postura parece mimetizar una nube. El *criado* (que recién aparece) sube a mirar hacia el mar y vuelve siete veces. Al fin, *una nubecilla como la palma de una mano* es un signo certísimo. El rey recibe el aviso, debe *descender* y, antes de montar su carro, arrecia ya una gran lluvia. Elías, lleno del poder de *la mano de YHWH*, corre delante del carro de Ajab hasta Yizreel, a unos 27 km, lugar donde los reyes tenían propiedades.

Elías huye y viaja al monte Horeb (19,1-8)

También el gran Elías, el campeón de la fe en YHWH frente a todo el pueblo, debe recorrer su propio camino de fe, en su vocación y su misión. Si los caps. 17-18 lo mostraron en su faz pública y externa, el cap. 19 expone su intimidad ante YHWH. En su itinerario se podrán reconocer huellas de Moisés, de Israel, de cada creyente, de cada ser humano que teme, sufre y ansía.

La introducción (vv. 1-4a) devela el manejo del poder en la corte: Ajab, el rey, es quien informa; Jezabel es quien decide y actúa según el informe. *Un mensajero* (*mal'ak*) llevará a Elías la condena a muerte, así *los dioses* serán vengados. Para sorpresa del lector, Elías *teme* (*temió* es probable vocalización original, corregida más tarde a *vio*) y rápidamente *se levanta, huye para salvar su vida y llega a Berseba de Judá*. Ha atravesado los reinos de Israel y Judá, hasta el extremo sur. Por delante solo tiene *el desierto* (mejor, la estepa), y allí se interna, luego de dejar a su criado. El despojo progresivo (tierra, compañía) se hace radical cuando se encuentra bajo una retama, sentado, solo.

Elías ya no puede más. Se desea la muerte (como Jonás; cf. Jon 4,8) y pide a YHWH que tome su vida, con una profunda queja: *¡Demiado! (rab)... no soy mejor que mis padres; se recuesta y se duerme, sin querer ya despertar. De pronto, un mensajero* (*mal'ak*) –no ya de

muerte— lo insta a levantarse y comer. El profeta mira y, de pronto, *una torta cocida y un jarro* de agua. Los objetos recuerdan el ministerio del hombre de Dios en Sarepta, con la viuda y su hijo. Sin duda, es YHWH quien sostiene la vida de Elías. Él come y bebe, pero no se levanta. De nuevo, más pertinaz que el profeta, el ahora *mensajero de YHWH* repite la orden y agrega: *muy largo (rab) es ante ti el camino (derek)*. Comida y bebida le dan la fuerza extraordinaria para *cuarenta días y cuarenta noches* de marcha hacia la montaña de Dios, el *Horeb*, conocida en otras tradiciones como *Sinai* (cf. Éx 19,11). Pero, ¿quiere YHWH hacer de Elías un nuevo Moisés?

YHWH encuentra a Elías (19,9-18)

Entre las grandes teofanías bíblicas, la de Elías ha ocupado en la tradición judía y cristiana un lugar de privilegio, solo comparable a las de Moisés, tal vez seguidas por Isaías y Ezequiel. Sin negar su potencial inspirador, se trata aquí de leerla con atención en su contexto literario.

El texto complejo, quizá reelaborado, se estructura en dos secciones paralelas (vv. 9-12 y 13-14); casi sin movimiento, el drama se despliega en el diálogo tenso entre Elías y YHWH.

Elías entra en *la gruta*, seguramente *la hendidura de la peña* donde estuvo Moisés (cf. Éx 33,22). El lugar es importante, como lo muestra la pregunta de YHWH: *¿qué haces aquí, Elías?* Es una sorpresa y un sutil reproche al profeta, dando a entender que no debería estar allí. Para Elías, la situación es terminal: acusa a *los israelitas* de apostasía y asesinato de los profetas y se dice solo y perseguido a muerte, ardiendo de celo por YHWH Sebaot. Ya no se presenta como profeta, y trae una acusación injusta, pues quedan en Israel fieles y profetas de YHWH (cf. 18,4), y todo el pueblo acaba de reconocer que YHWH es Dios (cf. 18,39). Pero Elías es un apasionado inflexible y, según sus términos, su fracaso acarrea el de su Dios, quien es, además, el último y único responsable. YHWH lo arranca de su queja para concederle una experiencia extraordinaria de revelación. Su palabra (vv. 11-13) comienza con una orden de gran fuerza simbólica: *sal y permanece ante YHWH*, es decir, fuera del encierro y de nuevo a la misión (*estar ante* es ser el servidor; cf. 17,1), y sigue anticipando la teofanía en todos sus detalles, que luego no se repetirán en la narración. Los tres primeros elementos, *viento, terremoto, fuego*, están en las tradiciones del éxodo (cf. Éx 3,2; 19,16-18) y del mismo Elías (cf. 18,38.45); *en ellos no estaba YHWH*; ellos no pueden contener la presencia divina, aunque sí anunciarla. *El susurro de una brisa suave* es una aproximación a una frase única que une los contrarios *silencio y sonido* (cf. Job

4,12-16); quiere situar lo divino más allá de todo fenómeno cósmico y de toda capacidad de comprensión y expresión humanas.

Así sucede, mas cuando Elías *lo oye, se cubre el rostro* con el manto (¿temor sagrado, recuerdos de Moisés, incapacidad de aceptar este desafío nuevo?), *sale y permanece a la entrada de la cueva*. YHWH repite su pregunta para escuchar literalmente la misma respuesta. Quiere decir que, a pesar de la teofanía, nada ha cambiado en Elías. Al que desea renunciar a su servicio, YHWH lo envía de nuevo, para una última misión: *ve, vuelve a tu camino (derek)*; no solo a Israel, sino más allá, *al desierto de Damasco* a ungir a un nuevo rey de Aram (YHWH se arroga este poder, fuera de Israel); a ungir a un nuevo rey de Israel y a *ungir* (quizá por asimilación a los reyes, con el sentido de «instituir») a un profeta sucesor suyo. Ellos actuarán en la historia los designios de YHWH. Finalmente, corrige la injusta y errónea percepción de Elías: hay *siete mil*, una gran cantidad, un resto fiel en Israel, que no han *besado a Baal* (cf. Os 13,2).

Elías encuentra a Eliseo (19,19-21)

Esta escena breve y conocida es el único caso en la Biblia de llamado de un profeta a otro. *Abel Mejolá* se encuentra en el valle del Jordán; Elías estaría, entonces, volviendo desde el Horeb hacia el norte. *Eliseo (= Dios salva) arando con doce yuntas* da la imagen de un campesino acomodado, pero los detalles aluden al favor divino en la elección (cf. 1 Sm 11,5-6 –Saúl–; Am 7,14-15 –Amós–) y a la renuncia que sigue.

Elías pasa y *echa su manto encima* a Eliseo. Este comprende el gesto como invitación al seguimiento, corre y le pide, antes despedirse, *besar a su padre y a su madre*. La respuesta de Elías es oscura: *¡ve, vuelve!* es la orden que él mismo recibió de YHWH (cf. v. 15); *pues, ¿qué te he hecho?* invita a Eliseo a interpretar el gesto y decidirse.

Eliseo ha decidido. *Los bueyes degollados, el yugo y la carne* consumidos y *la gente* que come dan a la escena un simbolismo profundo (que algunos interpretan como sacrificio, aunque los términos no lo imponen): Eliseo deja todo un mundo de posesiones, trabajo y relaciones, para comenzar una vida nueva. Despojado y libre, se levanta, va tras Elías y *lo sirve*.

Este final deja el relato en suspenso; Elías no ha *ungido* a Eliseo como profeta *en su lugar*, según lo había mandado YHWH, sino que lo ha hecho *su* servidor. El lector deberá seguirlos a ambos.

Los arameos asedian Samaría (20,1-12)

La cuestión en los capítulos anteriores (17-19) había sido *quién es Dios en Israel*; y se mos-

tró que *Baal no lo es*. El conjunto siguiente (20-22) podría leerse bajo la pregunta *¿quién es rey en Israel?*, para escuchar a los profetas de YHWH anunciar que *Ajab no lo es*. Los dos capítulos extremos (20 y 22) se ocupan de las guerras con los enemigos de Israel y el capítulo central (21), de la injusticia dentro de Israel. Ambas dimensiones están bajo la responsabilidad del rey en el pueblo de Dios. Y en ambas interviene también, y de modo definitivo, la Palabra de Dios por los profetas. El interés del autor, ya se sabe, no es la crónica militar ni el relato de una situación injusta, sino la interpretación creyente, dada por la palabra de YHWH.

Un abrupto cambio de escenario vuelve la atención a los acontecimientos políticos del reino de Israel bajo la dinastía de Omrí. La guerra con Aram, que ya se había dado entre Basá y Ben Hadad (cf. 15,18-21), y que a través de diversas fases culminará en la muerte del rey Ajab, ocupa 1 Re 20 y 22,1-38. Elías ha desaparecido de la escena por el momento, pero la palabra divina se vale también de palabras y gestos de otros mediadores suyos.

La historicidad de los eventos aquí narrados ha suscitado vivo debate entre los especialistas. Se cuenta con documentación extrabíblica importante: *la estela de Kurkh* informa que «Ajab el israelita» participó de una coalición de reyes, liderada por *Adad-idri* de Damasco contra Salmanasar III de Asiria, aportando 200 carros y 10.000 infantes a la batalla de Qarqar en 853 a.C. La situación es muy diferente según 1 Re 20 y 22. Muchos suponen que los hechos ocurrieron bajo la dinastía de Jehú, y son atribuidos a Ajab por razones teológicas. El problema es la cronología (cf. Introducción). Sin negar la intención teológica del relato, otros mantienen un núcleo histórico del cap. 20 referido a los inicios del reino de Ajab, lejano aún del final narrado en el cap. 22.

El texto bíblico merece atención por sí mismo. El v. 1 introduce y resume la situación. *Ben Hadad* (se trataría de Ben Hadad II, sucesor del Ben Hadad de 1 Re 15) –el *Adad-idri* de los escribas asirios– reúne un ejército, acompañado de *treinta y dos reyes* (título pomposo para señores locales súbditos del rey), y avanza contra Samaría hasta sitiarla.

Tres rondas de conversaciones diplomáticas, a través de mensajeros, revelan la hostilidad creciente. La primera (vv. 2-4) establece, en lenguaje cortés, que Ajab se reconoce vasallo de Ben Hadad. En la segunda (vv. 5-9) la pretensión del arameo es amenaza real: Ajab deberá entregar sin más riquezas y familia o será saqueado y despojado de todo lo que aprecia. El rey de Israel convoca a *los ancianos del país*, autoridades locales que velaban por la justicia (cf. 21,8.11). Ellos y *todo el pueblo* al que representan apoyan al rey en su re-

chazo de este abuso. La tercera (vv. 10-11) es un cruce de agresiones verbales, con imágenes de desprecio y arrogancia. El cuadro de Ben Hadad emborrachándose con los otros reyes (v. 12) añade colorido a su presunción. Hay que pasar a la acción.

La batalla de Samaría (20,13-21)

En el lado israelita, *un profeta* se acerca a Ajab con un oráculo de YHWH, asegurándole el triunfo sobre *este tumulto* (multitud y ruido) y brindando detalles sobre el combate (cf. Jue 1,1-2). *Los ayudantes de los jefes de las provincias* conformarían una pequeña tropa de asalto, a la que seguirá todo el ejército: *doscientos treinta y dos* seguidos de *siete mil* (como los fieles de YHWH en 19,18).

La narración de la batalla permite observar al mismo tiempo el avance israelita y el mando arameo en Sukkot. Los primeros, confiados en la palabra de YHWH, salen a mediodía; los segundos, ebrios, confiados en sus fuerzas, aparecen ya diciendo incoherencias.

La batalla misma se dice (en el texto hebreo) en tres palabras: *cada-uno mató a su hombre* (v. 20a); una síntesis brutal y profunda de lo que es la guerra. Aram huye e Israel lo persigue, pero el rey se salva. El v. 21 remite al v. 1, mostrando la inversión total de la situación inicial. La confianza de unos pocos en YHWH ha humillado el poder.

Nuevos preparativos bélicos (20,22-25)

Ambas cortes se disponen a nuevos enfrentamientos en la próxima temporada militar. Mientras en Israel *el profeta* se acerca nuevamente al rey con un consejo –no un oráculo–, para advertirlo y animarlo, el consejo en Aram es mucho más desarrollado. Son *los servidores del rey* quienes, como buscando culpables de la derrota, acusan al *Dios de las montañas* (es su idea de YHWH) y, de modo muy sutil, a *los reyes* vasallos. Si Ben Hadad los reemplaza con *gobernadores* y recluta *él* un nuevo ejército, la llanura le garantizará la victoria. La estrategia da resultado: el rey actúa como lo aconsejan.

La batalla de Afec (20,26-30a)

Ben Hadad elige esta vez el lugar, *Afec*. Varios sitios llevan en Israel ese nombre; este estaría en Transjordania, hacia las Alturas del Golán, cerca del límite entre ambos reinos. Los israelitas son revistados y aprovisionados. La desproporción es abismal: como *dos rebaños de cabras* frente a los que *llenan la tierra*.

Pero *el hombre de Dios* (el profeta anterior) trae un oráculo de YHWH para el rey de Is-

rael. La situación es más grave que la primera vez: ahora es Aram contra Israel; hay un insulto a YHWH como Dios de las montañas. Con la victoria, *todos* sabrán que Él es YHWH. Los *siete días* de demora aumentan el suspense. La batalla, apenas mencionada, resulta una fantástica derrota de los amorreos: *cient mil infantes* caen en un solo día, y *los veintisiete mil supervivientes* aplastados por el muro que se desploma. Así son los triunfos de YHWH, y así se sabe quién es Él.

A esta altura de la narración, no escapan a nadie las señales que el autor ha dado para recordar la toma de Jericó en la entrada a Canaán (cf. Jos 6): *YHWH los ha entregado, siete días, el muro que cae...* ¿Es esta la guerra de YHWH? Solo faltaría el *anatema*.

Ajab pacta con Ben Hadad (20,30b-34)

Tres rondas de conversaciones diplomáticas establecen las nuevas relaciones entre ambos reyes y reinos. Ben Hadad está refugiado en una habitación interior. Sus *servidores* (los astutos consejeros) cuidadosamente le proponen interceder por su vida, pues los reyes de Israel son reyes de *jésed*. Es el amor de alianza fiel de YHWH y la respuesta que Él espera de su pueblo también como fidelidad en las relaciones entre ellos; a veces connota magnanimidad y gracia, a las cuales pueden acogerse, arrepentidos. Y así lo hacen, vestidos de penitencia y suplicando a Ajab el perdón para su *siervo* Ben Hadad. A la sorpresa de descubrir que está vivo sigue en Ajab la «sensatez» política: *¡es mi hermano!* (en lenguaje político, no ya su superior, sino un par), y envía a buscarlo.

El encuentro de los reyes se resuelve en un *pacto* (*berît*, repetido), otro término denso de significación en la fe de Israel. Ben Hadad salva la vida y el reino y Ajab, libre de vasallaje, recupera territorio perdido por su padre y adquiere derechos comerciales en Damasco. Éxito político, sin duda.

Un profeta condena el pacto (20,35-43)

Esta sección se agrega a una serie de episodios ya concluidos, para añadirles una cualificación teológica difícil de comprender. Los personajes, el estilo popular, el lenguaje (*por la palabra de YHWH*) y la función recuerdan el cap. 13.

En la comunidad de los profetas, un episodio enigmático actúa como anticipación simbólica (vv. 35-36). En el segundo intento, un profeta se hace herir por otro y se presenta al rey como un soldado vendado para proponerle un caso de justicia (cf. 3,16). La estrategia narrativa es semejante a la del profeta Natán,

que con una parábola involucra al rey David en un juicio que revela la verdad de su propia situación ante YHWH (cf. 2 Sm 12). Cuando el rey de Israel ha juzgado, el profeta se «de-vela» y le revela el juicio de YHWH: ha dejado partir al hombre entregado a su *anatema*, que era propiedad de YHWH. Por disponer de esa vida, ahora perderá su vida y la de su ejército.

El rey, terriblemente contrariado y furioso, *triste e irritado*, regresa silencioso a su capital. En efecto, el juicio divino solo puede comprenderse en el contexto más amplio, en particular el pecado de Jeroboán y su condena (13), que contaminó a todos los reyes de Israel de desobediencia a la palabra de YHWH.

Ajab obtiene la viña de Nabot (21,1-16)

El escenario cambia nuevamente. Se deja la política internacional y se trata un caso célebre de justicia y de abuso de poder en Israel. Elías vuelve a escena con una intervención fundamental. El episodio, conservado en la tradición del profeta, recogido y elaborado por el autor con algunas adiciones editoriales, ha de leerse como una unidad (cap. 21).

Tras una tenue vinculación con lo anterior, se dan los elementos básicos del conflicto (vv. 1-4): Ajab, *rey de Samaría* (el título es extraño), que tiene un palacio en *Yizreel* (quizá una residencia veraniega; cf. 18,46), quiere un jardín contiguo, y para ello ofrece a *Nabot*, su vecino, propietario de una viña, una permuta favorable o un buen precio por ella. Pero Nabot declara que ello es imposible y sacrilego: *¡libre me YHWH!* Pues es él, Señor de toda la tierra, quien ha establecido para Israel la ley de la *herencia*. *Tierra y descendencia* son dones de la bendición divina; por eso no pueden enajenarse de modo definitivo (cuando la extrema necesidad llevaba a este estado, las leyes sobre el año sabático y el año jubilar obligaban la restitución para restablecer la justicia; cf. Lv 25). Esta nueva contrariedad deprime a Ajab: *triste e irritado* (cf. 20,43), repitiendo la respuesta de Nabot tal como él la percibió, se va a su casa (debe suponerse en Samaría).

Jezabel hace su aparición (v. 5). Ajab le describe la situación (tercera vez que se relata) como la viña disputada entre él, razonable y Nabot, caprichoso. Entonces ella, animándolo al gozo despreocupado, afirma su poder: *Yo te daré la viña de Nabot* (cf. 19,1). El plan que concibe y ejecuta a la perfección es uno de los ejemplos más acabados de la corrupción de la justicia en todos los niveles del Israel bíblico (vv. 8-15). Cuenta con la autoridad real (*nombre y sello de Ajab*), la complicity (¿por temor?) de *los ancianos y notables* paisanos de Nabot, la infamia de los *dos hombres malvados* que darán el falso testimonio aprendido, y sobre todo la apariencia de un proceso en regla,

según la tradición espiritual y legal de Israel, que esta extranjera parece conocer muy bien. El inocente Nabot, sin decir una palabra, muere lapidado, y esta es la buena noticia que los malvados dan a Jezabel. Ella comunica a Ajab solo el resultado: *Nabot ya no está vivo, está muerto*, y lo envía a apoderarse de su viña, aparentemente con derecho.

Todo ha salido bien para el rey. Libre y seguro, Ajab baja a tomar posesión de la viña.

Elías proclama la condena de YHWH (21,17-27)

Al mismo tiempo, *la palabra de YHWH* inicia un movimiento concurrente: *Elías* también debe bajar a la viña de Nabot para encontrar al rey, acusarlo con dureza: *¿has matado y tomas posesión?* y anunciarle como castigo la muerte violenta, cumpliendo la ley del talión: *sangre por sangre* lamida por los perros (vv. 17-19). No se trata de una compensación extrínseca; es YHWH quien responde por la sangre de los justos, Él hace justicia, desafiando y derribando a los poderosos inicuos a través de sus mensajeros. (El relator reserva para más adelante la revelación de la presencia de otros singulares «testigos» de este oráculo; cf. 2 Re 9,25-26.)

Ajab y Elías se encuentran nuevamente (cf. 18,17-18). A título personal el rey saluda al profeta como *enemigo mío*. Elías, cortante, lo condena en general: *por hacer el mal... traeré sobre ti el mal*, ya hablando como YHWH. Los vv. 21-22, que parecen añadidos, extienden la condena a *toda la descendencia*, repitiendo en términos estereotipados la de las dinastías de Jeroboán (cf. 14,10-11) y de Basá (cf. 16,3-4). En los vv. 23-24 (¿habla Elías o el narrador?) se incluye a Jezabel en la condena y se vuelve a lo concreto del caso de Nabot en Yizreel. Cadáveres insepultos, devorados por animales, serán la mayor deshonra para la casa real. Los vv. 25-26, más tardíos aún, extreman la culpa de Ajab, instigado por Jezabel, y concentran la acusación en la *idolatría*, que no es tema explícito de este episodio, sino constante de todos los reyes de Israel, a partir del pecado de Jeroboán, según el autor. Sin embargo, esta referencia permite recoger la realidad de la *viña*, que ha permeado todo el relato, también en su sentido simbólico tradicional: la viña también representa a Israel, viña de YHWH (cf. Is 5). *Tomar posesión de la viña*, que es propiedad de Nabot y de YHWH, es lo que hacen en este relato Ajab y Baal, en los dos niveles de lectura que el símbolo abre. Así la idolatría y la injusticia se hallan intrínsecamente unidas –como siempre en toda la Biblia–.

Después de este último paréntesis, el relato vuelve al rey, que está escuchando su condena. Ajab debe conocer la historia de Israel, pues se

arrepiente y hace intensa penitencia, sin duda confiando en que YHWH es misericordioso y compasivo.

YHWH difiere el castigo (21,28-29)

Entonces *la palabra de YHWH* se dirige nuevamente a Elías (cf. v. 17). La *humillación ante YHWH*, antítesis de la idolatría, logra el aplazamiento de la condena a la generación siguiente, algo común en aquella teología (cf. Éx 34,7; pero también 2 Re 14,6).

Todo el episodio recuerda el pecado del gran rey David con Betsabé, la intervención de Natán, el arrepentimiento y el aplazamiento del castigo (cf. 2 Sm 12). Pero con David hay promesa y esperanza; en este caso, el final trágico ya está anunciado, es solo cuestión de tiempo.

Ajab y Josafat deciden atacar a Aram (22,1-4)

El mundo del relato vuelve a la guerra con Aram. El v. 1 es continuación de 20,34 (pacto y partida de Ben Hadad), y la cifra de *tres años* es convencional para un período corto en su contexto (como *al tercer día*, cf. Gn 22,4; *al tercer mes*, cf. Éx 19,1). *Josafat*, rey de Judá (que será introducido en su lugar en v. 41), *baja* desde Jerusalén a visitar a Ajab. *Ramot de Galaad* se halla en poder de los arameos y quizá debió ser devuelta a Israel por el pacto. El rey de Israel está ansioso por recuperarla e invita a su par de Judá a acompañarlo en la campaña. Caballos, soldados y reyes de Israel y de Judá combatirán juntos.

Los reyes consultan a los profetas (22,5-28)

En la mentalidad de la época, se buscaba la aprobación divina antes de emprender una acción peligrosa. El antiguo Israel conocía los *urim* y *tumim* del *efod* (cf. 1 Sm 14,41) con que los sacerdotes consultaban a YHWH. Pero en esta ocasión se llama a los profetas; mejor, Ajab reúne a sus cuatrocientos profetas, que recuerdan a los profetas de Baal y de Aserá de 18,19. Todos a una aseguran el triunfo al rey. Algo hace sospechar a Josafat, quien quiere por otro profeta de YHWH. Ajab entonces menciona a Miqueas, hijo de Yimlá, desconocido hasta aquí (no ha de confundirse con Miqueas de Moréset, que vivió siglo y medio más tarde y cuyos oráculos se conservan en su libro). Hay que traerlo pronto.

Entretanto, se asiste a una escena teatral: los reyes en su esplendor real, los profetas en su delirio profético. Uno de ellos, *Sedectas*, acompaña su oráculo con una *acción profética*.

ca, embistiendo con *cuernos de hierro* (símbolo de poder; cf. Dt 33,17).

El mensajero ha llegado a casa de Miqueas y le advierte de la situación, recomendándole *hablar el bien*, como todos los otros, pero la respuesta del profeta es enfática: anunciará lo que YHWH le diga. Ya ante el rey, Ajab le pregunta lo que a los otros. La respuesta favorable, quizá unida al tono de voz que el texto no puede reflejar; exasperan al rey, que clama por la verdad en nombre de YHWH. El profeta entonces se vuelve poeta. Miqueas narra una visión de desastre: Israel, el rebaño confiado al pastor (el rey), está en desbandada (v. 17). Esta es la verdad, y el profeta explica el motivo de la falsedad de los otros. Una visión le ha revelado los planes de YHWH (vv. 19-22). Como un rey rodeado de sus cortesanos (cf. Is 6,1; Job 1,6), YHWH rodeado de los espíritus celestiales ha decidido engañar a Ajab para que caiga, y *el espíritu* logrará esto haciéndose *espíritu de mentira* en la boca de todos *sus profetas*. De este modo, nada puede probarse; es una palabra contra otra; todos los profetas creen hablar por el espíritu de YHWH.

Solo el curso de los acontecimientos probará quién tiene razón (vv. 24-28). La violencia de Sedecías y del rey, que entrega a Miqueas como prisionero (cf. Is 30,20) a gente de su confianza: *Amón*, gobernador de la ciudad y *Joás, hijo del rey* (desconocido; ¿título honorario, fruto del harén?), hasta su retorno como vencedor de Aram. Miqueas, que reafirma el criterio de la profecía verdadera: se cumplirá (cf. Dt 18,21-22).

[La frase final del v. 28 es el comienzo de los oráculos del libro de Miqueas (Miq 1,2), añadido aquí por error de un editor que confundió los nombres.]

Batalla y muerte de Ajab (852) (22,29-38)

Los reyes se lanzan al ataque pero, en una decisión extraña, Ajab se disfraza para entrar en combate como un soldado más, mientras anima a Josafat a combatir vestido como rey (y así protegido y expuesto). Con la batalla como trasfondo, el interés está en los reyes, casi como una cuestión personal. El rey de Aram quiere atacar al rey de Israel y –engañado por el disfraz–, se lanza contra el rey de Judá, quien se salva apenas por un grito (vv. 32-33). Ajab, en cambio, es alcanzado por una flecha «casual» que lo hiere aun con su armadura. Sin poder ser retirado del campo de combate, sostenido por horas de pie en su carro, muere al atardecer (vv. 34-35). Un grito recorre el campamento: *¡cada uno a su tierra!* Y la visión de Miqueas se hace realidad (cf. v. 17).

No pudo Ajab escapar de la palabra de YHWH. No hay disfraces que valgan. Llevado y enterrado en Samaría, *su sangre* está en la pro-

fecía. Los perros la lamen, como había anunciado Elías (cf. 21,19). La referencia añadida a *las prostitutas* habría entendido *los perros* como varones dedicados a la prostitución (cf. Dt 23,19); otros suponen un error de copista (*hazirim* por *hazzonot*) del original *cerdos*, animales asociados a los perros como carroñeros. De todos modos, *la palabra que YHWH había dicho* es lo importante.

Conclusión del reinado de Ajab (22,39-40)

El amplio espacio dedicado al reinado de Ajab (desde 16,29) llega a su fin. El autor recurre a las fórmulas fijas para remitir a los Anales e indicar sucesor, ya que lugar y sepultura se han anticipado en v. 37. Es la única vez que la frase *durmió con sus padres* se aplica a un rey que tuvo una muerte violenta.

Los dos datos originales que trae esta conclusión están confirmados por los hallazgos arqueológicos: magníficas orfebrerías en *marfil en casas* suntuosas de Samaría y construcciones monumentales en *varias ciudades* (cuestionando la atribución tradicional a Salomón; cf. 9,5).

Reinado de Josafat en Judá (870-846) (22,41-51)

Corresponde volver al reino de Judá, y presentar el largo reinado de Josafat, hijo de Asá. Después de los datos de rigor para los reyes de Judá, la calificación teológica es semejante a la de su padre, en general: *hizo lo recto a los ojos de YHWH, pero no desaparecieron los altozanos* (vv. 43-44). La *paz* mantenida con Israel (v. 45) se ha visto extendida a la cooperación militar contra Aram y se verá contra Moab (cf. 2 Re 3).

La rápida fórmula de conclusión se divide (vv. 46-51) para insertar algunas obras significativas. En primer lugar, la expulsión total de los *qidushim* del país (cf. 15,12). Luego, un intento de expansión comercial que recuerda la era salomónica: dominando sobre Edom (donde gobierna un subalterno), una *flota de Tarsis para ir a Ofir por oro* (vv. 48-49; cf. 9,26-28; 10,22) que naufraga. Y una mayor libertad frente a Israel, rechazando la participación del rey Ocozías en dicha empresa (v. 50).

Reinado de Ocozías en Israel (852-851) (1 Re 22,52-2 Re 1,18)

El primer libro de los Re culmina introduciendo el breve reinado de Ocozías, hijo de Ajab. Como es de esperar, el autor lo descalifica: *hizo el mal a los ojos de YHWH, siguió el camino de su padre, de su madre* (insólita mención, a Jezabel) y *de Jeroboán*.

COMENTARIO 2 REYES

Elías y Ocozías (851 a.C.) (1,1-18)

La división del conjunto 1-2 Re en dos libros es artificial (cf. Introducción). El reinado de Ocozías, que ha sido introducido en los cuatro últimos versículos de 1 Re, es el marco del último episodio del ciclo de Elías. Se trata de un «oráculo a un rey moribundo», esquema literario que se encuentra –con variantes– para los cuatro principales profetas de la obra (*Aías*: 1 Re 14,1-18 a Jeroboán; *Elías*: 2 Re 1,2-18 a Ocozías; *Eliseo*: 2 Re 8,7-15 a Ben Hadad; *Isaías*: 2 Re 20,1-11 a Ezequías). El relato de 1,2-18 forma una unidad.

El v. 1 anticipa la guerra con Moab que se desarrolla a partir de 3,5; aquí crea un clima de hostilidad externa.

Una caída absurda deja a Ocozías malherido. El rey quiere saber si sanará, y manda mensajeros a consultar a *Baal Zebub*, dios de Ecrón. El nombre significa «Señor de las moscas», y es probablemente una burla de *Baal Zebul* («Baal el Príncipe»; citado en el NT); Ecrón es una de las ciudades de la famosa «pentápolis filisteas». Al mismo tiempo, un mensajero de YHWH manda a Elías (nuevamente disponible para su oficio profético, cf. 19,21) a subir a su encuentro y anunciar la muerte del rey como castigo por la idolatría: *no bajarás del lecho al que has subido*. Elías obedece.

Con estas pocas líneas el conflicto está planteado y decidido. Se juegan la vida y la muerte; es el rey o el profeta, es Baal o YHWH. A nivel simbólico, se separan dos planos y las tensiones se muestran en el uso de los verbos *subir* y *bajar*.

Los mensajeros interceptados vuelven al rey y le transmiten el mensaje *del hombre que subió* a su encuentro al que, sin conocer, obedecieron. La descripción (vestido de pelo y cinturón de cuero ceñido) revela de inmediato al rey: *es Elías tesbita*.

Ocozías actúa de inmediato. Sin delatar su propósito, envía a traer a Elías a cualquier precio. Dos misiones sucesivas fracasan: el jefe con sus cincuenta hombres repiten a Elías la orden del rey: *¡Hombre de Dios, desciende!* Pero lo que desciende es *fuego del cielo* (un rayo; cf. 1 Re 18,38) que los consume al instante... ¡Respeto a los profetas! El tercer jefe tiene una actitud totalmente distinta: sube y cae de rodillas. Sin decir nada de parte del rey, suplica al profeta por su vida y la de sus hombres, que le presenta como *siervos tuyos*.

Entonces, *el mensajero de YHWH* ordena a Elías descender sin temor, y ahora el profeta desciende al rey. Finalmente se produce el encuentro, pero Ocozías no pronuncia palabra; debe escuchar en silencio el oráculo divino (ter-

cera vez que se narra). Y muere, *conforme a la palabra de YHWH que Elías había pronunciado*.

La conclusión del reinado es formal, con la excepción de que el sucesor será Jorán, su hermano (cf. 3,1), pues Ocozías no tenía hijos.

6. EL CICLO DE ELISEO (2 RE 2-13)

El gran Elías ha culminado su misión, pero YHWH no dejará a Israel sin la fuerza de su palabra, ofrecida a través de los profetas. Eliseo es la figura en torno a la cual se organizan los 12 capítulos siguientes. El autor ha recogido material diverso en cuanto a su origen y forma. Varias de las historias incluidas en este ciclo muestran marcas lingüísticas arcaicas, formas dialectales del norte, y conservan vestigios de la tradición oral.

Los relatos muestran a Eliseo mucho más inmerso en la sociedad que su predecesor Elías. En el nivel de la estructura general, pueden notarse dos secciones: en la primera (2,1-8,6), Eliseo tiene un marcado protagonismo: está al frente de una comunidad de discípulos, los «hijos de los profetas», ocupándose de sus necesidades; como un taumaturgo que actúa en favor de los pobres y sufrientes; a la vez, como un personaje de la esfera pública, acompañando y orientando a los reyes para defender la causa nacional, siempre en nombre de la fe en el único YHWH, Dios de Israel. En la segunda sección (8,7-13,25), las intervenciones de Eliseo, menos numerosas pero no menos influyentes, enmarcan, provocan y anuncian toda una serie de acontecimientos (drásticos cambios en el poder político de Israel, Damasco y Judá) que colocan en el centro de la escena a otros personajes «reales»: Jazael, Jehú, Atalía, Joás. Profetas y reyes, cada cual en su lugar, continúan signando la historia del pueblo de YHWH.

Elías arrebatado y Eliseo investido (2,1-18)

Este es el único caso de sucesión profética de toda la Biblia. Elías había «llamado» a Eliseo a su servicio (cf. 1 Re 19,19-21), pero YHWH lo había designado profeta en lugar suyo (cf. 1 Re 19,16). La escena de la «asunción» de Elías cumple una doble función: culmina su ciclo y abre el de Eliseo.

Este episodio singular se destaca aún más por su situación temporal: ubicado entre el final del reinado de Ocozías (1,17-18) y el inicio del de Jorán (3,1-3), parece *fuera del tiempo* de la historia de los reyes. El autor indica también de este modo la superioridad de los profetas sobre los reyes; los acontecimientos que refieren directamente al ámbito divino como

raíz y fundamento de la salvación que se efectúa en la historia política y cotidiana.

La escena está narrada como un viaje de ida y vuelta, cuyo culmen se anuncia ya desde el principio: *YHWH arrebató a Elías en la tempestad hacia el cielo* (v. 1). Con este dato misterioso, el lector sigue el itinerario de sus personajes.

Elías es quien guía la marcha desde Guilgal (al norte de Betel) con Eliseo, y quiere avanzar solo, enviado por YHWH a Betel. Pero Eliseo *jura por YHWH* que no se apartará de él. La comunidad profética de Betel sale al encuentro de Eliseo para informarle de que *hoy YHWH arrebató a tu señor*. Eliseo dice ya saberlo, y ordena callar (vv. 2-3). El esquema se repite en torno a Jericó, aumentando el suspenso (vv. 4-5). Y de nuevo hacia el Jordán, pero, al tercer juramento de Eliseo, el autor ya muestra a *los dos juntos* (v. 6).

Los discípulos de los profetas (*cincuenta* recuerda a los soldados del episodio anterior) en silencio se quedan de pie a lo lejos: lo que sigue es secreto entre Elías y Eliseo. El Jordán señala un límite al misterio: el *manto de Elías* (cf. 19,13,19) separa las aguas, y recuerda la gesta de Moisés (cf. Éx 14,21) y de Josué (cf. Jos 3,15). Mientras cruzan, Eliseo aprovecha el ofrecimiento de Elías y pide *una doble porción de su espíritu*. La frase es difícil; semeja la herencia del primogénito (cf. Dt 21,17), como si Elías pudiera disponer y legar el espíritu profético. Más curiosa aún es la condición: *si me ves cuando sea arrebatado*. De pronto, irrumpe el mundo celestial a través de símbolos teofánicos: *carro y caballos de fuego* los separan y Elías sube al cielo en la tempestad (cf. Job 38,1). El grito de Eliseo, que lo ve, proclama su respeto de discípulo y la grandeza del maestro, de quien se despiden: *¡Padre mío, padre mío! ¡Carros y caballería de Israel!* (v. 12).

Con dos gestos simboliza Eliseo el cambio de personalidad: *desgarrarse las propias vestiduras* y recoger *el manto de Elías*. Comienza el viaje de vuelta, y el Jordán es el límite desde el misterio. El manto no es un objeto mágico; solo después de la invocación de YHWH, el Dios de Elías, vuelve a separar las aguas, atestiguando ahora a favor de Eliseo profeta.

Los discípulos de los profetas (no se dice qué vieron de lo ocurrido allende el Jordán) lo reconocen como poseedor del espíritu de Elías, pero insisten en una minuciosa búsqueda para descartar una traslación repentina (propia de Elías, cf. 1 Re 18,12). Eliseo, ya avergonzado, debe permitirlo. Tres días de búsqueda infructuosa refuerzan su autoridad entre ellos. Elías ya no es de este mundo (vv. 15-18).

El final de Elías arrebatado al cielo lo ha unido en la tradición a Henoc, también arrebatado por Dios (cf. Gn 5,24) y a Moisés, cuyo sepulcro no se conoce (cf. Dt 34,6), y ha desarrollado la expectativa de su «vuelta» (cf. Mal 3,23; *Libro de Henoc*; NT).

La palabra de Eliseo trae vida o muerte (2,19-25)

La actuación pública de Eliseo comienza con dos episodios breves que, según la geografía, casi completan el viaje de vuelta. Se trata de historias populares que confirman para los demás el poder de su palabra en nombre de YHWH.

El primero ocurre en *la ciudad, Jericó* (cf. v. 18). Le presentan el problema: *el agua es mala y la tierra lo aborta todo*. Para la intervención milagrosa, Eliseo pide la colaboración humana, aquí *una olla nueva y sal*. Y, al gesto de echar la sal al manantial, se añade la palabra de YHWH: *Yo he saneado esta agua*. El autor constata el efecto permanente del milagro *conforme a la palabra de Eliseo* (v. 22). Hay semejanzas con el milagro de Moisés en Mará (cf. Éx 15,22-25): apenas cruzado el mar, el agua para beber es amarga y, ante la queja del pueblo, Moisés intercede y la sana echando en ella un madero.

El segundo (vv. 22-24) ocurre subiendo a *Betel*. Unos muchachos se burlan de su condición de *calvo* (quizá en contraste con Elías, cubierto de pelo) y Eliseo los maldice en nombre de YHWH. Su palabra materializa *dos osas* que devoran a *cuarenta y dos* de ellos. La crueldad incomprensible de la escena solo pretende enseñar el respeto al profeta y el poder de su palabra, para vida o para muerte.

El v. 25 termina el itinerario con los lugares de Elías: el *monte Carmelo* y *Samaría*, desde donde el autor retomará el curso normal de la historia de los reyes.

Introducción al reinado de Jorán en Israel (851-842) (3,1-3)

La información inicial sigue el esquema fijado, aunque se presentan problemas de cronología con la duración del reinado (ver Introducción). La calificación teológica es negativa, pero con matices: *no como su padre y su madre* (nuevo recuerdo de Jezabel), pues *quitó la estela de Baal* que había erigido su padre (cf. 1 Re 17,33), pero sin apartarse de la línea de Jeroboán.

La guerra con Moab (3,4-27)

Este relato trae la primera intervención de Eliseo en la arena pública, como consejero de los reyes en campaña bélica. En sus líneas generales, se asemeja a 1 Re 22, la campaña contra Aram. El rey de Israel toma la iniciativa, invita al de Judá (en ambas ocasiones es Josafat) a unírsele, y por este se consulta a un profeta de YHWH que pronuncia un oráculo que se cumple con el avance de la campaña.

En este caso, se trata de la campaña contra Moab, proverbial vecino y enemigo de Israel.

También aquí la documentación extrabíblica es importante. La *estela de Mesá* (descubierta en 1868 en Dión, datada en el 830 a.C.) exalta la gloria de Mesá, rey moabita que liberó a su pueblo, que se hallaba sometido a Israel desde los días de Omrí, y atribuye su victoria al dios nacional, Camós. Destinado a propaganda real, detalla los pormenores de la campaña, omitiendo el episodio narrado en 2 Re 3, un documento de los círculos proféticos, con un interés del todo distinto.

Los vv. 4-5 resumen la situación inicial: el exorbitante tributo anual pagado por el rey moabita, y su rebelión (es decir, no pago) a la muerte de Ajab (cf. 1,1). La respuesta es inmediata (*aquel día*): Jorán revista su ejército, invita a Josafat de Judá, y este acepta la campaña y el camino indicado: *el desierto de Edom*, para rodear por el sur el mar Muerto y atacar a Moab. El rey de Edom se une a la coalición (v. 9), pero, a una semana de marcha, se acaba el agua para los animales. Los dos reyes muestran en la adversidad su relación con YHWH: Jorán lo acusa de convocarlos a la muerte; Josafat lo quiere consultar por un profeta. *Un sirviente* del rey de Israel sabe de Eliseo, *el que vertía el agua sobre las manos de Elías*: esta es su autoridad (¡así un servidor presenta a otro servidor!).

Ambos reyes bajan donde el profeta. Eliseo los conoce bien, y, luego de rechazar con sarcasmo a Jorán, se dispone a profetizar por respeto a Josafat. *Un músico* lo ayuda a entrar en trance profético (cf. 1 Sm 10,5-6), y la palabra de YHWH afronta el peligro inmediato de la falta de agua, y el combate por delante. El profeta pide colaboración: *cavar zanjas y más zanjas* que se llenarán milagrosamente de agua para beber (vv. 16-17). YHWH entregará a Moab, pero ellos deberán ejecutar su destrucción completa, *ciudades, árboles, fuentes, campos* (vv. 18-19). El amanecer ve cumplirse la primera profecía, casi naturalmente.

Pero es *el agua* el mismo elemento que trae salvación para unos y muerte para otros. Con una explicación natural (*el sol brillaba sobre las aguas*), y una interpretación errónea (*es sangre; se han matado entre sí*), quizá debida al color de la tierra (juego de palabras *'adom* rojo, *dam* sangre, *'edom* Edom; cf. Gn 25,25.30), los edomitas se lanzan a un botín fácil, para encontrarse con el ejército aliado, que los derrota y luego completa la destrucción, según la profecía (vv. 21-25a).

Pero la victoria no es total: quedan los muros de *Quir Jeres*, (¿la capital? Cf. Is 16,7.11; Jr 48,31) asediados por los honderos. *El rey de Moab* intenta medidas desesperadas: una embestida con un grupo de setecientos a espada contra el rey de Edom, que fracasa. El último recurso es el sacrificio extremo: sobre la muralla, *inmola a su primogénito* y sucesor (probablemente a Camós, su airada deidad nacional).

El resultado es un enigma. *Una cólera* inmensa hace que los israelitas vencedores se retiren y regresen a su país. La parquedad del narrador ha suscitado las más variadas interpretaciones: ¿es la cólera de *Camós* que hace huir a los israelitas, sugiriendo que en su tierra es más fuerte que YHWH, en cuyo nombre combaten? ¿Es la cólera de *YHWH*? Pero entonces, ¿cuál es su causa entre los israelitas? ¿Por qué la palabra de Eliseo no se cumple plenamente? ¿Es que no se quiere dar un triunfo pleno a un rey idólatra de la dinastía de Omrí...? Lo cierto es que en la historia Moab no volvió al yugo de Israel (estela de Mesá).

El aceite de la viuda pobre (4,1-7)

Después de presentar a Eliseo en su acción política, el autor pasa sin transición a una serie de relatos populares breves y tradicionales de las comunidades de profetas, que revelan otras dimensiones de su ministerio y de su persona.

En el primer episodio (comparable al de Elías en 1 Re 17,8-16), la situación inicial se narra con extrema sobriedad (v. 1). *Una mujer* se dirige a Eliseo y le expone su desgracia: ha quedado viuda de *uno de los discípulos de los profetas*; con deudas y sin medios, *sus dos hijos* serán llevados como esclavos. Sus palabras, por una parte, descubren la injusticia del orden económico y social vigente en Israel, y, por otra, incluyen a Eliseo (*tu siervo... tú sabes*), que no puede quedar indiferente. Este se dispone a actuar, pero a partir de lo que ella tiene: *nada; solo un frasco de aceite*. Eliseo indica todos los pasos a seguir: pedir prestadas vasijas vacías en abundancia, encerrarse en la casa y verter en todas.

La narración de la ejecución se reduce a la viuda y los hijos solos en su casa: ellos *trayendo* y ella *vertiendo*, en una colaboración prolongada hasta el fin. Cuando ya no hay vasijas, cesa el aceite.

La mujer, protagonista de todo el episodio, vuelve al *hombre de Dios* y le cuenta. Eliseo, que no se ha movido, la manda a vender el aceite, pagar la deuda y vivir del resto.

No es necesario aclarar que así sucedió; YHWH, apenas mencionado, pero actuando en la palabra segura del profeta y en la acción confiada de la mujer y los hijos, ha transformado la muerte y la escasez iniciales en vida y abundancia.

El hijo de una gran mujer (4,8-37)

Muy distinta es la condición de la protagonista de este segundo relato (comparable al de Elías en 1 Re 17,17-24), marcado por la triple repetición de *un día* (vv. 8.11.18). Rica, con una casa en Sunén (en el valle de Yízreel), central-

za y dirige todas las iniciativas a lo largo de la narración. Persuade a Eliseo de que coma allí; y que lo haga cada vez que pasa (v. 8); lo reconoce como *hombre de Dios, santo* (única vez en la Biblia que se dice de un profeta) y propone a su marido la construcción y mobiliario de una habitación superior para él. Y así fue.

Un día están allí Eliseo y su criado Guejazi, recién introducido pero que será importante como *intermediario* entre el profeta y otras personas. Por él Eliseo manda llamar a *esta sunamita*. Ella se presenta ante él y declina con dignidad el beneficio de un favor del poder militar o político que él –sin hablarle directamente– le ofrece por sus atenciones. En su perplejidad, es Guejazi quien le informa de que ella *no tiene hijos y su marido es anciano* (en la época, vergüenza y castigo, como Sara y Abraham en Gn 18). Eliseo, que no lo sabía, le anuncia un hijo para el año próximo. Ella, que nada había pedido, deja traslucir por un momento una pena tan honda que no quiere sufrir la desilusión de un engaño. Pero ocurrió según la palabra del profeta.

El niño crece y *un día* enferma en el campo. Su padre, sin mayor interés, lo envía por un criado a su madre, y en pocas horas muere. La mujer, sin expresar sentimientos o intenciones, actúa con decisión. Coloca el cuerpo en la cama de Eliseo, cierra la puerta y prepara el viaje en su búsqueda. Pide a su marido lo necesario (criado y asna) pero no le explica nada; él ni pregunta por su hijo ni lo asocia al motivo de un viaje extemporáneo (*ni novilunio ni sábado*). Ella misma aparece al asna, urge al criado y llega al Carmelo (cf. 2,25).

Eliseo no sabe nada de lo ocurrido; desde lejos la saluda por Guejazi, inquirendo por su familia. Ella despacha al criado como lo había hecho con su marido (v. 26 *shalôm*; cf. v. 23) para desahogarse en un gesto ante Eliseo, *abrazándose a sus pies*. El profeta comprende que YHWH no le ha revelado este dolor y, apenas ella le recuerda el anuncio del nacimiento del niño (cf. v. 16), él comprende que está muerto. Envía a su criado urgentemente (*no perder tiempo en saludos y respuestas*) al niño con su bastón poderoso (¿como el de Moisés en Éx 4,17?). Pero la *madre del niño* no se conforma con servidores, y jura por YHWH que no lo dejará, idéntico juramento que Eliseo hiciera a Elías antes de su ascensión (cf. 2,4,6). Entonces él va tras ella.

Guejazi, entretanto, había efectuado su gesto algo mágico –el bastón sobre la cara del niño–, obteniendo el mismo resultado que los profetas que invocaban a Baal: *no hubo voz ni quien respondiera* (cf. 1 Re 18,29). La situación adquiere gravedad extrema: se juega el poder sobre la muerte. Eliseo, entonces, realiza una serie de acciones rituales semejantes a las de Elías (cf. 1 Re 17,17-21): oración a YHWH, gestos corporales como queriendo transferir

su propia fuerza vital al muerto y, vuelto este a la vida, entrega a la madre. Llama la atención que la escena decisiva transcurre en *la habitación cerrada*, sin testigos (como la viuda y sus hijos en el milagro anterior, vv. 4-5) y que la reacción de la madre antes de partir es solo el gesto, como al llegar: *cae a sus pies* (v. 27). No podría mostrarse mejor, con la parquedad expresiva de los personajes, el drama y el cambio de situación que se ha vivido.

(El autor reserva una inesperada continuación de esta historia para 8,1-6.)

Caldo envenenado y pan multiplicado (4,38-44)

De nuevo entre los miembros de la comunidad profética, esta vez en Guilgal (cf. 2,1), Eliseo enfrenta el problema del hambre en la tierra (¿otra sequía?, el relato no desarrolla el tema). Dos episodios breves muestran su poder.

La urgencia lleva a recorrer y recoger lo que se encuentre para comer. Así, uno del grupo trae algo *sin saber lo que era* (el término hebreo es desconocido) y lo agrega a una olla común. El peligro de muerte por hambre se transfiere a la comida: *¡muerte en la olla, hombre de Dios!* Eliseo, responsable, solicita una vez más la colaboración del necesitado. Un poco de harina sana el mal, y todos pueden comer.

Un benefactor trae para la comunidad primicias de pan, *veinte panes de cebada y grano*, que parecen al servidor de Eliseo poco para *cien hombres*. Eliseo repite su orden: *da a la gente para que coman*, pero ahora fundado en lo que dice YHWH: *comerán y sobrarán* (v. 43). Y así ocurrió, conforme a la palabra de YHWH. Esta conclusión debe extenderse al episodio anterior (cf. v. 41), que en una primera lectura parecía solo una estrategia de Eliseo.

Eliseo, Naamán el sirio y Guejazi (5,1-27)

En este célebre y admirable relato, el autor entrelaza en torno a la figura del profeta el mundo del poder político y militar y el de los simples servidores. En otro texto lleno de humanidad y de fe, quedan expuestos problemas y actitudes, para que el lector comprenda y se convierta.

El v. 1 introduce el personaje en su paradójica situación. *Naamán* es un *gran hombre* en varios sentidos: victorioso y estimado militar, *servidor* del rey de Aram. Instrumento de YHWH sin saberlo, este hombre valioso tiene una enfermedad de la piel, no tan terrible en su caso, dado su oficio (*sara'at* no se refiere a la *lepra* o enfermedad de Hansen –que no aparece en la Biblia–, sino a un tipo de *psoriasis*, cf. Lv 13).

El v. 2 introduce un personaje menor, una *muchacha pequeña*, cautiva israelita *servidora*

de la mujer de Naamán. En este mundo femenino, ella propone la clave de salvación: *si mi señor se presentara ante el profeta en Samaría, él lo curaría*. Esto es todo; pero su señor Naamán solo concibe la acción en términos de poder político; por eso, él la comunica a su señor el rey, para que la cuestión se negocie entre reyes. Regalos valiosos y cuantiosos a cambio de curación: esta es la propuesta (*carta* oficial) del rey de Aram al rey de Israel –no se dan sus nombres; están como «tipos»–. Este, en la misma lógica del poder, gesticula como ante una blasfemia (solo *Dios da la muerte y la vida*, la salud y la enfermedad; cf. 1 Sm 2,6), pero imaginando un ardid en su contra. La acción queda detenida: el poder es impotente.

Entonces Eliseo entra en acción, volviendo las cosas a su cauce. Enterado (sin que se sepa cómo), envía su crítica al rey y su recado para Naamán: *que venga a mí y sabrá que hay un profeta en Israel* (v. 8). El gran militar arriba con toda pompa, pero Eliseo ni siquiera le concede audiencia. A través de un mensajero le da una orden simple y la garantía de sanación: *ve y lávate siete veces en el Jordán. Tu carne te renacerá y quedarás limpio*. Esto es todo; pero Naamán, fiel a sí mismo, se marcha furioso, exteriorizando sus sentimientos. Nada sucedió como se lo imaginaba; ninguna «grandeza» ni magia extraordinaria para él, un grande. A la desilusión sigue el desprecio por el Jordán, casi nada en comparación con los ríos de Damasco. El fracaso es evitado por los servidores, quienes de nuevo hacen avanzar la salvación. La sensatez de su mundo sencillo es escuchada por el gran hombre, el profeta es obedecido y su palabra se cumple. El gran hombre en su propia piel se ha vuelto un *muchacho pequeño* (cf. v. 2).

Por fin Naamán se presenta al profeta (cf. v. 3) y se despliega la dimensión religiosa del acontecimiento. El general va más allá del reconocimiento de un profeta; profesa a YHWH, único Dios: *no hay en toda la tierra otro Dios que el de Israel* (v. 15). Se dice ahora *tu siervo* cuando ofrece a Eliseo un presente, que este rechaza con juramento por YHWH, *ante quien sirvo*. Naamán no solo confiesa; quiere dar culto solo a YHWH, y por eso pide *tierra* de Israel, quizá para construir un altar en Aram. La materialidad del caso no desdice la universalidad confesada; reconoce, más bien, el compromiso de YHWH con este pueblo y este lugar; al que antes despreció. Y pide perdón por anticipado por tener que acompañar a su rey en el culto a Rimón (única vez en la Biblia; los testimonios externos hablan de *Ramman*, apelativo de Hadad, dios de la tormenta y el trueno). La respuesta del profeta es de confianza y consuelo: *ve en paz*. No hay idolatría en el corazón de este humilde servidor de YHWH y de su profeta.

Pero el relato culmina con la acción de otro servidor, Guejazí, el israelita criado de Eliseo,

que marcará un nuevo contraste (vv. 20-27). Desprecio por el extranjero (*ese arameo*), crítica de su maestro (*mi amo lo ha dejado marchar*) y codicia confluyen en un juramento por YHWH de correr para tomar algo de él (antítesis del juramento de Eliseo, v. 16). Naamán es cortés, interesado y generoso; Guejazí, ávido y mentiroso. Logra botín abundante y valioso (cf. v. 5): ha entrado en la dinámica del poder humano. También aquí se necesitan colaboradores (cf. vv. 23-24) para asegurar la posesión. Parece que el plan ha funcionado, pero falta el encuentro final y decisivo.

Eliseo comienza con una pregunta casual y, ante la negativa del servidor, anuncia –sin nombrar a YHWH– la justicia que se cumplirá. Dos preguntas retóricas muestran al mudo Guejazí que Eliseo conoce lo ocurrido (la ampliación del botín logrado con *olivares y viñas, rebaños de ovejas y bueyes, siervos y siervas* podría mostrar los proyectos del ambicioso criado; parece inspirarse en los «derechos del rey» de 1 Sm 8,11-17). La consecuencia es la inversión total de la situación inicial: *la enfermedad de Naamán se pegará a Guejazí* y (según la mentalidad del autor que ya se ha visto) también a sus descendientes para siempre. Una vez más, la palabra del profeta se cumple, con creces: Guejazí se vuelve *blanco de nieve*.

El hacha perdida y hallada (6,1-7)

Un nuevo episodio breve vuelve a presentar a Eliseo con la comunidad de los profetas. El nexo con el anterior es la mención del Jordán (vv. 2,4), aunque el relato se articula sobre la cuestión del lugar que se transforma (vv. 1,2,6).

La comunidad refiere el sitio y su relación con Eliseo: *el lugar donde residimos en tu presencia*. La estrechez obliga a un desplazamiento y nueva construcción; ellos desean su permiso, y uno en particular, su compañía. Eliseo consiente ambas cosas.

En el trabajo, el hierro de un hacha prestada cae al agua. Eliseo atiende aún esta minucia, en persona y en el lugar, con un objeto nuevo (aquí, un palo), culminando con una orden al beneficiario. El relato no registra su gratitud, lo cual mantiene la atención sobre la persona y el poder del profeta.

El episodio es una humilde miniatura como cariñoso homenaje de la comunidad a su profeta.

Los arameos contra Eliseo en Dotán (6,8-23)

La estrategia narrativa del autor propone de nuevo el ámbito político de la acción de Eliseo, en su compleja relación con los reyes y el

destino del pueblo. La ocasión es la confrontación militar, nuevamente con Aram (cf. 1 Re 22). La ausencia de nombres de los reyes de Israel y de Aram mantiene el relato en el nivel «típico», mostrando las relaciones y actitudes de los personajes casi como constantes. En el plano simbólico, la narración juega con los verbos *hacer ver* y *cegar*: visión y ceguera abren o cierran la realidad a la luz de la fe.

La situación inicial parece una «crisis de inteligencia» en la estrategia militar del rey de Aram en su guerra con Israel (vv. 8-10). En las reuniones con su consejo decide *el lugar* (palabra repetida, enlace con el relato anterior) del ataque, pero *el hombre de Dios* informa al rey de Israel para prevenirlo cada vez.

El rey arameo sospecha una traición y entonces recibe de sus siervos la información (que todos, menos él, parecen conocer): *Eliseo comunica todo lo que tú dices en el interior de tu cámara* (v. 12). Decide, entonces, capturarlo. La sutil ironía no escapa al lector: si el rey cree en tal «conocimiento» del profeta, ¿cree que podrá someterlo? Para un solo hombre envía *caballos, carros y un fuerte destacamento* que cerca la ciudad de Dotán (sobre una montaña a 20 km al norte de Samaría).

Del otro lado, *el criado* del hombre de Dios se siente perdido (*¡Ay!*) al ver a los adversarios. Eliseo le da seguridad. *¡No temas!* es la introducción de los *oráculos de salvación* bíblicos y extrabíblicos. Por la oración del profeta, *YHWH le abre los ojos y ve que están más con nosotros que con ellos: caballos y carros de fuego* cubren la montaña (cf. 2,11-12). ¿Puede darse un combate así?

Ante el embate arameo Eliseo ora de nuevo y *YHWH los deslumbra con luz cegadora* (también en Gn 19,11, cuando los mensajeros salvan a Lot). Sorprende la audacia del texto que afirma que actuó *YHWH conforme a la palabra de Eliseo* (v. 18). El profeta, entonces, los conduce a Samaría y, una vez allí, su eficaz oración les devuelve la visión normal. Para sorpresa suya, están en medio de la capital y frente al rey enemigo. Este quiere matarlos, pero así no se trata ni siquiera a los prisioneros de guerra. Ellos son «convidados» de Eliseo; deben ser alimentados y despedidos. El rey, que respeta al profeta (*padre mío*), les ofrece un banquete y los despide. (Los documentos de la época muestran varios ejemplos de clemencia semejante.) Ellos, como Naamán, podrán proclamar el poder de YHWH y su profeta en su propia tierra aramea.

La última frase vuelve al marco general (cf. v. 1) con la situación pacificada.

Hambre en Samaría sitiada (6,24-31)

Este episodio, más largo y estructurado que el anterior (6,24-7,20), resulta problemático.

Por un lado, retrata un estado de cosas incompatible con la estabilidad apenas lograda. Por otro, las condiciones históricas del reinado de Jorán (cf. 3,1-3), registradas en las fuentes asirias, no permiten sustentar la verosimilitud.

Parece razonable suponer que *Ben Hadad, rey de Aram* del v. 24 es en realidad *Ben Hadad III*, quien sucedió a Jazael (cf. 8,15), lo que ubica el sitio de Samaría años más tarde, hacia fines del s. IX a.C. De todos modos, puede suponerse que, para los lectores, *Ben Hadad* (= hijo de [el dios] Hadad) es, más allá de todo preciosismo histórico, un *símbolo del poder arameo*, al modo de Faraón antes o Herodes más tarde.

La campaña aramea en un instante se concentra en el sitio de la capital, Samaría (v. 24). La terrible escasez se indica con los precios exorbitantes que se pagan para comer cosas repugnantes: *cabeza de asno* y «*excremento de paloma*» (nombre popular de cierta cáscara de planta incomedible).

La breve historia de las dos mujeres y el rey (anónimos) dramatiza muy eficazmente la degradación de la situación. Una mujer acude al rey clamando justicia (como la mujer de Técoa a David, cf. 2 Sm 14,4-5, o las dos prostitutas a Salomón, cf. 1 Re 3,16-28), pero la primera reacción es de rechazo e irónica impotencia (v. 27). Cuando, más calmo, inquiere la causa, escucha el escalofriante relato del canibalismo acordado entre estas dos madres que, para no morir, *cucen y comen* a uno de sus hijos y querellan sobre el otro. Este horror, ya anunciado como castigo en Dt 28,53-57, es un lugar común en la literatura bíblica (cf. Jr 19,9; Ez 5,10; Lam 2,20; 4,10) y mesopotámica. Como toda respuesta, el rey *rasga sus vestiduras* y el pueblo puede ver su sayal, signo de penitencia. Desbordado por la impotencia, considera culpable a Eliseo y jura: *hoy morirá*. El autor no aclara el motivo de esta grave acusación; quizá el profeta había aconsejado la resistencia ante los sitiadores; en el texto actual la única razón interna es la benevolencia con que Eliseo trató al destacamento arameo (cf. vv. 21-23).

Eliseo anuncia el fin del hambre (6,32-7,2)

En casa de Eliseo están sentados él y los ancianos, con una calma que sorprende más por el contraste con la situación. El profeta, que conoce (*¿han visto?*) las intenciones y los actos del rey, pide protección del mensajero (*mal'ak*) que viene a matarlo, pero es el rey (*melek*) el que aparece, acabado en su *esperanza en YHWH*, última causa de todo. Sin detenerse a explicar qué llevó a este cambio, el relato avanza hacia la profecía de Eliseo, un oráculo de YHWH: *mañana los mejores productos (flor de harina y cebada) se venderán a precios irrisorios*.

Al horror del hambre se anuncia la abundancia para todos, al día siguiente. Para la lógica humana, esto es imposible, como lo observa el ayudante del rey. Eliseo agrega entonces una palabra para él: *lo verás, pero no has de comer*. Difícil imaginar mayor tormento: ser testigo pero no partícipe de la sobreabundancia de dones de YHWH para todos.

Fin del sitio y del hambre (7,3-20)

Entra en acción un nuevo grupo de protagonistas, *cuatro leprosos* sentados a la entrada de la puerta de la ciudad. Su afección es más seria que la de Naamán, pues se los encuentra apartados de la convivencia social (cf. Lv 13,46). Estos excluidos razonan con sensatez y deciden pasarse al bando enemigo con la esperanza de sobrevivir a una muerte de otro modo segura. *El anochecer* protege su viaje y, al llegar, sorpresa: *¡no hay nadie!* (v. 5).

En este momento la narración queda en suspenso; el relato vuelve atrás en el tiempo para narrar lo sucedido en el campamento arameo. Así solo el lector sabrá lo que los leprosos ignoran. YHWH había hecho oír estrépito (*voces*, 3 veces) de multitud de carros y caballos –que recuerdan la caballería ígnea de 6,17–, y los arameos, creyéndose enfrentados a una coalición de hititas y egipcios, huyeron por su vida, abandonando todo tal como estaba, *al anochecer*, precisamente cuando los leprosos comienzan su viaje.

Aquí se retoma el hilo: los leprosos llegan al campamento recién abandonado y rápidamente *entran, comen, beben, llevan, esconden* dos veces antes de recapacitar. Estos excluidos tienen sentido moral: *No está bien lo que hacemos*. Hoy –es el mañana que había prometido Eliseo– *es un día de buenas noticias y nosotros estamos callados* (v. 9). El temor de ser hallados culpables los termina de decidir a comunicar la noticia. Así lo hacen contando lo que vieron (no lo que hicieron) a los centinelas; y estos al palacio. A las *voces* divinas debe seguir el *anuncio* (4 veces) humano.

El rey, que no ha visto nada (y que ni piensa en una vinculación con la profecía del día anterior), interpreta la estrategia de los arameos hasta en sus propias palabras: una retirada aparente provocará la salida de los hambrientos sitiados, permitiendo su captura y la de la ciudad. Una vez más, los poderosos no comprenden los designios divinos, y son los siervos quienes, con sensatez simple, hacen progresar la salvación. Uno de ellos propone una incursión de reconocimiento; el riesgo es grande, pero la situación es desesperada. El grupo explorador encuentra los restos dejados en la fuga y vuelve a informar al rey.

El pueblo sale y saquea el campamento arameo, y se cumple entonces la palabra de

YHWH profetizada por Eliseo al rey el día anterior; y la palabra a su ayudante que, puesto por su rey como vigilante en la puerta, muere pisoteado por el pueblo. Los vv. 18-20 repiten la profecía y su puntual cumplimiento, señalando nuevamente a los verdaderos protagonistas de esta historia de la salvación.

La mujer, cuyo hijo Eliseo había revivido (8,1-6)

Un corte abrupto pasa a otra escena, que parece continuación de 4,8-37, la sunamita y su hijo. Eliseo advierte a la mujer del *hambre* (nexo temático con el episodio anterior) que YHWH ha decretado sobre el país. Ella obedece y al cabo de *siete años* regresa y se dirige al rey para quejarse por *su casa y su campo* (*ella* es la dueña). El texto no explica el motivo de su pérdida; quizá fueron usurpados por vecinos o incluso familiares.

El rey (anónimo) se halla en diálogo con Guejazi, el servidor de Eliseo (cf. 5), quien le va narrando *las grandezas que ha hecho Eliseo*. La petición sugiere que Eliseo es alguien del pasado, cuyos milagros se han recogido en relatos continuados. En el momento en que Guejazi está relatando la vuelta a la vida de aquel muchacho, él y su madre se presentan, para asombro del servidor. El rey, una vez escuchado de ella el relato, le hace justicia con generosidad. Se le restaura lo suyo y se agrega lo producido.

La memoria del gran profeta actúa en el rey más allá de su persona, y su honra se traduce en justicia restablecida, como la vida devuelta.

Ben Hadad, Eliseo y Jazael de Damasco (8,7-15)

Pero Eliseo de ningún modo está muerto ni es alguien del pasado. Comienza aquí la segunda sección de su ciclo (8,7-13,25) que podría leerse como una serie de «revoluciones» políticas en los reinos de Damasco, Israel y Judá. En la conocida perspectiva del redactor deuteronomista nada fuerza ni reemplaza la libertad de los actores humanos, pero absolutamente nada escapa al designio soberano de YHWH, a menudo manifestado a través de la palabra de sus mensajeros, los profetas.

Este episodio muestra a Eliseo no solo dirigiéndose a Damasco, sino interviniendo decisivamente –en nombre de YHWH– en la política del reino de Aram. Elías había recibido de YHWH la orden de *ungir a Jazael rey de Aram* (cf. 1 Re 19,15), pero es su discípulo Eliseo quien –con matices– «cumple» esta misión. El cambio se asume sin explicación (varios intérpretes proponen dos tradiciones independientes, una de cada profeta, recogidas por el au-

tor e incorporadas sin unificar). La ocasión se presenta y se narra con la forma de «oráculo a un rey moribundo», ya vista (cf. 1,2-4 para una comparación interesante).

Ben Hadad (que aquí sería Ben Hadad II, como en 1 Re 20,1) está enfermo. Eliseo va a Damasco, y el rey arameo decide consultar a YHWH por su intermedio, para lo cual envía a *Jazael* –por el contexto, un funcionario de gran confianza– con un regalo y la pregunta. *Jazael*, mostrando gran independencia, abunda en el obsequio (*cuarenta camellos con todo lo mejor*) y transmite la pregunta del rey como una cuestión al profeta, no como consulta a YHWH. La respuesta de Eliseo se desdobra en estos mismos momentos. Para *Jazael*: *ve y dile: «sobrevivirás»* (el hebreo *lo' –«no»–* parece una corrección para evitar una mentira de Eliseo); como palabra de YHWH: *morirá sin remedio*, ambos anuncios enfáticos. ¿Cómo se explica esto?

La espera de una palabra se carga de expresión gestual: *el rostro rígido por largo tiempo y el hombre de Dios llora* (v. 11). Tensión y pena incontinentes de aquel que *ve* en el designio de Dios. A la pregunta del mensajero, el profeta comienza describiendo la violencia terrible que *Jazael*, el poder enemigo, ejercerá sobre Israel (v. 12, imágenes del horror, cf. Am 1,4.13; Os 14,1; y textos asirios). El arameo, que se proclama un *perro* (como *nadie*, cf. 1 Sm 24,15) ante tal grandeza, escucha su destino: *YHWH me ha mostrado que tú eres rey de Aram*. Y el mensajero regresa convertido en asesino.

El desenlace es breve y brutal. El día del regreso dialoga con su rey colmándolo de esperanza (v. 14). A la mañana siguiente, seguro y calmo, lo asfixia hasta matarlo (v. 15).

La última frase: *Jazael reinó en su lugar*, pertenece a las fórmulas de la realeza de Israel. Sin afirmar explícitamente que el asesinato ocurrió según la palabra de YHWH, la realeza de este usurpador queda integrada en el designio divino y, con esta parte de la profecía cumplida, la amenaza del *mal sobre Israel* está pendiente.

Reinado de Jorán en Judá (851-843) (8,16-24)

Después de la amplitud concedida a los relatos proféticos del reino de Israel, protagonizados sobre todo por Elías y Eliseo, la narración vuelve a la sucesión de los reyes, con dos reinados sucesivos en Judá. Según su propio esquema, debería culminar el reinado de Jorán hijo de Ajab en Israel (cf. 3,1-3) antes de cambiar a Judá; pero el trágico final a manos de Jehú de los reyes de Israel y Judá (cf. 9,22-29) lo obliga a adelantarse, ya que la vida se impone a los esquemas.

Josafat, rey de Judá, había sido nombrado (cf. 1 Re 15,24) y visto en acción (cf. 1 Re 22,2-

33) antes de llegar el turno de su presentación en 1 Re 22,41-51, referencia ya lejana al reino de Judá. Ahora se presenta a *su hijo Jorán* en Jerusalén. La duración del reinado es discutida: *ocho años* (v. 17), *cuatro años* (según v. 25; 2 Re 3,1 y 1 Re 22,42). Algunos lo explican con una corregencia con su padre.

La calificación teológica es original: es la primera vez que un rey de Judá *sigue el camino de los reyes de Israel* (v. 18). Esto implica la idolatría original de aquel reino, que en Ajab halló su máxima expresión (*casa de Ajab*, no de Omrí, su fundador) y se «contagia» por matrimonio: *porque se había casado con la hija de Ajab* (la princesa *Atalía*, v. 26). Pero YHWH no destruye a Judá *en atención a David su siervo* y a su promesa de perpetuidad dinástica (cf. 1 Re 11,36; 15,4).

Se destacan del reinado de Jorán dos hechos militares que acentúan la impresión de debilidad. El reino vecino de *Edom* era un estado vasallo (cf. 1 Re 22,48; 2 Re 3,9) y ahora *se rebela contra Judá* (vv. 20.22). El texto, breve y corrompido, no explica demasiado. El rey ataca al enemigo en *Sair* (desconocido) y lo derrota, pero su ejército huye a sus tiendas (!). Edom se independiza. *Libná*, una ciudad probablemente cercana al límite con los filisteos, también se rebela.

La conclusión es perfectamente formal (vv. 23-24).

Reinado de Ocozías en Judá (843-842) (8,25)

La introducción presenta problemas de cronología (cf. v. 17) y de parentesco, pues *Atalía* es aquí *hija de Omrí* y en el v. 18 es *hija de Ajab* (y por tanto, también de *Jezebel*). En hebreo, la palabra *hija* puede designar *nieta* (como *hijo* por *nieto*; en 9,2.14.20; Gn 22,22-23; 29,5). Así, este joven rey de un corto reinado (*un año*) es calificado igual que su padre, debido a la misma influencia idolátrica familiar.

El episodio decisivo se anticipa. El rey participa con *Jorán de Israel* contra *Jazael*, rey de *Aram* en el ataque a *Ramot de Galaad*. El nombre trae funestos recuerdos: allí la coalición de Ajab y Josafat contra el rey de Aram acabó con la muerte del primero, la huida del segundo y el triunfo del tercero (cf. 1 Re 22).

Del combate solo se informa que Jorán regresa herido para curarse en *Yizreel* –otro nombre lleno de lúgubres resonancias–, y allí baja Ocozías a visitarlo. El relato queda en un dramático suspenso.

La revolución de Jehú (2 Re 9-10)

Comienza aquí la secuencia narrativa más larga y quizá más atrapante del segundo li-

bro de los Re, la revolución de Jehú en Israel (2 Re 9-10). El autor –que ha utilizado fuentes, pero ha delineado una historia unitaria– parece un relator objetivo que presenta unas escenas llenas de acción, unos personajes que actúan con libertad y decisión y, en todo y a través de todo, un designio misterioso que se revela y se cumple. El tema dominante y recurrente en toda esta historia es la vinculación entre *profecía* y *política* o, en términos aún más extremos, entre *Dios* y *el poder*.

Jehú es ungido y proclamado rey (9,1-13)

La secuencia comienza abruptamente con el encargo de Eliseo a uno de los discípulos de los profetas de dirigirse a *Ramot de Galaad*, buscar a *Jehú, hijo de Josafat, hijo de Nimsí*, apartarlo, en secreto ungirlo rey en nombre de YHWH y huir (vv. 1-3). Aunque ni Eliseo ni el relator lo mencionen, el lector sabe que esta es la misión de Elías que queda por cumplir (cf. 1 Re 19,16).

El joven se llega hasta los jefes del ejército reunidos y, para apartar a Jehú, debe anunciar ante todos que tiene un mensaje para él. A solas con él, realiza el gesto y pronuncia la palabra de la unción real, pero agregando a cada parte un título muy significativo: YHWH es *el Dios de Israel*; Israel es *el pueblo de YHWH*. Por su unción, pues, el rey entra al servicio de la alianza sagrada de una mutua pertenencia (vv. 6-7). Pero el joven amplía su mensaje (quizá añadido más tarde al texto) retomando las palabras con las que Elías condenara al rey Ajab y a su mujer Jezabel por el caso de Nabot (vv. 7-10; cf. 1 Re 21,21-24). Acabados el gesto y las palabras de la unción en secreto, huye.

En el retorno a los suyos (*servidores de su señor* recuerda su lealtad al rey) lo aguarda la inevitable curiosidad. *Ese loco* refleja la opinión común sobre los profetas (cf. Os 9,7), sin duda algo excéntricos para la sociedad. Por su respuesta parece que ni Jehú lo toma en serio. Pero, ante la insistencia, él les comunica la sustancia del mensaje. El tono cambia drásticamente, y la escena se vuelve una proclamación pública con gesto de honor (*colocar el manto a sus pies*) y anuncio solemne (*tocar el cuerno y gritar*; cf. 1 Re 1,39).

Jehú a la toma del poder (9,14-21)

Unción y aclamación no bastan para que un jefe militar sea rey: hay que usurpar el reino a quien lo detenta, y esto solo es posible por la fuerza. Por tanto, el primer acto de *Jehú, hijo de Josafat, hijo de Nimsí* (de nuevo esta inusual genealogía larga, v. 2), es *conspirar contra Jorán*.

La incorporación en este momento de datos anteriores (cf. 8,28-29) enlaza este episodio particular con la historia más amplia del relato: en los vv. 14b-16 se explica que los reyes de Israel y Judá defendían juntos *Ramot de Galaad* del ataque arameo, que ahora están ambos (uno convaleciente y otro de visita) en *Yizreel*, y que Jehú, asegurado el «efecto sorpresa», se dirige hacia allí en su carro.

La tropa se divisa desde lejos en la ciudad y Jorán envía un jinete a su encuentro, pero este no regresa. Un segundo intento también fracasa. El diálogo del mensajero con Jehú anticipa el conflicto: *¿Hay paz?*; *¿Qué tienes tú que ver con la paz?* *Ven en pos de mí*, y se une a la rebelión. Ya más cerca, el vigía reconoce a Jehú, pues *conduce como un loco* (como el joven profeta, v. 11). Salen ambos reyes, cada uno en su carro, y lo encuentran *en el campo de Nabot de Yizreel*. Ya todo está dispuesto.

Jehú asesina al rey Jorán (9,22-26)

Sin intermediarios, el rey y su jefe militar tienen su último diálogo. La *paz* no puede existir por Jezabel con sus *prostituciones* y *hechicerías* –metáforas de efecto acumulativo, juicio sumario sobre el culto idolátrico de la dinastía–. Demasiado tarde los reyes descubren la traición, y cada uno huye por su lado. Jehú se encarga personalmente de Jorán y lo atraviesa con su flecha.

La orden al escudero de *recoger y tirar en el campo* el cadáver del rey va acompañada de un dato revelador: hacía años, cabalgando detrás de Ajab, ellos *habían escuchado el oráculo de YHWH* que Elías pronunciara contra Ajab (cf. 1 Re 21,19) por la sangre de Nabot y *de sus hijos*. Esto último es un añadido de Jehú, que justifica a sus ojos la profanación del cadáver del *hijo de Ajab* como palabra de YHWH, ya que él ciertamente no puede conocer el aplazamiento de 1 Re 21,29.

Jehú asesina al rey Ocozías (9,27-29)

Mientras Jehú disparaba al rey de Israel, Ocozías huía por el camino de *Bet Hagán* (actual *Jenin* en el norte de Galilea). A la orden de Jehú, también el rey de Judá es herido cerca de *Yibleán* (2 km al sur de Jenin), se refugia y muere en Meguidó. Desde allí lo trasladan a Jerusalén para enterrarlo con sus antepasados.

El v. 29, que discrepa levemente con 8,25, parece fuera de lugar aquí. Quizá procure subrayar su reinado truncado, del que solo se destaca la acción que lo llevó a la muerte.

Es importante notar que Jehú no puede justificar este asesinato con ninguna profecía. Una violencia creciente lo arrastra.

Es digno de mención un reciente hallazgo arqueológico, la *inscripción de Tel Dan* –en una estela descubierta en 1993– con un texto arameo paralelo a 2 Re 9,14-29 que nombra a Jehú, pero que atribuye a Jazael, rey de Damasco, la matanza de ambos reyes (Jorán y Ocozías), que en el relato bíblico es obra de Jehú.

Jehú asesina a Jezabel (9,30-37)

La reina madre, instigadora de todo el mal desde el principio (cf. 1 Re 16,31), se entera y hace su última jugada de poder, realizando su belleza y dignidad para saludar al *asesino de su señor*, el nuevo Zimrí (cf. 1 Re 16,9-18). La mirada y la pregunta de Jehú revelan quién tiene ahora el poder: *la arrojan abajo y su sangre salpica el muro*. Mientras Jehú entra en la casa de ella a comer y beber, fuera los perros comen el cadáver de Jezabel. El nuevo señor se entera y sentencia que nuevamente se cumple la palabra de YHWH dicha por Elías (v. 36). Pero también aquí el final es un añadido que denigra a Jezabel hasta el *estiercol* (v. 37).

Matanza de la familia real de Israel (10,1-11)

Eliminadas las cabezas que ejercían el poder, Jehú se ocupa de sus respectivos familiares, sus principales adversarios potenciales. Su pasión por los métodos violentos va unida a una gran astucia para la manipulación de las personas.

Los *setenta hijos de Ajab* significan la totalidad de una generosa descendencia (cf. Gn 46,27; Jue 8,30). Jehú despliega sus recursos diplomáticos, comunicándose por carta con las autoridades de Samaría (*el mayordomo de palacio* –cf. Is 22,15-25–, *el gobernador, los ancianos*) y los preceptores de los príncipes. Reconociendo sus poderosos medios, los desafía a elegir al *mejor (hattob)* y luchar por *la casa de su señor* (vv. 1-3). El temor los invade y se someten: *somos siervos tuyos... haz lo que te parezca bien (hattob)*. Quien tiene el poder es quien elige.

Esta lealtad deberá probarse de inmediato (vv. 4-7). En la segunda carta, Jehú pide le sean enviados los *roshe (cabezas, jefes)* de los hombres de la casa real. La ambigüedad del término hebreo es bien entendida en los círculos del poder. Sin demora, los setenta hijos del rey son *degollados por quienes los criaban* y sus cabezas en cestas viajan a Yizreel.

El macabro espectáculo de las dos pilas de cabezas de príncipes sirve de fondo teatral para el descargo de Jehú ante todo el pueblo (vv. 8-11). Con gran maestría retórica, proclama la inocencia del pueblo, se acusa de conspiración y regicidio, pero concentra la atención sobre la atrocidad presente y desliza la sospecha de

la culpabilidad sobre la casa de Ajab. Sin esperar aprobación de nadie, expone su resolución de ejecutar la palabra de YHWH y, sin más, *mata a todos los que quedaban de la casa de Ajab en Yizreel: notables, familiares y sacerdotes, sin dejar uno solo con vida*. La eficacia es devastadora.

En toda la estrategia resuenan ecos de las maniobras de Ajab y Jezabel para obtener la viña de Nabot, precisamente el hecho cuya injusticia quiere lavar Jehú, aunque sin el refinamiento y el cuidado de las apariencias, más propios de nobles que de guerreros. ¿Se trata de casualidad, de hábitos inveterados del poder, de una crítica sutil del narrador «neutral»?

Matanza de la familia real de Judá (10,12-14)

En camino a Samaría se halla *Betequed* (hoy *Kefar Ra'i*), y allí Jehú encuentra a los parientes de Ocozías. Ellos se presentan; vienen a saludar (*para paz*) a los hijos del rey y a la *reina madre* (Jezabel es la única reina de Israel que recibe el título formal de *guebira*, común en Judá). Parecen ignorar lo ocurrido y al responsable, que habla con ellos sin darse a conocer. La matanza es más cruel: los prenden vivos y luego los degüellan en un foso. *Cuarenta y dos* es un número «redondo» (cf. 2,24), y la eficiencia es nuevamente total.

No hay oráculo divino que justifique la violencia de Jehú contra la monarquía de Judá, ni en el caso del rey Ocozías ni en el de su inocente familia.

Jehú y Jonadab (10,15-17)

Jehú sigue siempre en movimiento; ahora *Jonadab, hijo de Recab*, le sale al encuentro. Quizá el lector sabe que los *recabitas* eran un grupo israelita intransigente que mantenía el estilo de vida del desierto para no contaminarse con idolatría (cf. Jr 35). Jonadab está de parte de Jehú; va en su mismo carro y puede ver *su celo por YHWH* (como Elías, cf. 1 Re 19,10.14) en la matanza de los restantes de la casa de Ajab en Samaría, como perfecto ejecutor de la palabra de YHWH.

Matanza de los fieles de Baal (10,18-28)

El mal contra el que luchó Elías, *el culto de Baal*, debe ser exterminado de raíz; así siente Jehú su misión. En uso de un poder ya no disputado en Israel, se presenta al pueblo como un fiel de Baal que prepara un magnífico sacrificio. El v. 19b es una de las raras intromisiones del narrador para explicar las reales motivaciones de sus personajes, que normalmente se expresan por sí mismos. Así resulta

más terrible la ironía de la situación: *quien falte, no sobrevivirá... con astucia, para hacer(los) perecer*.

La totalidad y selectividad de la convocatoria se señalan con gran cuidado: están *todos y solo los fieles de Baal* –ningún fiel de YHWH, única alternativa–, congregados en su templo repleto (cf. 1 Re 16,32) y revestidos para el sacrificio.

Mientras dentro Jehú y Jonadab ofrecen y sacrifican, fuera están apostados ochenta de sus hombres que responderán con sus vidas si alguien escapa. Y cuando acaba el *holocausto* para Baal, la orden de Jehú consume un holocausto humano para YHWH: *los pasaron al filo de la espada y los arrojaron fuera* (v. 25, texto corrompido). La destrucción avanza hasta ser completa; *los postes sagrados* quemados, (¿el altar?) derribado y *el templo* demolido, convertido en una *letrina*, reconocible hasta el hoy del autor (como irreconocible quedó Jezebel, la instigadora, *estiercol en el campo*).

Así Jehú erradicó a Baal de Israel, proclama el texto. En efecto, en los reyes siguientes el autor de esta historia no vuelve a mencionar este tema. Sin embargo, un siglo más tarde, el profeta Oseas (cf. Os 2,10) lo considera un pecado grave y muy difundido en el pueblo.

Reinado de Jehú en Israel (842-814) (10,29-35)

Después de tantas matanzas, llega la presentación del largo reinado de Jehú (*veintiocho años*). La valoración está cargada de ambigüedad, según algunos, reflejo de perspectivas diferentes entre la fuente y la redacción final. Negativa es la no retractación del culto de los becerros de oro, el pecado de Jeroboán (vv. 29,31), que enmarca la valoración positiva de YHWH que aprueba lo hecho a la casa de Ajab y prometiendo una dinastía hasta la cuarta generación (v. 30).

Aparte de los sangrientos episodios que marcaron el inicio del reinado de Jehú, el autor solo señala como obra (¿castigo?) de YHWH la *reducción del territorio de Israel*. Jazael, el usurpador rey de Aram por voluntad del mismo YHWH, los hostiga e Israel pierde todos sus territorios en Transjordania (vv. 32-33).

La conclusión esquemática reafirma que Jehú reinó, murió y fue sepultado como rey y su hijo lo sucedió en el trono. El jefe militar ha fundado una nueva dinastía.

A modo de colofón del relato de episodios tan sangrientos, incluso escandalosos, valgan dos breves observaciones. En primer lugar, la tradición bíblica no ha sido unánime en la valoración de la gesta de Jehú: el profeta Oseas, ferviente opositor del culto a Baal, años después, la condena (Os 1,4). En segundo lugar, la política de Jehú en la práctica ha debilitado internamente y aislado o enemistado a Israel en el con-

texto internacional; en 841 a.C. *el rey asirio Salmanasar III* avanza sobre Siria, y Galilea hasta el Mediterráneo y *somete a tributo* a varios reyes locales, incluyendo a *Jehú, hijo de Omrí* (relieve e inscripción en el famoso Obelisco Negro de Nimrud). Parece prudente, por tanto, *buscar una perspectiva más amplia* para intentar una interpretación alejada tanto del fanatismo fundamentalista como de la hipercrítica relativista.

Interregno de Atalía en Judá (842-836) (11,1-3)

Es tiempo de retomar el hilo de la historia del reino de Judá, dejada en el asesinato del rey Ocozías por Jehú. El personaje que domina la escena es *Atalía*, la hija de Ajab y Jezabel, esposa de Jorán de Judá y madre de Ocozías; confluyen en sus vínculos familiares el paganismo extranjero, la idolatría del Norte y la promesa a la dinastía del Sur.

Aunque es evidente que ejerció el poder real en Judá, su «tiempo» en este relato está fuera de la secuencia de los reyes; no hay para ella fórmula introductoria o conclusiva de reinado. Entre el final del reinado de Ocozías (9,28-29) y el inicio del de Joás (12,1-2), su gobierno se vive como una interrupción, un *interregno*. Muchos comentaristas ven el capítulo como fusión de dos relatos de los mismos sucesos, uno «secular» y otro «religioso»; sin embargo, la crítica literaria reciente se inclina por una composición y lectura unitarias.

La reacción inmediata de la reina madre al asesinato de su hijo es *eliminar toda la stirpe real* (ya diezmada por Jehú, cf. 10,12-14). Ni Atalía ni el narrador dan razones para tal masacre; todo el interés se centra en el pequeño *Joás*, rescatado de la furia asesina de su abuela por su tía *Josebá* y escondido junto a su nodriza (ecos lejanos de la infancia de Moisés en este breve relato despiertan recuerdos de dolor y de esperanza). Único sobreviviente, lo ocultan seis años en el templo de YHWH, *mientras Atalía reinaba en el país*. Temor de lo público, paciencia y esperanza en lo oculto; así es el tiempo de Atalía.

Joadá conjura y corona a Joás (11,4-12)

Llega el momento oportuno, *el séptimo año*. *Joadá* –sin presentación, luego se dirá que es sacerdote a cargo– ejecuta un plan cuidadosamente preparado. Convoca a los jefes de los guardias; los *carios* (etimología discutida; cf. 2 Sm 20,23) serían una guardia de mercenarios extranjeros, custodios de la familia real. En el marco sagrado del Templo, pacto y juramento (de lealtad) mediante, les presenta al *hijo del rey*. Sus órdenes directas y precisas revelan su autoridad y el riesgo de la empresa. La divi-

sión de la guardia en tercios, la sincronización de los turnos y relevos, cubriendo todos los espacios, arma en mano, tienen la única función de *proteger al rey* (¡el niño oculto!).

Todo se realiza según lo planeado. Con las *lanzas y escudos del rey David* se sentirán guardianes de la legítima tradición, aunque parezcan traidores. Con todo asegurado, Joadá hace salir al hijo del rey y le impone la *diadema* y las *joyas* (*edut* puede significar también *testimonio*), insignias reales. Unción y aclamación pública completan el ritual, todo como corresponde.

El final de Atalía (11,13-16)

Atalía, desde el interior del palacio, oye el griterío y corre hacia el Templo. En medio de la muchedumbre, *la que reinaba en el país, ve al rey* y en torno a él, el regocijo de jefes y pueblo, todos con trompetas. Entonces ella, rasgando sus vestidos, grita y repite su única palabra: *¡traición!* (como su asesinado marido Jorán, cf. 10,23).

El sacerdote cuida lo sagrado: el Templo no debe ser profanado con su sangre. Nadie sigue a Atalía; le abren paso y a la entrada del palacio, en la *Puerta de los Caballos* (recuerdo del final de Jezabel, cf. 9,33), la ejecutan.

Un nuevo comienzo en Judá (11,17-20)

Las palabras solemnes del v. 17, con toda su densidad, pueden apenas esbozar la significación del momento. La *alianza* que constituye la identidad del pueblo como *pueblo de YHWH* se remonta al acontecimiento fundante del éxodo; *el rey*, que se remonta a la promesa a David y a Sión, está subordinado y debe servir a esa misma alianza; por eso se celebra también la alianza entre *el rey y el pueblo* (cf. 2 Sm 5,3). La renovación de esta elección exclusiva y excluyente impone el rechazo de toda idolatría de corazón y también en sus signos exteriores. En este caso, *el templo de Baal* en Jerusalén (mencionado solo aquí), *sus altares e imágenes* y *Matán, su sacerdote*, son destruidos (cf. Introducción).

Después de este intermedio «teológico», la ceremonia de entronización puede culminar. El rey es escoltado *de la Casa de YHWH a la Casa del rey*, y el acto de *sentarse en el trono* simboliza el nuevo poder afirmado. Además del sacerdocio, en estos hechos es protagonista el *pueblo de la tierra* (*am ha'ares*, vv. 13.18.20), que en esta época designa una aristocracia rural tradicional, fiel a la dinastía davídica.

La última frase, *la ciudad quedó tranquila* (v. 20a), propone una comparación con la sangrienta convulsión provocada por Jehú en Israel; en Judá, la restauración de la legítima sucesión davídica, en perfecto orden y con jú-

bilo general, costó solo una muerte, la de Atalía. Más aún, recuerda la época anterior a la monarquía, cuando, después de la salvación que traía cada juez, *el país estaba tranquilo* (cf. Jue 3,11.30; 5,31; 8,28).

Reinado de Joás en Judá (836-798) (12,1-4)

Después del interludio de Atalía, con Joás se vuelve a la presentación regular de los reyes. Su largo reinado (*cuarenta años*) recibe una calificación ambigua. La valoración positiva *hizo lo recto a los ojos de YHWH* se atribuye sobre todo a la dirección de su mentor, *el sacerdote Joadá*. La censura sobre *la permanencia de los altozanos* deja aún pendiente una reforma más radical.

Restauración del Templo (12,5-17)

El único aspecto interno de este reinado que el autor destaca es el referente a la restauración del Templo. Su decisión resulta coherente con las circunstancias de la infancia del rey, criado en el Templo y bajo la tutela del sacerdote, incluso durante los primeros tiempos de su reinado. También refleja su interés teológico en la tensión entre fidelidad a YHWH y gloria de su Templo (cf. 1 Re 6-9). Todo esto bajo el influjo cultural de las potencias del entorno y su manipulación política de los aspectos religiosos (cf. Introducción).

El rey interviene directamente instruyendo a los sacerdotes para proveer a las necesarias reparaciones del Templo (vv. 5-7). El dinero que los fieles pagan, ya como aranceles personales establecidos (cf. Lv 27,1-8), ya voluntariamente para ese fin, debe ser entregado a los sacerdotes, y estos deben solventar los trabajos. Pero el tiempo pasa y no se hace nada.

El rey, ya en sus treinta años, actúa con autoridad e independencia. Su pregunta directa a los sacerdotes queda sin respuesta (¿negligencia o robo?). Joás entonces cambia las reglas: ya no serán ellos los encargados ni de la recolección del dinero ni de las obras. Se multiplican las instancias de manejo y control, pero así se asegura la eficiencia del proceso. Y esta vez, la obra se realiza.

Merecen destacarse la *honestidad* reconocida a los capataces y artesanos de la obra (v. 16) y los *utensilios* que no se hacen (v. 14; cf. 1 Re 7,50 y 2 Re 25,14-15: de Salomón a Nabucodonosor). Resulta curioso también el título de *sumo sacerdote* (*kohen gadol* v. 11), que reaparecerá en 22,4 y 23,4 para Jilquías. Según la opinión común, el título es postexílico (y estas instancias serían anacronismos del redactor); pero no puede excluirse un uso anterior, paralelo a *sacerdote principal* (*kohen haro'sh*; Sera-

yas en 25,18). La precisión y el detalle de la exposición muestran que el autor utiliza fuentes provenientes del mismo templo de Jerusalén, quizá conservadas en los archivos reales.

Invasión aramea (12,18-19)

El hecho externo destacado del reinado de Joás es la campaña de Jazael, rey de Aram, que ya asediaba al reino de Israel (cf. 10,32). La captura de *Gat* (cerca de la actual *Ramleh* al norte de la Sefelá) ya implica una amenaza directa a Jerusalén. El rey Joás debe pagar para salvar la ciudad, y entrega *todos los objetos sagrados y todo el oro del templo y del palacio real*.

Después del ingente esfuerzo de restauración apenas narrado, resulta irónico que, de pronto, todo lo valioso consagrado a YHWH deba ser entregado al enemigo, un enemigo que *hace el mal* bajo la predicción del mismo YHWH (cf. 8,12).

El final de Joás (12,20-22)

Las frases de rigor para cerrar el reinado se expanden para una fría descripción de las circunstancias de la muerte. Según algunos, el episodio precedente sugiere ver en este un castigo divino. Los cortesanos se rebelan y conspiran contra Joás, y dos de ellos, de los cuales se dan los nombres, lo asesinan en la construcción llamada *Bet Miló* (*la Casa del Miló*, cf. 1 Re 9,15). No se indican motivos de la conjura ni consecuencias políticas del asesinato del rey. Casi como si fuera natural, *murió y lo enterraron con sus antepasados en la ciudad de David*.

Un final muy poco glorioso para quien fuera en sus comienzos motivo de tanto júbilo y esperanza.

Reinado de Joacaz en Israel (817-800) (13,1-9)

En el paso a Israel, corresponde presentar dos reinados sucesivos, que el autor resuelve en pocos trazos. El primero es el de Joacaz, hijo del revolucionario Jehú. La cronología del texto falla: según v. 1, reinó *diecisiete años*, pero el v. 10 implica *atorce años* de reinado; las propuestas concordistas van desde una corrección con su padre hasta un cambio en el sistema de cronología; a nivel narrativo proponen un efecto sugestivo a la frase repetida *en el año veintitrés de Joás* (cf. 12,7).

La condena total es la común de todos los reyes del Norte, desde el origen con *el pecado de Jeroboán*, aunque su padre haya fundado una nueva dinastía (v. 2).

En estos años la política de Israel está dominada por la lucha contra Aram, hostigador permanente. Pero llama la atención que, en este caso, el autor haya utilizado –o conservado de su fuente– el vocabulario de las tradiciones del período de los jueces, con su peculiar lectura teológica de la historia en ciclos de pecado y salvación. YHWH, airado, entrega a los israelitas en manos de sus enemigos, la opresión los lleva a clamar a YHWH y este, compadecido, les suscita un salvador que los libera, aunque luego vuelven a pecar, provocando la ira de YHWH (cf. Jue 2,11-19). Aquí los enemigos son los reyes arameos, *Jazael* y *Ben Hadad, su hijo* (que sería Ben Hadad III, como en 6,24) y *Joacaz* el que clama, pero la identidad del *salvador* (*moshi'a* v. 5) no se devela. Los pecados no extirpados se concretan en los de Jeroboán y la estela (*aserá*) erigida por Ajab (cf. 1 Re 16,33) y no destruida por Jehú (cf. 10,26-28).

De todos modos, la situación final es la de un ejército diezmado y aplastado (v. 7). La imagen del *polvo pisado* es común para la humillación (como *tamo trillado*, cf. Am 1,3; Is 41,15).

La fórmula conclusiva del reinado es la fija; solo se agregan –no sin sorpresa en este contexto– *sus éxitos militares*.

Reinado de Joás en Israel (800-784) (13,10-13)

En este caso el esquematismo llega al extremo de reducir un reinado (*dieciseis años*) a dos fórmulas fijas, la introductoria (vv. 10-11) y la conclusiva (vv. 12-13).

Es verdad que, por una parte, algunos episodios de la acción de Joás están reseñados en otros contextos: la guerra contra Amasías de Judá en 14,8-14, la guerra contra Ben Hadad de Aram en 13,25 y la visita a Eliseo en los vv. 14-19. Por otra parte, la fórmula conclusiva se repite casi idéntica en 14,15-16, un contexto mejor. Pero su inserción en este lugar también tiene sentido, como se verá enseguida.

Último anuncio y muerte de Eliseo (13,14-21)

Eliseo había desaparecido de la escena pública desde el envío de un discípulo para la unción de Jehú, el acontecimiento desencadenante de cambios radicales tanto en Israel como en Judá (cf. 9,1). Ahora vuelve para su último servicio profético, y algo más.

La escena cuenta la visita del rey Joás al profeta, enfermo ya para morir. Al haber antepuesto la muerte del rey, el autor busca un efecto narrativo preciso: este importante suceso está *fuera del tiempo* de la historia de los reyes, tal como la sucesión profética de Elías a

Eliseo (cf. 2,1-25). La superioridad de los profetas sobre los reyes, no solo en su ámbito propio (político y social), sino sobre todo en el nivel de la relación con YHWH, Dios de Israel y Señor de las naciones, es una clave de la historia, tal como la entiende y profesa el autor (cf. Introducción).

El rey Joás llora por el profeta enfermo, y en su lamento expresa su respeto personal y su preocupación por el pueblo: *¡Padre mío, padre mío, carros y caballería de Israel!*, las palabras con las que Eliseo se despediera de su señor Elías cuando era llevado al cielo (cf. 2,12). Ahora, sin teofanía extraordinaria, el vínculo entre ambos se destaca hasta el final.

Pero Eliseo no se cuida de sentimientos; aún tiene trabajo, y parece urgido. Más que otras veces –pues parece estar en cama, impedido–, solicita colaboración para su intervención profética. Acciones y palabras conformarán su último oráculo, que se ocupará, a través del *rey de Israel*, del pueblo de YHWH, oprimido por *Aram*. La obediencia del rey es perfecta, como lo nota la repetición verbal. El primer acto tiene un simbolismo más claro: después del contacto físico que comunica vida (*manos sobre manos*), disparo hacia Oriente. *¡Flecha de victoria de YHWH!* *¡Flecha de victoria contra Aram!* Anuncia una *victoria completa* en *Afec*, un nombre de triunfo en este largo conflicto (cf. 1 Re 20,26-30).

El segundo acto es más enigmático, y cualifica al anterior. Los *golpes en la tierra* se tornan símbolo de batallas ganadas, en igual número. El rey inocente y el profeta airado –ambos bajo un designio superior inescrutable– deberán contentarse con una *victoria parcial*.

Eliseo no tiene solemnes «palabras de despedida» a modo de testamento. Como Elías, será recordado más por sus *hechos* a favor de su pueblo, en nombre de YHWH, el *Dios que salva* (= *Eliseo*).

Sin datos de lugar y tiempo de la historia humana, su muerte se consigna en tres palabras: *Eliseo murió y lo enterraron* (v. 20a).

El curioso milagro del muerto que revive al contacto de los huesos del profeta (vv. 20b-21), en toda su ingenuidad mágica y con cariño popular; transmite un profundo mensaje de fe: el poder del profeta muerto continúa en la historia de su pueblo, obrando, como en su vida, lo que es más propio de Dios, *dar vida y poner de pie*.

Victorias sobre los arameos (13,22-25)

En el estilo del autor, el lector espera la realización de la poderosa palabra del profeta. Esta sección, pues, enmarca en la fe y en la historia dicho cumplimiento, desde la perspectiva aramea.

A pesar de pequeñas discrepancias sobre las cronologías respectivas de los reyes de Is-

rael y de Aram (v. 22 no concuerda con v. 3), la «simplificación» se comprende: en la generación de los hijos (*Joás* y *Ben Hadad*) se recupera lo que en la generación de los padres (*Joacaz* y *Jazael*) se había perdido: *las ciudades de Israel* (v. 25).

El motivo de esta inversión de la situación se encuentra en YHWH, quien es presentado aquí –v. 23, totalmente extraordinario en los libros de los Re– en sus atributos tradicionales de *gracia*, *piedad* (raíz *jnn*) y *ternura entrañable*, *compasión* (raíz *rjm*; cf. Éx 34,6-7). Invoca su *alianza con Abraham, Isaac y Jacob* (los tres Patriarcas solo fueron recordados otra vez por Elías en 1 Re 18,36) como última razón de su decisión de no destruir a Israel *hasta el día de hoy*.

Parece entonces que la petición de Joacaz (v. 4) y el oráculo de Eliseo (v. 19), por gracia de YHWH, confluyen en el *salvador* Joás (v. 25), abriendo la posibilidad de una victoria completa con Jeroboán II, su hijo (cf. 14,27).

7. REYES DE ISRAEL Y DE JUDÁ HASTA LA CAÍDA DE SAMARÍA (2 RE 14-17)

La última etapa de la existencia de Israel se revela aún más caótica y triste si se la compara con la vida contemporánea en Judá, según la perspectiva sincrónica que ha adoptado el autor de este relato unificado. En el aspecto literario, desaparecen las escenas desarrolladas y las personalidades ricas y profundas, y se suceden con vértigo cada vez mayor los informes escuetos de los reyes de Israel. Mientras que en Judá los reinados alargados y relativamente tranquilos dan sensación de seguridad y paz a la dinastía de David, en el reino del Norte, a la prosperidad material siguen la violencia y la muerte en las luchas por el poder y la creciente amenaza asiria que finalmente arrasará todo. Será entonces necesario detenerse y reflexionar.

Reinado de Amasías en Judá (798-769) (14,1-22)

La introducción sigue la fórmula fija para los reyes del Sur, pero presenta nuevamente problemas de cronología: las concordancias a partir del reinado de Jeroboán II en 14,23; 15,1.8 hacen imposible *veintinueve años* de reinado de Amasías (quince es una cifra verosímil). También es común la valoración teológica, positiva pero con reservas; *David* es siempre el modelo, *los altozanos* el escollo. Como ejemplo para Amasías, pudo más *su padre Joás* que *su padre David*.

El primer acto de su poder real (vv. 5-6) es el castigo de los asesinos de su padre Joás (cf. 12,21-22): *mata a los que mataron*, según la

Ley. Pero, contra la costumbre que extiende este castigo a los hijos, potenciales adversarios deseosos de venganza (como varias veces esta historia ha mostrado), Amasías se detiene. El narrador lo explica en conformidad con la *responsabilidad individual* enseñada en el *Libro de la Torá de Moisés* (¿forma antigua del Deuteronomio? Cf. Dt 24,16, citado literalmente). La afirmación doctrinal es muy importante; más allá del caso concreto, el autor parece sentar un criterio de juicio que deberá extenderse a Israel, también en su relación con YHWH (cf. Introducción).

El segundo aspecto es un rápido reporte de la victoriosa campaña contra Edom (v. 7): *diez mil hombres*, número simbólico de un gran ejército, conquista de *Sela* (ubicación discutida, algunos la identifican con *Petra*, la capital del reino nabateo) y cambio de nombre a *Yoc-teel*, acto simbólico de dominio.

El último y trágico acontecimiento es la guerra contra Israel. Sin motivo aparente, Amasías desafía a su par Joás. Este le responde con un precioso ejemplo de sabiduría bíblica: *una fábula*, relato simbólico en miniatura (*de plantas y reyes*, como la de Jotán, cf. Jue 9,8-15) que es a la vez un reconocimiento, una acusación y una advertencia llena de sensatez política (vv. 8-10).

Pero Amasías *no escuchó*. Confiado en su reciente victoria y quizá especulando sobre el enemigo debilitado por Aram (cf. 13,7), combate y es vencido en *Bet Semes* (30 km al oeste de Jerusalén). Las consecuencias de la derrota son tremendas. Nunca se había dado que *un rey de Israel hiciera prisionero a un rey de Judá*, junto con otros rehenes; la muralla norte de la capital es derribada en la mitad de su extensión, desde la *Puerta de Efraín* (la principal, en el centro, cf. Neh 8,16) hasta la *Puerta del Ángulo* (extremo Noroeste; cf. Jr 31,38); los tesoros del Templo y del palacio son vaciados nuevamente (cf. 12,19).

El marcado protagonismo de Joás se subraya repitiendo aquí la fórmula fija de conclusión de su reinado (vv. 15-16 = 13,12-13).

El v. 17 parece indicar la supervivencia de Amasías como prisionero, manteniendo el título de rey pero sin gobierno; su hijo ocuparía ya el trono. La fórmula conclusiva añade las circunstancias de su muerte (también en esto recuerda a su padre, cf. 12,21): una conjura en la capital lo hace huir a Laquis (45 km al sudeste), donde los asesinos lo alcanzan y acaban. Al fin, es sepultado con los reyes.

La sucesión esta vez escapa a la regla: hay una aclamación popular (que probablemente decida entre facciones en disputa, sobre todo si el rey ha sido hecho prisionero) que consagra a *Ozías* –también llamado *Azarías*–. Como anticipo entusiasta de su reinado, el autor informa de la reconstrucción de *Elat*, puerto dual con Esión Guéber (cf. 1 Re 9,26-28).

Reinado de Jeroboán II en Israel (788-747) (14,23-29)

Este largo reinado (*cuarenta y un años*, el más extenso de Israel), cuya prosperidad y corrupción es blanco de las críticas de los profetas Amós y Oseas, ocupa muy poco espacio en el libro de los Reyes. La introducción y condena es la común para los reyes de Israel (vv. 23-24).

La continua amenaza aramea llega con Jeroboán a su fin. Él recupera el territorio de Israel desde *la Entrada de Jamat* en el norte hasta *el mar de la Arabá* (mar Muerto), que son los límites del gran Israel de Salomón (cf. 1 Re 5,1; 8,65). ¿Vuelve la gloria de Israel...?

Para explicar estos éxitos de un rey idólatra, el autor cita a un profeta desconocido, *Jonás, hijo de Amitay*, en el momento en que su profecía se cumple, y pasa inmediatamente a YHWH como único agente. Con un lenguaje cercano a 13,23, ante la desgracia y soledad absoluta del pueblo (*no quedaba ya esclavo ni libre ni quien auxiliara*), YHWH, *Dios de Israel*, no ha decidido borrar *el nombre de Israel*, y lo salvó por medio de Jeroboán: es lo que su abuelo Joacaz había suplicado (cf. 13,5).

Lo que mueve a YHWH a salvar no es el compromiso con el rey, sino *el amor a su pueblo* que sufre la amargura y el abandono.

El final de Jeroboán solo añade a los datos formales la recuperación de Damasco y Jamat *para Israel* (corrigiendo un texto incoherente).

Reinado de Ozías (Azarías) en Judá (785-733) (15,1-7)

Este rey de Judá es conocido con dos nombres: *Azarías* (15,1.6.7.8.17.23.27 y anales asirios) y *Ozías* (15,13.30.32.34 y 2 Cr 26-27; Is 1,1; 6,1; Os 1,1). Las hipótesis comunes proponen que Azarías tomó el nombre de Ozías al asumir el trono o que se le asoció este nombre durante su enfermedad (etimológicamente, ambos connotan *victoria, valor, fuerza*). El reinado extraordinariamente largo que el deuteronomista le atribuye (*cincuenta y dos años*) incluye la coregencia con su padre Amasías (cf. 14,17), todo el reinado de su hijo Jotán (cf. 15,33) y parte del de su nieto Ajaz (cf. 16,2).

La introducción es la habitual para muchos reyes de Judá, con calificación positiva pero crítica (nuevamente, el ejemplo es su padre).

Lo único que el autor ha destacado de este rey es su enfermedad, *lepra*, presentada como castigo de YHWH, sin indicar ninguna causa. Es el único caso testimoniado de un rey leproso en todo el mundo antiguo. Las severas leyes de segregación (cf. Lv 13) lo obligan a vivir en *bet hahopshit*, expresión difícil (¿*casa de libertad*?) que por el contexto debe designar un lugar aparte.

La consecuencia política es que su hijo *Jotán* estaba *al frente del palacio* (cf. Sebná, Is 22,15-23) y de modo especial con funciones judiciales *para el pueblo de la tierra* (cf. 11,14.20).

Con la fórmula de rigor se concluye rápidamente este reinado. La comparación con el relato del mismo reinado por el Cronista es en este caso muy ilustrativa de la diversidad de intereses y perspectivas en la selección y presentación del material de sus fuentes (cf. 2 Cr 26).

Reinado de Zacarías en Israel (747) (15,8-12)

El deterioro del reino de Israel se refleja en la inestabilidad del gobierno: sus reyes pasan casi sin dejar rastro, ni en la historia ni en la narración. Zacarías reinó *seis meses*; aun así, recibe la condena de todos los reyes del Norte.

La crudeza de la realidad se vuelve ironía: lo único de su reinado que se reporta es la conspiración que lo mató. La mención del lugar (*Yibleán*, texto restaurado) refuerza el sustrato histórico, aspecto importante en textos tan esquemáticos (cf. vv. 14.25).

La frase final (v. 12) reafirma el esquema *anuncio-cumplimiento* que atraviesa toda la obra (cf. Introducción). La dinastía de Jehú ha llegado felizmente a la cuarta generación, según fuera prometido por YHWH a su violento fundador (cf. 10,30). Habiendo gozado de una peculiar protección divina –teniendo en cuenta que se trata del Israel idólatra–, la catástrofe parece ya inevitable.

Reinado de Salún en Israel (747) (15,13-16)

El conspirador y regicida *Salún* reina apenas *un mes*. A pesar de que figura en los *Anales de los reyes de Israel*, el narrador ni siquiera se digna darle calificación, pasando de inmediato a la conspiración que, a su vez, lo eliminó.

En cambio, de *Menajén*, hijo de *Gadí*, trae un violento episodio anterior a su toma del poder. Proviene de *Tirsá*, la antigua capital (cf. 1 Re 14,17), y ataca *Tapúaj* (texto corregido); la resistencia inicial culmina en una masacre de todos, con una crueldad idéntica a la de los arameos (cf. 8,12).

Reinado de Menajén en Israel (747-737) (15,17-22)

Con los antecedentes expuestos, la atmósfera del inicio del reinado de Menajén es ominosa. La introducción y valoración son comu-

nes, aunque *todos sus días* (v. 18) intensifica la maldad del rey.

De los *diez años* de reinado, el autor se detiene en un acontecimiento fundamental: *Pul* (nombre de coronación de *Teglatfalasar* [o *Tiglat-Piléser*] III, rey de Asiria) avanza sobre Israel. Para salvar el reino de la destrucción segura, Menajén entrega la enorme suma de *mil talentos de plata* –cifras de este tenor exorbitante están atestiguadas en las fuentes históricas– y, en la práctica, se convierte en vasallo del rey asirio (*consolidar el reino bajo su mano*). El dinero proviene de impuestos compulsivos a *todos los ricos de Israel*.

La fórmula conclusiva del reinado supone una muerte no violenta y el pasaje ordenado de la realeza al hijo, Pecajías.

Reinado de Pecajías en Israel (737-735) (15,23-26)

Pero el orden y la tranquilidad duran poco, *dos años*. Una vez más, la conspiración (aquí de un *ayudante*; cf. 7,2) acaba con el rey en su propio palacio de Samaría. Los *cincuenta galaaditas* (cf. 1,9) que acompañan al conspirador *Pecaj*, hijo de *Romelías*, sugieren que él, como los conspiradores anteriores (cf. vv. 10.14), también es de Galaad. El texto hebreo añade aquí «y *Argob* y *Aryeh* (= *el león*)», que algunos entienden como topónimos (correspondientes al v. 29), otros como «*junto al águila y al león*» (esculturas en las puertas del palacio), y otros eliminan sin más.

Otra muerte violenta, pues, en los Anales, da paso a un nuevo rey.

Reinado de Pecaj en Israel (735-732) (15,27-31)

Es *el quinto rey de Israel* que se introduce con las palabras en *el año... de Ozías, rey de Judá*. El autor atribuye a *Pecaj* un reinado de *veinte años*, pero la cronología comprobable por datos externos no permite más de cinco años (algunos explican esto con una «monarquía paralela» en Galaad, anterior a la toma del poder en Samaría).

El poder asirio avanza, transformando el mundo conocido. *Teglatfalasar* (esta vez con su nombre oficial completo), expandiendo continuamente su imperio, se dirige contra Filisteas, por la costa del Mediterráneo en 734 a.C.; en 733-732 ataca y somete a Damasco y de paso arrasa Galilea y Galaad. Las ciudades nombradas en v. 29: *Iyón*, *Abel Met Maacá*, *Yanóaj*, *Cades* y *Jasor* están en la línea de norte a sur bajando el curso del Jordán antes del mar de Galilea.

El método de la *deportación* no era novedoso en sí mismo (lo atestiguan documentos asi-

rios del s. IX), pero Teglafalasar lo transforma: aumenta los números de los deportados y ordena el *intercambio* de poblaciones enteras entre regiones extremas del territorio; de este modo, el desarraigo obliga a todos a mezclarse «para convertirse en asirios». Así fue creado el nuevo imperio asirio.

En tanto, la convulsión en Israel no cesa. Una nueva conspiración acaba con Pécaj.

Reinado de Jotán en Judá (759-743) (15,32-38)

Después de tanta inestabilidad política en el reino de Israel (durante la cual, además, no se constata intervención alguna de YHWH), corresponde volver a Judá, cuya estabilidad contrasta más aún por las cifras de reinado en la cronología del deuteronomista. Así, *Jotán*, que es presentado y valorado según la fórmula común para los reyes del Sur, reinó *dieciséis años* (v. 33), todos en vida de su padre Ozías (cf. v. 5).

El interés del autor por el templo de Jerusalén lo ha movido a señalar, como único hecho digno de mención de este rey, la construcción de la Puerta Superior (quizá la mencionada en Jr 20,2).

La conclusión del reinado añade una amenaza seria para Judá. *YHWH* comienza a enviar a *Rasón*, rey de *Aram* y a *Pécaj*, hijo de *Romelías*. La afirmación, por un lado, retrotrae en el tiempo la historia real, dado que ambos ya han muerto. Por otro lado, anticipa la narración de los hechos, que se proporcionará en el capítulo siguiente. Jotán muere en paz, pero el relato queda en suspenso.

Reinado de Ajaz en Judá (743-727) (16,1-20)

La sucesión rápida de reyes, reducida casi a la repetición de las fórmulas estereotipadas, se detiene para conceder un mayor espacio a un rey muy particular, *Ajaz*, hijo de *Jotán*. Debía tener algo más de *veinte años* al asumir el poder (ya que, según 17,1 y 18,3, habría tenido a su hijo *Ezequías* a los *once años*!).

Ya desde la introducción se nota la novedad, pues la valoración es la antítesis de la esperada para un rey de Judá: *no hizo lo recto a los ojos de YHWH, su Dios, como David, su padre*. De ningún ancestro suyo se había dicho algo semejante. *Siguió el camino de los reyes de Israel* solo lo comparte con Jorán (cf. 8,18), pero Ajaz supera toda abominación imaginable: *arrojó a su hijo a la pira de fuego*, rito cananeo condenado por la ley (cf. Lv 18,21; 20,1-5; Dt 12,31; 18,10). En cuanto a los *altozanos*, donde el pueblo sacrificaba y que los otros reyes toleraban, Ajaz participa activamente; el autor enfatiza en *las colinas y bajo todo árbol frondo-*

so (cf. Dt 12,2). Esta condena inicial (vv. 2-4) es clave de interpretación de todo lo que sigue.

Sigue la coalición de *Rasón*, rey de *Aram* y *Pécaj*, rey de *Israel* (latente desde 15,37 por YHWH) contra Ajaz. La situación, que se presenta en Is 7-8 con una participación importante del profeta Isaías, se conoce como *guerra siro-efraimita*: *Aram* (Siria) e *Israel* (Efraín) quieren forzar a Judá a ingresar en una alianza militar para oponerse al incontenible avance de Asiria. Aunque los relatos bíblicos son muy escuetos y los anales asirios de esta época están muy deteriorados, el cuadro general de coaliciones (estériles) contra los asirios puede probarse.

El v. 6 –quizá añadido más tarde– muestra a *Edom* (no *Aram* como el texto hebreo; la confusión entre *r* y *d* es muy común) aprovechando el conflicto para recuperar el control de *Elat* (cf. 14,22), expulsando a los *yehudim* (*judíos*). [Este nombre no se aplica a los habitantes de Judá hasta la época de Jeremías: cf. Jr 32,12; 38,19; etc.]

La respuesta de Ajaz es una embajada formal a Teglafalasar para ser su vasallo. Los títulos *siervo tuyo* e *hijo tuyo* no aparecen nunca juntos en la Biblia, ofrecen sumisión filial y esperan a cambio *liberación*. No puede dejar de notarse la carga teológica que estos títulos y expectativas tienen: en su fe, *Israel* (y su rey) los deben a YHWH. Ahora, ¡un descendiente de David los profesa y espera del rey de Asiria! Más aún, *la plata y el oro del templo de YHWH* y del palacio son enviados como *soborno* (*sojad*), algo prohibido por la Ley (cf. Éx 23,8; Dt 16,19) y criticado por los profetas (cf. Is 5,23; Ez 22,12), los sabios (cf. Prov 17,23) y los orantes en *Israel* (cf. Sal 15,5). Sin una palabra, el rey de Asiria *marcha, conquista, deporta, mata*: Damasco ya no existe (vv. 7-9).

Acabado el peligro, el vasallo va a saludar a su nuevo señor. Pero la visita del rey de Judá a Damasco es ocasión para una reforma cultural fundamental en Jerusalén. Ajaz *ve el altar*, que sería el principal, dedicado a Hadad Rimón (cf. 5,18), y manda hacer uno igual en Jerusalén, quizá cediendo a una moda aramaizante que se iba imponiendo. El sacerdote *Urfas* obedece sin una palabra y ejecuta exactamente y con prontitud lo mandado por su rey: está todo listo para cuando llegue. Y cuando llega, el rey oficia como sacerdote en la inauguración de un culto nuevo (como ya se ha visto con Salomón, cf. 1 Re 8 y Jeroboán, cf. 1 Re 12). La precisión del lenguaje sacrificial (vv. 13.15) revela una fuente sacerdotal. El viejo *altar de bronce que estaba ante YHWH* (cf. 1 Re 8,64; 9,25) es desplazado y reservado para uso privado del rey (¿adivinación?). Lo que el rey ha inaugurado, el sacerdote lo debe ir repitiendo. Y así se hace (vv. 10-16). El prolijo detallismo ritual no contesta lo más importante: ¿a quién se ofrece todo esto? Se ha cambiado el

orden del culto que, aprobado por YHWH, venía desde Salomón.

Los asirios no exigían prácticas culturales determinadas; pero el desmantelamiento de objetos de bronce del Templo contribuye al soborno pagado. Quizá el *estrado del trono* y la *entrada exterior del rey* eran signos de poder –político más que religioso– que no se podían tolerar en un vasallo del rey de Asiria. *En atención a él*, Ajaz lo reforma todo (vv. 17-18).

Así culmina este reinado vergonzoso. No es necesario para el autor añadir más condena después de la inicial: los hechos hablan por sí mismos. La fórmula final es de forma.

Reinado de Oseas en Israel (732-724) (17,1-5)

Se retoma la historia de Israel, dejada en 15,32, para presentar brevemente a su último rey, *Oseas, hijo de Elá* quien, a pesar de ser conspirador y regicida, *hizo el mal a los ojos de YHWH, aunque no tanto como sus predecesores*. Es notable en esta valoración del último de los reyes de Israel la ausencia del pecado de Jeroboán, el primero, que «contaminó» a todos los que se sentaron luego sobre su trono.

En Asiria cambia el rey, pero no la política. *Salmanasar* (Salmanasar V, sucesor de Teglafalasar III) somete a tributo al rey Ozías. Pero este vasallo resulta traidor: deja de pagar y envía mensajeros a *So*. Ningún *rey de Egipto* conocido lleva ese nombre; es mejor leer *Sais*, nombre de una ciudad, residencia del faraón Tefnakht. De todos modos, el *rey de Egipto* es para Israel, a esta altura de la historia y del relato, un símbolo inequívoco del poder ilusorio (cf. Is 31,1-3).

Ozías comete un error político grave, creyendo que Egipto es más fuerte que Asiria, y un error teológico más grave aún, creyendo que el poder de los poderosos del mundo es lo que lo salvará. Él lo pagará con arresto y cadenas.

Aquí desaparece la monarquía del Norte. No hay fórmula conclusiva ni noticias posteriores sobre el final de Oseas. No hay promesa ni esperanza que justifiquen mayor interés en su persona.

Caída de Samaría (722) (17,5-6)

El escueto y descarnado relato de los hechos del final está presentado desde la perspectiva asiria, como si, eliminada la «traición» de Oseas, no quedara oposición al conquistador de turno, *el rey de Asiria* (sin nombre, solo y todo un símbolo).

Las noticias fragmentarias de las fuentes asirias permiten reconstruir las dos etapas de esta tragedia. *Salmanasar V* asedia Samaría

–que resiste sin su rey– durante al menos dos años calendario (*tres años*, v. 5) y la conquista antes de morir, el invierno de 722/721 a.C. Cuando *Sargón II* –príncipe, pero no el hereadero– toma el poder, el ejército se retira y Samaría apoya una nueva coalición antiasiria, pronto aplastada por el nuevo monarca. En 720 Sargón toma la ciudad y deporta 27.900 habitantes.

El relato bíblico unifica los acontecimientos y da los nombres de los lugares del destierro: *Jalaj* (al noreste de Nínive), *el Jabor, río de Gozán* (afluente del Éufrates en el noroeste de Asiria) y *las ciudades de Media* (incluso en el ejército, para custodiar esta región fronteriza).

Interpretación teológica de la catástrofe (17,7-23)

Se ha asistido a un momento culminante de la historia del pueblo de Dios. El reporte de los hechos, vertiginosos hacia el final, impone la lacerante pregunta. A pesar de los indicios dispersos en el relato, la mirada triste en los desterrados no puede ahogar el asombro y la queja: ¿Cómo es posible esto? ¿Quién tiene la culpa?

La mentalidad de la época no concibe la mera *casualidad* histórica ni la *causalidad inmanente*, como si los acontecimientos pudieran explicarse solo en términos políticos, sociales o económicos. Todo ha de ser referido de modo inmediato al agente divino, como repetidamente el relato ha manifestado. El desastre, pues, cuestiona la fe: ¿es esto un castigo de YHWH?

En una suerte de pausa de la historia, el autor deja de narrar y reflexiona. El discurso, largo y trabajado, es un magnífico ejemplo del vocabulario y las ideas deuteronomistas. El análisis crítico propone al menos tres etapas de redacción, que se irán señalando: vv. 21-23; vv. 7-18; vv. 19-20.

La estructura básica no resulta evidente: el v. 7 inicia una *condición (prótasis)* que se extiende hasta el v. 17; el v. 18 expresa la *consecuencia (apódosis)*. Es decir: *porque los israelitas habían pecado...* [larga lista], *YHWH... los apartó de su presencia*. Esta es la primera y fundamental afirmación del autor: el culpable no es YHWH, sino los israelitas, por su pecado. ¿Qué pecado? El primero y más grave según el autor: la *idolatría* (v. 7, cf. Éx 20,1-6; Dt 6,14-15). Todo lo demás es desarrollo de esta certeza (cf. Introducción). Remitiéndose a la tradición del éxodo, el recuerdo abunda sobre la entrada, conquista y asentamiento en la Tierra prometida. Los israelitas se contaminaron con las prácticas de las naciones que YHWH había expulsado ante ellos, imitaron sus lugares de culto y sus ritos, irritando a YHWH con el culto a los ídolos (vv. 8-12; cf. Dt 12). Es la idolatría del pasado.

El v. 13 introduce una palabra directa de YHWH que llamaba a la conversión a las generaciones posteriores (referencia a *sus padres*) de Israel (y *Judá* parece añadido cuando el desastre ya había eliminado el reino del Sur) por *profetas y videntes*. La nueva lista (vv. 14-15) subraya la falta de confianza en YHWH y el desprecio de su alianza en las nuevas generaciones. Una imagen recoge una profunda intuición: *caminaron tras dioses que eran nada* (*hebel*, vapor; aliento, vanitas) y *se volvieron nada* (cf. Jr 2,5; Os 9,10). En el camino de la fe, el *seguimiento* lleva a la *imitación* y culmina en la *identificación*. El destino del ser humano depende de a quién está siguiendo, pues siempre está siguiendo a alguien.

El v. 16 conoce pecados de la historia del Norte, pero que en la narración habían sido siempre atribuidos a los reyes (*los dos becerros, la estela-Aserá, el culto a Baal*); y el v. 17 acumula abominaciones nunca antes dichas de Israel (cf. Dt 18,9-11). La ira de YHWH llega al colmo, y el v. 18 pronuncia la sentencia inexorable, como la muerte: *apartados del rostro de YHWH* (cf. Sal 42; 80). Toda esta sección, pues, atribuye la catástrofe nacional israelita al pueblo en su conjunto, infiel a la alianza que lo constituyó.

La mención de *la tribu de Judá* en el v. 18 inspira al redactor final los vv. 19-20, ominosa anticipación de la suerte del reino del Sur, asociado al del Norte (*toda la descendencia de Israel*).

Pero los vv. 21-23 ofrecen otra perspectiva, centrada en *el gran pecado de Jeroboán*. Aquí la culpa es recíproca: los israelitas hicieron rey a Jeroboán, y este hizo pecar a Israel. Él los apartó de seguir a YHWH, y ellos no se apartaron de sus pecados, a pesar de todos los profetas. La conclusión es la misma, ahora más concreta: *YHWH los deportó a Asiria* (cf. v. 6).

La sucesiva reflexión sobre los acontecimientos a la luz de otros nuevos ha ido enriqueciendo la mirada. El texto final «abre» el curso de la narración hacia el inicio y sugiere el final. Exculpando a YHWH, culpando a los reyes, extendiendo la culpa al pueblo, ¿queda esperanza para seguir leyendo, o mera curiosidad sobre un final anunciado?

Origen de los samaritanos (17,24-41)

Los israelitas deportados desaparecen de su tierra y de esta historia. [Merece señalarse aquí el importante lugar que la tradición judía concede a las Diez Tribus perdidas en la dispersión; diversos movimientos mesiánicos muy posteriores esperaron la reunificación del gran Israel, según el designio de YHWH en la palabra de los profetas.]

El autor deuteronomista se ocupa de los extranjeros que vienen deportados para estable-

cerse en Samaría –que, a los efectos del texto, había quedado totalmente despoblada–. El proceso puede haber tomado décadas. Los nombres de los lugares de proveniencia de estos diversos grupos (v. 24), así como los de sus dioses (vv. 30-31), incluyen muchos desconocidos, quizá debido a la corrupción de una tradición oral en medios heterogéneos. Pero, más allá de la precisión que busca la crítica, la idea general es muy clara: se traen gentes de sitios muy diversos, que se establecen en *las poblaciones de Samaría* (nombre de la nueva provincia asiria, pero ya antes extendido al reino de Israel en documentos asirios; cf. 1 Re 21,1; 2 Re 1,3).

El episodio inicial (vv. 25-28), de sabor popular, asocia fuertemente a *YHWH y su tierra*: allí se le debe dar culto. Los *leones*, agentes de su presencia, así lo imponen (cf. 1 Re 13,24; 20,36). El informe al rey asirio pide sean conocidas *las reglas (mishpat) del dios de la tierra*. La solución está llena de ironía: por orden del rey de Asiria, un sacerdote se establece en *Betel* y les enseña a *dar culto a YHWH*; el mismo lugar donde Jeroboán había comenzado el culto idolátrico que llevó al exilio a Israel (cf. 1 Re 12-13).

Pero el sincretismo es mucho más difícil de erradicar que los leones (vv. 29-34a). La total insignificancia con que el deuteronomista trata su culto se revela en el verbo *hacer*: cada pueblo *hacía* sus dioses y los colocaba en los altozanos que *habían hecho* los samaritanos (solo aquí en la Biblia hebrea) y *se hacían* sacerdotes. El v. 33 condensa el sincretismo: daban culto a *YHWH* y servían a *sus dioses* según las costumbres (*mishpat*) de las naciones, pero *dar culto y servir* van unidos (cf. Dt 6,13; 10,12.20).

La sección vv. 34b-40 parece más bien una continuación del v. 23 (la repetición de la frase *hasta el día de hoy* indica que lo que se halla entre ambas es un añadido), insistiendo en el cumplimiento de *los preceptos, los ritos, la Doctrina y la Instrucción* de YHWH, y en el culto único: *no darán culto a otros dioses* (3 veces). Los sujetos inmediatos a quienes se refiere son, entonces, los israelitas infieles. En cambio, si se considera el texto solo en su forma final, son los extranjeros quienes, por habitar en ese suelo, deben ser responsables ante YHWH en los términos de la alianza con Jacob-Israel, según el redactor.

La frase final confirma el sincretismo y su continuación hasta el presente del autor (v. 41). Los samaritanos, como los antiguos israelitas habitantes del lugar, están descalificados.

8. REYES DE JUDÁ HASTA LA CAÍDA DE JERUSALÉN (2 RE 18,1-25,30)

Con la caída del reino de Israel, y la descalificación de los samaritanos, la historia de los reyes se reduce a la continuidad de la dinastía

de David en el reino de Judá. El autor deuteronomista organiza la parte final de su obra en torno a la figura de tres reyes que, con reinados largos, marcaron de modo decisivo y contrastante el final de esta historia: Ezequías, Manasés y Josías. A través de ellos, el autor expresa sus más profundas convicciones y, sin abandonar la verosimilitud histórica ni la forma narrativa, propone ejemplos, da razones y exhorta, en todas las dimensiones de un testimonio de fe.

El rey Ezequías y el profeta Isaías (2 Re 18-20)

*Introducción al reinado de Ezequías (727-698)
(18,1-12)*

Después del intermedio reflexivo, la conocida fórmula introductoria de reinado retoma la narración. También en este caso, la cronología resulta problemática (el sincronismo de los vv. 1.9.10 entre Ezequías y Oseas provendría de un mismo error; cf. Introducción), aunque la presentación es totalmente regular (vv. 1-2).

La sorpresa viene con la calificación, pues se dice de Ezequías lo que no se ha dicho de ninguno de sus predecesores: *hizo lo recto a los ojos de YHWH, exactamente como David, su padre*. El contraste con su padre Ajaz no puede ser mayor (cf. 16,2-3), como lo ilustran en detalle las frases que siguen. No se siente la necesidad de un juicio explícito, pero Ezequías es un testimonio vivo de que el mal ejemplo familiar no es determinante para las opciones decisivas de la existencia creyente. (Los aspectos teóricos sobre la gracia y la libertad serán siempre relativos a la realidad concreta de la vida de los fieles.)

Las acciones que justifican esta alabanza comprenden una importante *reforma cultural*. Fuera del Templo, elimina lo que habían tolerado todos los reyes de Judá: *santuarios, estelas, cipsos sagrados*. Dentro del Templo, destruye la *serpiente de bronce* (*Nejstán* une *nejoshet* –*bronce*– y *najash* –*serpiente*–), ambigua representación que en la tradición mosaica era signo de salvación (cf. Nm 21,4-9), pero se había convertido en un ídolo. Ni el rey ni el narrador dan las razones de esta radicalidad; se anticipa aquí el núcleo de la teología deuteronomista tal como la impondrá la reforma de Josías: el único YHWH exige un único culto en un único lugar (cf. 2 Re 22-23; también Introducción).

Confío en YHWH (v. 5): aquí está toda la gloria del rey. En esto, nadie como Ezequías –por lo menos hasta el presente del autor, quizá anterior a Josías–. La *confianza* se traduce en *obediencia* a los mandamientos. Y según la doctrina de la retribución concreta del deute-

ronomista (cf. Dt 30,15-20), la obediencia trae *éxito*. Ezequías lo logra en dos ámbitos: no solo se rebela contra el rey de Asiria, rompiendo el vasallaje que su padre lograra con soborno (cf. 16,7-9), sino que extiende el dominio territorial de Judá derrotando a los filisteos (vv. 7-8).

Los vv. 9-12 recuerdan la caída de Samaría, de modo sumario y desde la perspectiva de Judá, distante y crítica (cf. 17,1-6). Se destaca la referencia a Moisés –ausente en el cap. 17– que subraya el contraste con Ezequías (v. 12).

Senaquerib invade y Ezequías entrega (18,13-16)

Senaquerib, rey de Asiria, conduce en 701 a.C. una campaña en Palestina en la cual arrasa gran parte del territorio de Judá, pero no entra en Jerusalén. Los documentos que la registran son los Anales asirios y los textos bíblicos (Is 36-37 y 2 Re 18-19). La crítica histórica y literaria sigue debatiendo su verosimilitud e intentando la reconstrucción de los sucesos y de la intención de los escritores.

En el libro bíblico de los Re se pueden distinguir tres versiones distintas. La primera es un reporte de crónica (18,13b-16) y las otras dos están asociadas a Isaías (18,17-19,9a.36) y a su tradición profética (19,9b-35). La unificación en el relato final agrega un sentido del conjunto que supera la simple yuxtaposición, como se verá.

El informe de la campaña es directo y brutal. Ante el avance incontenible del poder de Senaquerib, Ezequías capitula. Reconoce que *ha cometido un error* (al rebelarse, cf. v. 7) y acepta cualquier imposición a cambio de la retirada del enemigo. El pago consume *todos los tesoros del Templo y del palacio*, hasta los revestimientos de oro que el mismo Ezequías había hecho. En el origen, esto habría bastado al rey asirio.

Embajada de Senaquerib a Ezequías (18,17-36)

Es una escena grandilocuente. Los dignatarios protagonistas, las palabras jactanciosas, los argumentos punzantes, todo trasunta el poder del imperio contra la confianza en YHWH.

Altos funcionarios componen la embajada asiria: *el Tartán* (general en jefe), *el Rabsaris* (jefe de los eunucos) y *el Rabsaces* (copero mayor), con *fuerte destacamento*. Ubicados todos ellos en un lugar abierto y público de la ciudad, llega la embajada de Ezequías: *el mayor-domo de palacio Eliaquín, el secretario Sebná y el heraldo Joaj*.

El copero mayor despliega la amenaza *del gran rey de Asiria*, en cuyo nombre habla en primera persona a Ezequías (sin título, despectivo), atacando la *confianza* (raíz *btj*, 5 veces). Es

inútil confiar en *Egipto*, una caña rota (cf. Is 30,1-7), y es vana la confianza en YHWH. Sus dos explicaciones «teológicas» muestran gran astucia: para la religiosidad popular, ¿por qué el rey (Ezequías) ha destruido santuarios y altares de YHWH, el dios en quien (dice que) confía? Para la teología culta de la corte, ¡YHWH es quien me ha mandado a destruir esta tierra!

Este dignatario no solo conoce la teología local, sino que habla el idioma del pueblo (*el hebreo de Judá*). Cuando los cortesanos judíos le piden que les hable a ellos solos y en arameo (la lengua diplomática), el funcionario grita de pie, para que todo el pueblo escuche la amenaza y la promesa del Gran Rey, el rey de Asiria. La forma y el contenido de este discurso imitan las palabras de YHWH; la maestría del narrador acentúa así la arrogancia y la gravedad del asunto. El rey asirio ordena (4 imperativos negativos): *¡no los haga Ezequías confiar en YHWH!*, y promete darles paz y seguridad ahora, y luego (¡en el destierro!) una nueva tierra de promisión (vv. 31-32). Esta es la cruda realidad de los hechos: ninguno de los dioses de las demás naciones (ni Samaría) han podido librarlas de su mano.

La amenaza queda en el aire, más tenso aún porque no hay respuesta.

Embajada de Ezequías al profeta Isaías (18,37-19,7)

Vestiduras rasgadas y sayal, duelo y penitencia, dolor y humillación, simbolizan la reacción de los judíos: la embajada va a su rey y comunica; el rey va al Templo de YHWH (¿ora, decide?) y envía una nueva y mayor embajada al profeta *Isaías*, *hijo de Amós*, que aparece por primera vez en el relato.

Llevar un mensaje respetuoso pero muy sentido, que condensa el drama y la urgencia del momento. Una imagen proverbial desesperante: *los hijos están a punto de nacer, pero no hay fuerza para darlos a luz*. Una esperanza de que YHWH, *tu Dios*, ha oído *el insulto al Dios vivo* y lo castigará. Un pedido de oración por *el resto* (cf. Is 4,3). Esto es todo; significa confiar solo en YHWH.

Isaías no necesita escucharlos; YHWH ya le ha hablado, comunicándole la palabra de salvación para Ezequías: *¡No temas!* YHWH lo toma como un asunto personal: *me han insultado*, y por eso actuará en persona: *infundiré en él un espíritu, oírá rumores, volverá a su tierra, haré que caiga a espada*.

La embajada asiria se retira (19,8-9a)

El relato vuelve a los asirios, como si hubieran quedado esperando respuesta. Ahora que

YHWH ha hablado, el copero mayor *oye* y se retira para volver a su rey. Desde la perspectiva asiria, el fin de la amenaza obedece aquí a razones políticas: el rey asirio debe enfrentarse a Egipto, quizá como parte de una nueva coalición. (*Tirhacá, rey de Cus*, es el nombre de un faraón posterior, y el final original de este relato sería el v. 36.)

Pero el lector comprende lo que los asirios ignoran: es la palabra de YHWH la que conduce la historia. Y espera su cumplimiento pleno.

Senaquerib amenaza y Ezequías reza (19,9b-19)

Esta tercera versión se presenta como el intento último, como un desafío final. Todo el poder asirio en la persona de su rey, en el ataque más directo contra YHWH en la fe de Ezequías: *Que tu Dios, en el que confías, no te engañe* (v. 10). Esta confianza parece negar la realidad: *tú mismo has oído... ¿salvaron acaso los dioses a las naciones?... ¿dónde están los reyes?* (vv. 11-13)

La carta sigue el camino del creyente: el desafío debe ser expuesto ante el único que puede hacerse cargo, Dios. Ezequías acompaña el gesto de exponerla con una oración que destaca los atributos del poder de YHWH, *Dios de Israel y Dios para todos los reinos de la tierra*; despliega la situación presente: *¡escucha! ¡mira!* Han insultado *al Dios vivo*; los demás no eran dioses. Y suplica para el futuro: *¡libranos de sus manos!* *Así todos sabrán que solo tú eres YHWH Dios* (vv. 14-19). Aquí se tiene a un verdadero rey que ora por su pueblo.

YHWH responde por medio de Isaías (19,20-34)

Aunque en esta ocasión el rey asume un protagonismo mayor, al dirigir directamente su oración a YHWH sin la mediación del profeta, YHWH elige a Isaías para responder al rey. El oráculo contra Senaquerib, en el cual pueden reconocerse el estilo y algunos temas de la predicación de Isaías (cf. Is 10,13-14), en realidad está compuesto de tres unidades.

En la primera (vv. 21-28) se introduce a Jerusalén personificada como una virgen que toma la palabra para burlarse y despreciar al gran rey: *Has insultado a mi Señor, al Santo de Israel*. Y cita las palabras de Senaquerib como prueba: el rey se gloria de un poder que transforma la creación hasta los límites más extremos (vv. 23-24). Pero la voz de YHWH irrumpe inesperadamente y revela que Él es el verdadero poder que actúa detrás del asirio y sus conquistas (vv. 25-26, afines al segundo Isaías), que lo conoce totalmente y que casti-

gará su rabia y alboroto como se somete a un animal de carga (vv. 27-28). Humillante final para tamaña arrogancia.

La segunda (vv. 29-31) ofrece *una señal* a Ezequías y a los sobrevivientes. Las imágenes sugieren un cambio total de la situación: escasez seguida de una extraordinaria fecundidad (*sembrar y segar; plantar y comer el fruto* ¡en el mismo año!). Aunque solo sea *un resto que saldrá de Jerusalén*, fructificará.

La tercera (vv. 32-34) se refiere a Jerusalén y al rey que la amenaza: *no entrará en esta ciudad* es el marco inclusivo. El cuádruple *no* elimina todo poder militar. *Volver por el camino que ha venido* es la imagen de la derrota. La frase final añade dos motivos: el honor de YHWH (insultado) y el de David, su siervo (en su descendencia).

Final de Senaquerib (19,35-36)

El oráculo se cumple inmediatamente: *aquella misma noche* YHWH castiga con la muerte a los asirios. El enorme número de muertos atestigua el poder divino. (Una peste podría ser el origen de esta transformación fantástica.) El tiempo, el agente y el resultado de la liberación recuerdan al éxodo (cf. Éx 12,29; 14,30-31).

Sin haber combatido, Senaquerib regresa a Nínive. La ironía acompaña su final: dando culto a su dios en su tierra, sus propios hijos lo matan a espada, cumpliendo la palabra de YHWH (cf. v. 7). La noticia de su sucesión, al modo de los reyes de Israel, muestra que ella no escapa al designio divino.

Enfermedad y curación de Ezequías (20,1-11)

Por última vez en el libro se encuentra un episodio relatado según el esquema «oráculo a un rey moribundo» que, con variantes, ha signado la relación entre profetas y reyes (cf. 2 Re 1), entre las fuerzas humanas y el dominio de YHWH sobre la creación y la historia.

La escena comienza con Ezequías enfermo de muerte y el profeta Isaías que se presenta con un oráculo de YHWH que le anuncia la muerte segura. En este caso, ni el rey había consultado, ni el profeta comunica un castigo divino; todo parece natural.

Entonces Ezequías *ora por sí mismo*, como antes lo hiciera por el pueblo; el rey presenta a YHWH su vida fiel (en términos preciosos de rectitud deuteronomista) y le pide que *recuerde*, es decir, que actúe. El llanto abundante acompaña su oración.

YHWH lo ha oído y visto y ha decidido favorecerlo. Isaías, su mensajero, debe volver sobre sus pasos para dar la buena noticia al *jefe de su pueblo*. YHWH lo curará y pronto (*tres*

días) estará bien; además, le añade *quince años* de vida; finalmente, le asegura la salvación a él y a la ciudad, repitiendo la promesa del oráculo de 19,32-34. Con estas palabras, el lector (que vuelve a los datos de 18,2 *veintinueve años* de reinado, y 18,13 *en el año catorce* la invasión asiria) comprende: la enfermedad del rey ocurre en el momento de la peor crisis. El narrador la ha «demorado» hasta este momento por motivos teológicos, subordinando el rigor de la cronología al mensaje de fe (cf. Introducción).

La palabra de YHWH se hace realidad; como ha salvado al pueblo, salva ahora al rey. El v. 7 relata la cura de una úlcera, en el estilo popular de los milagros de Eliseo (las *tortas de higo* figuran entre los medios curativos de la época, según las fuentes). Los vv. 8-11 proponen una salvación más «trascendente»; se pide *un signo* que confirme la palabra que sola salvará. Isaías propone mostrar el poder de YHWH sobre el curso del tiempo, y YHWH le da la señal: la sombra de un reloj de sol retrocede en *las escalinatas de Ajaz* (cf. 23,12). Como con Josué (cf. Jos 10,12-13, el sol y la luna se detuvieron) y con Gedeón (cf. Jue 6,36-37, rocío solo sobre el vellón), el signo extraordinario del señorío de YHWH sobre la creación anuncia al jefe y contiene ya la salvación de su pueblo.

La conciliación de estas dos tradiciones de curación, en su origen probablemente independientes, no resulta fácil (cf. el cambio de orden en Is 38). En clave simbólica, recientemente se ha propuesto la relación cultural entre el cuerpo físico y el cuerpo social y se ha aplicado a este ejemplo. En todo caso, en el mundo bíblico, para bien o para mal, lo que afecta al rey atañe a todo el pueblo.

Embajada de Merodac Baladán, rey de Babilonia (20,12-19)

El último episodio del reinado de Ezequías hace entrar en escena un nuevo poder político, Babilonia, con el anuncio de un funesto futuro. La enfermedad de Ezequías es el motivo de la embajada de *Merodac Baladán, rey de Babilonia*. Se trata de *Marduk-appal-iddina*, que reina del 721 al 710 a.C. y luego durante nueve meses en 703, buscando siempre independizarse de Asiria.

El texto bíblico no expresa los motivos del rey: ¿propone a Judá una alianza contra Asiria? ¿Quiere conocer los recursos de un posible vasallo? Tampoco se enuncian las razones de la alegría de Ezequías al recibir *cartas* (que no lee) y *un presente*, que lo llevan al despliegue de ostentación: *todo cuanto había... no quedó nada que no les mostrara*.

De pronto irrumpe en escena Isaías en persona, urgiendo con insistencia al rey: *¿Qué te*

han dicho? ¿De dónde han venido? ¿Qué han visto? Ezequías, elusivamente, solo responde a las dos últimas preguntas, pero para el profeta es suficiente. El oráculo final para Ezequías transforma el gesto del rey en signo de la tragedia futura de su dinastía: *todo* lo atesorado será llevado a Babilonia; incluso sus hijos serán *eunucos* en el palacio del rey de Babilonia.

El v. 19 narra la reacción de Ezequías y sus últimas palabras. Como resignado, acepta la palabra de YHWH; pero añade un pensamiento interesado solo en él mismo: *a lo largo de mi vida habrá paz y tranquilidad*. Ciertamente, el perfil del piadoso y alabado rey Ezequías conocido por los sucesos anteriores contrasta con esta escena final. Quizá la intención del narrador pueda explicarlo: en medio de la exaltación triunfalista que produce la salvación que YHWH asegura a Jerusalén contra Asiria, debe presentirse el terrible final que inexorablemente llegará con Babilonia. El piadoso y recto Ezequías así lo atestigua, en su vida y en su final.

Final del reinado de Ezequías (20,20-21)

Las frases de rigor dan los datos correspondientes. Sorprende, quizá por olvido, la falta de la mención habitual de *la sepultura en la ciudad de David*.

La única expansión concedida a la fórmula recuerda una obra muy importante: la construcción de *el canal y la alberca para la traída de aguas*. Dado que la única surgente de la cual depende toda Jerusalén, Guijón, estaba fuera de la ciudad (con el riesgo de que un asedio matara rápidamente a todos de sed), el rey ordena reemplazar un canal más antiguo y expuesto (cf. 18,17), cavando un túnel en la roca para traer las aguas a una piscina interior, *la alberca* de Siloé (cf. Is 22,11). El túnel y la curiosa *inscripción* que celebra la alegría de las dos cuadrillas de perforadores que, desde ambos extremos se encontraron, atestiguan aún hoy la capacidad emprendedora de este gran rey.

Reinado de Manasés (698-642) (21,1-18)

El reinado más largo de la historia de Judá (*cincuenta y cinco años*, según el texto) representa para el autor deuteronomista la suma y cifra de las abominaciones de las generaciones de Israel. Manasés, además de un rey y más que un rey, es un símbolo. De todo su reinado solo se registran las aberraciones cultuales y la injusticia, con recurso a la enumeración y a las citas de palabras condenatorias. No hay desarrollo en escenas, no se oye jamás la voz del rey. El lenguaje y estilo de toda la exposición se inspiran en el Deuteronomio.

La frase introductoria es formal, si bien *doce años* plantea problemas cronológicos. La calificación es una condena sin precedentes: *hizo lo malo a los ojos de YHWH* (como estribillo en vv. 6.11.16) siguiendo *la abominación de las naciones* (cf. Dt 18,9-12). Así comienza la larga acusación (vv. 2-9) que será seguida de la palabra condenatoria de YHWH (vv. 10-15) y de una cláusula añadida (v. 16).

Como una antítesis de su padre Ezequías, Manasés reconstruye lo que aquel destruyó (cf. 18,4): *altozanos, altares a Baal, estela/asera* –el modelo es Ajab, rey de Israel–. Más aún, da culto al *ejército de los cielos* (es decir, astros divinizados), una práctica muy extendida en el antiguo Oriente. Más todavía, sus altares paganos profanan el Templo, *el lugar elegido* por YHWH (v. 4, cita libre; cf. Dt 12,5; 14,23; 1 Re 8,29). El horror no se detiene: *hizo pasar a su hijo por fuego* (¿sacrificio humano? no puede excluirse), confió en medios mágicos y puso en el Templo *una imagen de la diosa Aserá* (consorte de El en el panteón cananeo). La cita de los vv. 7-8, una extensión libre de 1 Re 8,16 que alude al exilio, pero no por ello un añadido exílico, combina las tradiciones de alianza mosaica y davídica (cf. Dt 17,3; 2 Sm 7,10) condicionando la promesa de permanencia *para siempre* en la tierra a la fidelidad a *la doctrina (torá)*.

El v. 9 reparte las culpas: *los israelitas no obedecieron, y Manasés los extravió*. Acabaron peor que los antiguos cananeos paganos.

Los vv. 10-15, que parecen un añadido exílico con un lenguaje afín al profeta Jeremías, se ubican en el texto final como el veredicto de YHWH *por boca de los profetas*, sin especificar ninguno. En primer lugar, reafirma los hechos y la culpa de Manasés y de Judá (el v. 11 es una síntesis de los vv. 2-9). Luego, anuncia el tremendo castigo a *Jerusalén y Judá*. Las imágenes dicen más que las palabras: *medida y pesos* sirven para construir, pero, cuando YHWH las usa, ponderan lo que destruirá (cf. Is 34,11; Lam 2,8), como en Samaría; *fregar y dar vuelta el plato* ilustra el desecho y el hartazgo de tanto mal, *desde el día en que sus padres salieron de Egipto*. El resto ya no se salvará (contra 19,31); *YHWH los entregará* a sus enemigos.

Ya fuera del alegato divino, el autor vuelve a Manasés, que *inundó Jerusalén de sangre inocente* (v. 16). La tradición judía, comparando a Manasés con Ajab, la refiere a *los profetas y fieles de YHWH*, entre ellos Isaías. Los profetas contemporáneos refieren esta expresión a *la opresión de los pobres y desamparados* (cf. Jr 7,6; 22,3; Ez 22,6).

De las frases de conclusión del reinado (vv. 17-18) llaman la atención el paralelo de *todo cuanto hizo con los pecados que cometió* (como si no hubiera hecho otra cosa que pecados), y el lugar de la sepultura (que en adelante no será la ciudad de David para los reyes), el jardín de un tal Uzá.

Recibida la interpretación que el deuteronomista propone, conviene señalar su parcialidad. En primer lugar, las fuentes contienen otros hechos de Manasés que no se recogen aquí (cf. 2 Cr 33,14). En segundo lugar, una «vuelta al paganismo» exitosa y duradera como la que se le atribuye no es posible sin el apoyo de sectores varios e importantes de la sociedad. Hay que tener en cuenta que la radical reforma de Ezequías había afectado tanto sensibilidades como intereses fuertes y arraigados, en el orden social, político y religioso. La política cultural centralista y «derribadora de ídolos» no siempre se comprende en el pueblo más sencillo que vive una fe práctica, sin fanatismo ni demasiada complicación intelectual. Finalmente, no debe minusvalorarse el aspecto personal; al cabo, se trata de un hijo que asume el poder como sucesor de un padre muy enérgico.

Por último, hay un silencio que pesa: ¿dónde está el castigo de Manasés? (cf. Introducción).

Reinado de Amón (641-640) (21,19-26)

El corto reinado de Amón (*dos años*) no presenta, más allá de los datos de rigor, nada destacable. Este joven es un perfecto imitador y continuador de su padre en el mal, en la idolatría, en el abandono de YHWH, hasta en la sepultura.

Se nota la repetición de la metáfora del *camino* (*derek*); siempre se está en camino, y no hay sino dos opciones: *el camino de su padre* o *el camino de YHWH* (cf. Sal 1; Dt 30,15-20).

Las conspiración de sus siervos que acabó con su vida –de la cual no se da el motivo– acaba con la vida de los conspiradores –según un esquema reiterado–, a manos de *el pueblo de la tierra* (cf. 11,20). En su tradicional fidelidad a la dinastía davídica, y mostrando su poder, ellos vengan el regicidio y proclaman al nuevo rey.

El reinado y la reforma de Josías (2 Re 22,1-23,30)

El reinado de Josías constituye la última etapa de esta larga historia. El entusiasmo con que el autor presenta a este rey y su gran obra de reforma solo puede compararse con la pasión con la que condenó a Manasés y su obra. La focalización en el aspecto cultural en ambos casos confirma el criterio de valoración teológica que ha aplicado para todos los reyes. La suerte final de Judá y de la dinastía davídica oscurecen el horizonte de este momento de esplendor. Se siente la tensión: la fidelidad de YHWH a su promesa contrapuesta a la rebelión de su pueblo, la eficacia de su Palabra desafiada por el drama de la historia, la certeza

creyente expuesta al misterio que la sobrepasa (cf. Introducción).

Introducción (639-609) (22,1-2)

Josías asumió el reinado *cuando tenía ocho años*. El lector recuerda al anterior rey niño, Joás (cf. 2 Re 12), y supone algún tiempo de tutores, pero el autor no da ningún dato; Josías aparecerá actuando ya adulto (v. 3).

La calificación teológica es la alabanza concisa de una vida intachable: no solo *hizo lo recto a los ojos de YHWH* y *siguió en todo los caminos de su padre David*; sino que solo él *no se desvió ni a derecha ni a izquierda*. El elogio recuerda el de Ezequías (cf. 18,3,5-6), pero excluye de antemano la menor falta. Josías es el perfecto cumplidor del ideal de Moisés, según esta teología (cf. Dt 5,32; 17,11; 28,14).

Descubrimiento del Libro de la Ley (22,3-10)

La presentación literaria de la reforma obedece a una simplificación de una realidad que históricamente hubo de requerir mayor tiempo, esfuerzo y contradicciones. El relato cuenta la historia del hallazgo en el Templo de un libro sagrado, que suscita toda la obra de renovación de las relaciones del pueblo de Israel con YHWH, su único Dios.

Si bien este recurso narrativo es un lugar común de la literatura, es innegable que la reforma de Josías –que ya despuntaba en la obra de Ezequías– se inspiró en un «ideario» teológico y cultural que encuentra su expresión en el Deuteronomio –o una versión primitiva, más reducida–, que sería el *Libro de la Torá (Ley, Doctrina, Instrucción)* que es «hallado» en el Templo. Más aún, este sería el «lugar vital» de la lectura de la historia que un grupo de teólogos propone en la *Historia deuteronomista*, que cubre todo el ciclo *Josué-Jueces-Samuel-Reyes*, al menos en su primera edición (cf. Introducción).

El inicio es simple: un rey piadoso se ocupa del Templo. Pero con este acto tan tradicional comienza la acción que provocará la reforma más enérgica.

El rey Joás, junto con los sacerdotes, había dedicado atención y esfuerzo a la restauración del Templo (cf. 12,5-17). Ahora es Josías quien interviene directamente dando las órdenes –las mismas disposiciones de Joás– al *sumo sacerdote Jilquías* a través del *secretario Safán*. Altos dignatarios quedan así involucrados (vv. 3-7). Sin embargo, un hallazgo sorprendente acapara la atención: un *libro de la ley* (traducción difundida de *seper hattorah*). El secretario lo lee, sin revelar el contenido, y, como buen funcionario, informa de todo al rey y le lee el libro, sin que se conozca el contenido (vv. 8-10).

Consulta a la profetisa Juldá (22,11-20)

¿Qué dice *el libro de la ley*, cuyas palabras provocan tan dramática reacción del rey? Esto solo podrá inferirse de la narración, a partir de las palabras y acciones de los protagonistas. Josías pasa del gesto de escándalo y dolor (*rasgarse las vestiduras*) a una *consulta a YHWH*. Aunque ya intuye que *su ira se ha encendido contra nosotros*, requiere su confirmación (vv. 11-13).

Enviados los más altos funcionarios del reino, con naturalidad van donde *la profetisa Juldá*. Se trata de la única profetisa en toda la historia de los reyes (sin acentuar este dato, el narrador da ¡*la genealogía de su marido!*). El oráculo de Juldá, introducido con gran cuidado, tiene *dos palabras de YHWH*, una *para este lugar y sus habitantes* (vv. 16-17) y otra *para el rey* (vv. 18b-20). La primera es una confirmación de la intuición de Josías: por la idolatría, *arde la ira de YHWH y no se apagará*; vendrá el desastre. La segunda es una gracia para Josías. YHWH conoce los sentimientos íntimos del rey (*tu corazón se conmovió y te has humillado*) y sus expresiones exteriores (*rasgado tus vestiduras y llorado*) cuando *escuchó sus* [del libro] *palabras de desastre*. Él ha escuchado, y preservará al rey: *serás enterrado en paz en tu sepulcro; tus ojos no verán el desastre de este lugar*. La promesa de la muerte serena del rey presenta un caso único en los libros de los Re: esta profecía *no se cumple*. Precisamente la muerte violenta del piadoso rey y el consiguiente ocaso de su reforma señalan uno de los límites de la teología de los autores, y la necesidad de abrir nuevos horizontes en la experiencia de fe en la acción de YHWH en la historia de su pueblo (cf. Introducción).

Condena para el pueblo, salvación para el rey: esta es la respuesta de la profetisa que los enviados llevan a Josías.

Una alianza según el libro de la Ley (23,1-3)

Josías, sin embargo, parece dispuesto a todo en favor del pueblo. En pleno uso de su autoridad (el relato usa siempre *el rey*) congrega a todos sin excepción. En solemne asamblea *todos* con el rey suben al Templo de YHWH: el rey lee y ellos escuchan *todas* las palabras del *Libro de la Alianza*.

La palabra como interpelación divina suscita y espera el compromiso como respuesta humana; la fidelidad probada de YHWH ansía la fidelidad de su pueblo. De la liturgia de la palabra se pasa entonces al rito celebrativo. *El rey* (portavoz del pueblo) *hizo alianza*: que deberían seguir a YHWH cumpliendo sus mandamientos y las palabras de la alianza escritas en el libro. [Las expresiones pertenecen al núcleo de la teología del Deuteronomio (cf. Dt

5,1-2 entre muchos)]. *Y el pueblo confirmó la alianza*.

La solemnidad de la escena recuerda alianzas anteriores entre YHWH e Israel: la del Sinaí con Moisés (cf. Éx 24,1-8); las de Josué (cf. Jos 8,30-35; 24,1-28); la de Joás y Joadá (cf. 2 Re 11,17-20). Desde la perspectiva histórica, *la alianza de Josías representa un nuevo comienzo* en la historia de Judá. En efecto, no se trata simplemente de hacer un juramento; por primera vez, se pone como base constitutiva de la comunidad un *libro de la ley*. No hay en los testimonios del antiguo Oriente nada que pueda asemejarse a esta comunidad íntegra que jura alianza con su Dios.

Reforma cultural en Judá (23,4-14)

El compromiso asumido se pone en práctica de inmediato. De todos los mandamientos, testimonios y preceptos de la alianza –cuyo contenido no se ha revelado–, la narración se limita a dos aspectos culturales de gran significación: solo a YHWH se dará culto, exclusivamente en el templo de Jerusalén (vv. 4-20), y se cambiará el modo de celebración de la Pascua (vv. 21-23).

El primer aspecto se concreta en la eliminación de toda otra forma de culto. *El rey* asume el protagonismo absoluto de la acción (en el texto, es el sujeto de todos los verbos). No se detiene en proclamas ni diálogos, obra con energía y urgencia, sin que se registre ninguna oposición.

La reforma comienza con la supresión del culto a los dioses paganos en el Templo y en Judá (vv. 4-7). El torrente Cedrón en Jerusalén se usa como lugar de quema de los objetos de dichos cultos (a Baal, Aserá, los astros). Los *sacerdotes idólatras (kemarim)* de los altozanos son suprimidos. De dentro del Templo se señala la completa destrucción de la imagen de Aserá (obra de Manasés, cf. 21,7) con expresiones que recuerdan la destrucción del becerro de oro por Moisés (cf. Éx 32,20; Dt 9,21).

El culto a YHWH fuera de Jerusalén también es suprimido *desde Gueba hasta Berseba* (los límites de Judá). Los altozanos son profanados y los *sacerdotes (kohanim)* traídos a Jerusalén, pero con un rango subordinado a los de la capital. El *Tófet*, lugar emblemático del sacrificio aberrante –los hijos arrojados al fuego–, profanado también.

La última enumeración (vv. 11-14) asocia *nombres: divinidades paganas* con los *reyes de Judá* que les habían dado culto. Se tiene la impresión de que la energía del rey reformador quisiera borrar toda la historia de idolatría de la dinastía de David, desde Salomón (cf. 1 Re 11,7) hasta Manasés (cf. 2 Re 21,5), e incluso impedir que pueda resurgir (los *huesos humanos* profanan un lugar de modo definitivo).

Reforma extendida a Samaría (23,15-20)

El impulso reformador no se detiene en Judá, sino que se extiende al territorio del antiguo reino de Israel, sobre el cual Josías tiene autoridad, según el relato. El momento histórico corresponde al debilitamiento de Asiria y el surgimiento de Babilonia.

El rey se dirige directamente a la cuna del pecado de idolatría del Norte, Betel, y al altar que allí construyó Jeroboán (cf. 1 Re 12), y destruye todo: *altozano, altar y cipo*.

La carrera devastadora se detiene en este momento para introducir una breve escena. Josías ve unos sepulcros cercanos; puede con *huesos humanos* profanar el altar. Así lleva a exacto cumplimiento –sin saberlo, aunque lo recuerda con esmero el narrador– una profecía referida a su persona pronunciada hacía más de trescientos años por un misterioso *hombre de Dios* (cf. 1 Re 13,2-3). En un diálogo con los hombres de la ciudad, el rey se entera de la historia, resumida y concentrada en lo que acaba de hacer. Josías, quizá movido de religioso temor pero sin revelar sus sentimientos, ordena respetar los huesos de ese hombre. Y de este modo –sin saberlo, pero claramente aludido por el narrador– también permanece el honor del *profeta de Samaría* por cuyo engaño había muerto el hombre de Dios (cf. 1 Re 13,31-32).

Al altar principal siguen *todos los santuarios de los altozanos en las poblaciones de Samaría*, que corren la misma suerte. Pero *los sacerdotes (kohanim)* del Norte no tienen la suerte de sus pares del Sur: *todos son sacrificados* sobre los altares, luego profanados. Así terminó la purificación del Norte.

Resulta sumamente llamativo que el autor no mencione en absoluto a *los samaritanos* (cf. 2 Re 17,24-41), habitantes del lugar cuando llega Josías, y cuyas prácticas idolátricas y sincretistas seguían *hasta el día de hoy* (vv. 34.41).

Celebración de la Pascua (23,21-23)

El segundo aspecto de la reforma cultural es el cambio en la celebración de la Pascua. La escena podría leerse inmediatamente después del v. 3, como celebración práctica según lo escrito en *este Libro de la Alianza* (cf. v. 2). El rey ordena y la Pascua se celebra *de este modo*. El relato cubre con una comparación el arco de la historia de los Jueces y los reyes de Israel y Judá para asegurar la novedad del *modo* de celebrar.

El v. 23 dice *en Jerusalén*, y esto parece ser lo nuevo. Según Dt 16,2.5-6, la Pascua debe celebrarse allí. De acuerdo con los estudios, la celebración centralizada en un santuario es un retorno a la época de las tribus, ya que durante la monarquía la Pascua se había convertido en una fiesta familiar.

Conclusión sobre la reforma cultural (23,24-27)

Como si hubiera olvidado un detalle de un tema ya tratado, quizá para no dejar ningún cabo suelto, el autor cierra la obra reformadora de Josías con la eliminación de *nigromantes, adivinos, terafim (ídolos familiares)*, cf. Gn 31,19; Jue 17,5; 1 Sm 19,13) y la frase inclusiva *todas las abominaciones*. Pero lo decisivo es reafirmar al final la motivación de todo lo actuado: *cumpliendo los términos de la ley escritos en el libro*.

Antes de cerrar el reinado de Josías, el narrador completa su alabanza –casi continuando 22,2: Josías es único; nadie como él, ni antes ni después. *Con todo su corazón, con toda su alma, con todas sus fuerzas* (cf. Dt 6,5), *se volvió a YHWH* (v. 25).

[Puede verse cómo, para muchos intérpretes, en este lugar termina la primera edición del *Libro de los Reyes* y de toda la *Historia deuteronomista*, a cargo de un ferviente admirador de la reforma de Josías, que avanza exitosa. Cf. Introducción.]

Sin embargo, *YHWH no se volvió* del ardor de su cólera contra Judá por causa de Manasés (cf. 22,17), como lo había dicho.

En cuanto a la responsabilidad de los reyes, no bastó la piedad de Josías para borrar la impiedad de Manasés. Judá será expulsada y Jerusalén rechazada.

Final de Josías (23,28-30)

Esta sección debe dar cuenta del asesinato de Josías, el acontecimiento que provocó la crisis más grave de la mentalidad deuteronomista y obligó a una revisión total de la historia de la salvación a partir de la desgracia del destierro (cf. Introducción).

Lo hace de modo lacónico, en medio de frases formales. *El faraón Necó*, en marcha hacia el Éufrates, va hacia *el rey de Asiria*. El texto no da las motivaciones; los historiadores proponen una alianza entre ambos para derrotar al rey de Babilonia que extiende peligrosamente su poderío. *El rey Josías* fue a su encuentro; tampoco se dice con qué motivo. Pero *en cuanto lo vio, Necó lo mató*.

Traslado a Jerusalén del cadáver, sepultura en su jardín y unción y proclamación del sucesor por *el pueblo de la tierra* dejan todo por explicar, mientras la historia avanza hacia su final inexorable.

**El final del reino de Judá
(2 Re 23,31-25,30)**

El pequeño reino de Judá tiene sus días contados. Desde el punto de vista de la política internacional, su suerte está ligada a aquel

de los imperios que tenga mayor poder de expansión territorial: *Egipto o Babilonia*, ya que Asiria ha sido vencida. Pero el autor de esta narración confiesa que, a través de estas vicisitudes de los reyes, se realiza el designio de YHWH para con su pueblo, como lo anunciaron los profetas.

En la presentación de los cuatro últimos reyes de Judá, la repetición de algunas cifras, nombres y situaciones muestra una cierta simetría, un orden dentro de la precipitación al caos. Lo que hace el faraón Necó con los dos primeros reyes anticipa –en modo menor– la acción devastadora final de Nabucodonosor, rey de Babilonia.

Reinado de Joacaz (609) (23,31-35)

Joacaz, cuyo nombre original era *Salún* (cf. Jr 22,10-12; 1 Cr 3,15), tiene un reinado tan breve (*tres meses*) que apenas se informan los datos introductorios y la condena *hizo lo malo a los ojos de YHWH* (vv. 31-32).

El protagonismo pasa al faraón *Necó*, que lo hace prisionero en *Riblá* (centro administrativo y militar al norte del Valle del Líbano), *terminando su reinado*. Su poder sobre Palestina le permite imponer un pesado tributo y designar un nuevo rey, *Eliaquín*, en lugar de su padre *Josías* –como si el reinado de Joacaz no hubiera existido–, cambiándole el nombre por *Joaquín*. El significado no es diverso, pero el acto de imponer otro nombre implica dominio, y sumisión el aceptarlo.

Joacaz muere en Egipto, y no hay para él una fórmula conclusiva. Joaquín debe pagar lo exigido a su hermano depuesto, para lo cual debe gravar con más impuestos a todos y requerir al *pueblo de la tierra* la plata y el oro. Todo esto antes de ser introducido su reinado; el narrador deja bien en claro quién es el que manda en Judá.

Reinado de Joaquín (608-598) (23,36-24,7)

La introducción y condena son una réplica de la de su hermano Joacaz. La edad de *veinticinco años* al inicio implica que Josías lo engendró algo pronto, a los catorce años (cf. 22,1).

Entra en escena *Nabucodonosor, rey de Babilonia*. Es *Nabucodonosor II (Nabu-kudurri-usur = ¡Oh Nabu, protege mi descendencia!)*, hijo de *Nabopolasar*, el fundador del imperio neobabilonio, que asciende al trono en 605 a.C. Una exitosa campaña hacia el este le da dominio sobre Siria y Palestina; el rey Joaquín se somete al vasallaje, por un tiempo, para rebelarse apenas lo cree posible.

¿No pudo o no quiso el faraón Necó –que lo había hecho rey– acudir en su ayuda? Al autor

esto no le interesa. Su visión de los hechos incluye a otros agentes y motivos. *YHWH* interviene en contra de Judá, enviando bandas de enemigos: *caldeos* (es decir, babilonios), *arameos*, *moabitas* y *amonitas* (reinos vecinos que aprovechan la ocasión). Como debiendo justificar nuevamente tal desgracia, el relato recuerda la predicción (*por boca de los profetas*) y el motivo, *los pecados de Manasés*, en especial, la *sangre inocente* derramada (cf. 21,6).

El final del reinado de Joaquín se limita a las frases de ocasión, aunque sin indicar lugar de sepultura (vv. 5-6).

El v. 7 reporta el pasaje de dominio político *del rey de Egipto al rey de Babilonia*. Documentos históricos prueban que en 605, el príncipe babilonio Nabucodonosor derrota al ejército de Necó en Carquemis y se apodera de Siria y Palestina.

Reinado de Jeconías y primera deportación (597) (24,8-17)

La fórmula introductoria y condena en regla para este reinado corto y trágico transmite la impresión de que nada cambia en la repetición (*tres meses*; cf. 23,31).

Pero su fin se precipita; el único hecho registrado del reinado es la deportación que acaba con él. *Nabucodonosor, rey de Babilonia* –ya en la plenitud de su poder, y en condición de castigar la rebeldía de sus vasallos (cf. v. 1)–, ordena el sitio de Jerusalén y llega en persona para la rendición –del 16 de marzo del 597 según las crónicas babilonias; cf. Jr 52,28–, en el *año octavo de su reinado*. Esta indicación temporal tiene gran significación teológica, dado que el «esquema de reinado» estructura toda esta historia monárquica en clave deuteronomista: ya no son los reyes de Israel o Judá los que signan los tiempos, sino el rey de Babilonia.

El dramático acontecimiento se narra casi sin drama, de modo solemne y algo reiterativo (así, los vv. 15-16 repiten con matices las noticias de los vv. 12-14). El rey de Babilonia es el sujeto de todas las acciones. Apresa a Jeconías y lo deporta a Babilonia junto con su madre, mujeres, eunucos y notables. Despoja el palacio y el Templo (una vez más; cf. 12,19; 16,8; 18,15-16), cumpliendo las últimas palabras de Isaías (cf. 20,17). Deporta un buen número de *jefes, guerreros, herreros y cerrajeros*, es decir, hábiles para construir armas –los números, aunque «redondos», no son exagerados, según las costumbres de la época–.

No queda sino *la gente más pobre del país*, los cuales, por supuesto, no parecen dignos siquiera de una cifra (v. 14b); así se previene cualquier intento de rebelión contra el nuevo imperio. Y para asegurar la sumisión, el rey de Babilonia *designa rey* a Matanías, tío de Jeco-

nías, y le cambia el nombre (tal como hiciera Necó, cf. 23,34): *Sedecías* significa «YHWH es mi justicia», una punzante ironía.

Reinado de Sedecías (596-586) (24,18-25,7)

Los acontecimientos finales de la caída de Jerusalén se hallan referidos y relatados en varias ocasiones en la Biblia. En particular, Jr 39,1-14 contiene una narración breve centrada en la suerte del profeta Jeremías; pero Jr 52 –el apéndice histórico del libro– es un paralelo exacto de 2 Re 24,18-25,30, que ayuda a resaturar este texto, descuidado en varios lugares, y a completar algunos datos de los sucesos.

Llega el último reinado efectivo de esta historia: los *once años* (cf. 23,36) de Sedecías, con su condena global. El autor inserta en este momento el recuerdo de la cólera de YHWH *contra Jerusalén y Judá* (cf. 22,17; 23,27), sin mencionar a Manasés.

Desde el punto de vista histórico, *la rebelión de Sedecías* estaría motivada por la confianza en el poder de Egipto –que en 601 había impedido a Nabucodonosor entrar en su territorio–, quizá al frente de una coalición contra el nuevo imperio babilónico. Puede incluso suponerse que el rey cedió a la presión de sus noveles cortesanos, contra el consejo del profeta Jeremías. Mas nada de esto altera la visión del deuteronomista.

Aunque no explícitamente vinculada con la cólera divina, la rebelión de Sedecías contra el rey de Babilonia (v. 20b) parece la ocasión política para que finalmente esta se consume (cf. 25,21).

La importancia de los sucesos se indica por las referencias temporales precisas, algo muy raro en el autor. El año y medio de sitio de la ciudad (v. 2) se enmarca entre *el año noveno, el mes décimo, el día diez* (v. 1, fines de diciembre de 589) y *el mes cuarto, el nueve del mes* (v. 3, cf. Jr 52,6, junio-julio de 587). El *hambre* en las ciudades sitiadas largo tiempo era por entonces la causa más común de rendición.

El rey organiza su huida a través de un boquete en la muralla, al amparo de la noche. *La puerta entre los dos muros* se localiza en la pared sudeste de la Ciudad de David, con el muro adicional construido por Ezequías para proteger la piscina de Siloé (cf. Is 22,11); el *camino de la Arabá* en el valle del Jordán va hacia el mar Muerto.

Pero la empresa fracasa. Alcanzado por los enemigos, abandonado por sus propias tropas, Sedecías es capturado y enjuiciado como traidor ante el rey de Babilonia en *Riblá* (cf. 23,33, nuevo paralelo). El castigo es brutal: ante sus ojos matan a sus hijos y luego le arrancan los ojos. Y encadenado a Babilonia, a morir. Este es el fin del rebelde; no hay para él fórmula conclusiva.

Ruina de Jerusalén y segunda deportación (25,8-21)

La cronología del autor es indicativa; da la fecha del saqueo de la ciudad con precisión: *día y mes* según el reinado de Sedecías; *año* de Nabucodonosor. *Nebuzardán*, un alto dignatario (*cocinero jefe* sería el título oficial; cf. 18,17), es quien completa la obra de la destrucción de lo poco que quedaba. En riguroso orden: *incendio* (Templo, palacio, casas); *demolición de las murallas* y *deportación casi total* (pueblo, desertores y resto). El resto de *los más pobres del pueblo* asegura la actividad campesina mínima.

Los vv. 13-17 contemplan el último esplendor de la gloria del Templo, reducido a material valioso llevado como botín de guerra. El detalle de los utensilios y la ornamentación, en particular de *las columnas, las basas y el Mar de bronce*, remontan a los tiempos del gran Salomón en su obra más grandiosa (cf. 1 Re 7,15-39). Es, definitivamente, el humillante final de una historia que debió de ser muy distinta.

El último acto es la captura de algunas personas importantes de cada grupo de poder, quizá con la intención de dar un castigo ejemplar. Así, *el sacerdote principal, el segundo sacerdote y los guardias del umbral* por el poder religioso; *cinco cortesanos* por el poder político; *inspector militar y secretario del jefe del ejército* por el poder castrense; *sesenta hombres del pueblo de la tierra* por la aristocracia rural. Todos llevados ante el rey de Babilonia y asesinados.

La inclusión final (v. 21b; cf. 24,20) cierra todo el relato: *así fue como Judá partió al exilio, lejos de su tierra*.

El autor no propone ninguna reflexión sobre los hechos; quizá las reiteradas amenazas de los profetas fueran suficientes; quizá su corazón esté demasiado abrumado por los acontecimientos que él mismo ha vivido. Lo cierto es que ha preferido que los hechos hablen por sí mismos; ellos, en su lenguaje de realidad, mueven al lector a pensar y a decidir.

El gobierno de Godolías en Judá (25,22-26)

Las dos últimas breves secciones del libro, que son apéndices a la historia ya concluida, no se limitan a transmitir información. El redactor final las incluye con alguna intención precisa, según se podrá intuir.

El gobierno de Godolías es tratado con mayor detalle en Jr 40,7-41,18, aunque la perspectiva es idéntica a la de 2 Re (se postula una fuente común para ambos relatos).

El territorio de Judá no ha quedado totalmente deshabitado por la deportación. Los babilonios no seguían la práctica de los asirios de intercambiar masas de exiliados para obligar a la población a mezclarse –como en el ca-

so del reino de Israel, luego Samaría-, pero aseguraban el control designando las autoridades. En este caso –único entre los testimonios históricos babilonios–, Nabucodonosor instituye a un notable local, *Godolías*. Su abuelo *Safán* es el secretario de Josías que actuó en el hallazgo del Libro de la Ley (cf. 22,3), su padre *Ajicán* también integró la misión a la profetisa Juldá (cf. 22,14). Parece perfectamente acreditado para su misión, aunque el texto no indica el título de su cargo (*gobernador* es añadido interpretativo).

Con Jerusalén destruida, el centro de administración se ha desplazado hacia *Mispá* (unos 12 km al norte), que se habría preservado del desastre. Allí concurren *los jefes de las tropas* y sus hombres, sin duda como patrones locales. No se transmiten sus deseos o temores, sino solo el juramento que *Godolías* les hace: *No teman... sirvan al rey de Babilonia y les irá bien* (v. 24). Son las únicas palabras citadas en todo el capítulo, y tal vez expresan la opinión del autor, en consonancia con la postura del profeta Jeremías.

Pero la situación se revela demasiado frágil. *Ismael, de linaje real*, uno de los jefes que habían concurrido, al frente de un pequeño grupo armado (*diez hombres*), acaba de un golpe con *Godolías* y todas las autoridades en *Mispá*. El autor no devela los motivos; los historiadores postulan desde un «ajuste de cuentas» local hasta una rebelión –imposible– contra Babilonia, apoyando a los amonitas (cf. Jr 41,10). *Todos los demás*, jefes y pueblo, por temor a los caldeos, *se fueron a Egipto*. El dato es histórico, pero «volver a Egipto» es, al final de esta historia, el reverso de la liberación y salvación con que había comenzado: de allí *YHWH los había sacado* para traerlos a esta tierra.

Final: el rey Jeconías en Babilonia (25,27-30)

La segunda sección añadida lleva al lector, por primera y única vez, a Babilonia, para que reencuentre a *Jeconías* (cf. 24,15), quien, aún desterrado, sigue siendo el *rey de Judá*. El episodio que cambiará su situación está cuidadosamente fechado con *día, mes y año*, no ya de reinado, sino de *su deportación*: se trata del advenimiento de un nuevo monarca de Babilonia, *Evil Merodac* (es *Avil Marduc*, hijo y sucesor de Nabucodonosor en 562). En nota sutil, los sucesos políticos siguen en manos de YHWH.

El nuevo rey *hace gracia* –*levantar la cabeza*– (cf. José en Gn 40,13.19.20) y *libera* al último heredero de David; *le habla amigablemente* (interpretar aquí un pacto resulta excesivo) y *lo destaca* sobre los otros reyes desterrados; *le hace cambiar las ropas* (de nuevo José en Gn 41,14) y *Jeconías come siempre en su presencia*, como un huésped honorable.

Sin valoración teológica ni comentario alguno, el redactor final termina su libro en «tono menor» (cf. Introducción). Después de haber ejecutado el tema de la destrucción total, una esperanza «disonante» se insinúa para el rey *daídico*. Pero el futuro del pueblo parece cerrado. ¿Escuchará el pueblo el mensaje de este libro y responderá a YHWH presentándole su corazón roto, contrito, sincero quizá por primera vez, ahora que ya no tiene nada de qué gloriarse?

Esta ha sido la historia de una tragedia. Y si la historia puede continuar, será la nueva creación por YHWH de un pueblo renovado y serán otros libros los que se ocuparán de narrarla. Entonces se sabrá que también este libro ha sido fecundo, ha dado sus frutos de esperanza y de conversión.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Schökel, L., *Biblia del peregrino. Antiguo Testamento. Prosa. Edición de Estudio I*, EGA-Mensajero-Verbo Divino, Bilbao-Estella 1996, pp. 637-744.
- Brueggemann, W., *1 and 2 Kings* (Smyth and Helwys Bible Commentary 8), Macon, Georgia 2000.
- Buis, P., *El libro de los Reyes* (Cuadernos bíblicos 86), Verbo Divino, Estella 1995.
- Cogan, M., *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible vol. 10), The Anchor Bible, Doubleday, Nueva York-Londres-Toronto-Sydney-Auckland 2000.
- Cogan, M.-Tadmor, H., *2 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible vol. 11), Doubleday and Company, Inc., 1988.
- Cohn, R. L., *2 Kings* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry), The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2000.
- DeVries, S. J., *1 Kings* (Word Biblical Commentary 12), Word Books, Waco, TX, 1985.
- Dietrich, W., «1 and 2 Kings» en J. Barton y J. Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, Nueva York 2001, pp. 232-266.
- González Lamadrid, A., «Los libros de los Reyes», en J. M. Sánchez Caro (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica* (Introducción al Estudio de la Biblia, vol. 3b), Verbo Divino, Estella 2000, pp. 169-216 (con bibliografía).
- Hobbs, T. R., *2 Kings* (Word Biblical Commentary 13), Word Books, Waco, TX, 1985.
- Menchén Carrasco, J., «Libros de los Reyes», en S. Guíjarro Oporto y M. Salvador García (eds.), *Comentario al Antiguo Testamento I*, La Casa de la Biblia, Estella 1997, pp. 431-509.
- O'Brien, M. y Campbell, A., «1-2 Reyes» en W. R. Farner (dir.), *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Verbo Divino, Estella 1999, pp. 557-590.
- , *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*, Fortress Press, Minneapolis 2000, pp. 323-470.
- Walsh, J. T., *1 Kings* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry), The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1996.
- Walsh, J. T. y Begg, Ch. T., «1-2 Kings», en R. E. Brown, J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman, The Bath Press, Avon 1992, pp. 160-185.

Esdras y Nehemías

Enzo Cortese

INTRODUCCIÓN

Los libros de Esdras y Nehemías en el canon

Esdras y Nehemías son los títulos de los dos libros tal como aparecen en el canon hebreo, en la Neovulgata y en nuestras biblias modernas. Sin embargo, los nombres con que aparecen en las versiones antiguas generan cierta confusión.

En la Septuaginta (LXX) se los conoce como Esd B. Los caps. 1-10 se corresponden con el libro hebreo de Esd, mientras que los caps. 11-23 serían nuestro libro de Neh. El Esd A de los LXX es el libro apócrifo homónimo. Contiene los dos últimos caps. de 2 Cr; todo el libro de Esd, Neh 7,72-8,13a y un apéndice que nos cuenta la lucha interna entre los pajes de Darío, emperador persa, y concluye con el edicto de la reconstrucción de Jerusalén y la liberación de los exiliados.

Por el contrario, en la Vulgata antigua se daba a nuestros dos libros el nombre de Esd I y Esd II, respectivamente. El libro apócrifo aparece junto al Apocalipsis de Esd en un apéndice final.

En el canon hebreo y cristiano aparecen situados en un orden diferente. En el hebreo se encuentran casi al final, después del libro de Daniel y antes de 1 y 2 Cr. En cambio, en el canon griego y latino se hallan en el centro, entre los últimos libros históricos, pero antes de los deuterocanónicos (Tobías, Judit y 1 y 2 Mac), del libro de Ester y de los libros sapienciales y proféticos. También resulta significativo que nuestros dos libros, en ambos cánones, se encuentren al lado de 1 y 2 Cr y aparezcan unidos a ellos, a pesar de la diferencia en el orden, con sus respectivas y consiguientes diferencias teológicas. Este dato, unido al análisis que haremos posteriormente, nos autoriza a considerarlos como una sola obra, en contra de algunas tendencias actuales que piensan lo

contrario. El hecho de que el orden interno aparezca invertido en el canon hebreo puede explicarse como resultado de haber considerado 1 y 2 Cr como un duplicado de los libros de Sm y Re.

Contenido, estructura general e historia

Los libros de Esd y Neh forman parte, por consiguiente, de la Obra Cronista (O.cron) y deben ser leídos en este contexto. El objetivo de esta obra era contar la historia posterior al exilio. Para ello se escribieron 1 y 2 Cr como síntesis de los libros de Sm y Re en función y como introducción de Esd y Neh. En esta síntesis se presentan las importantes orientaciones teológicas de la historia postexílica.

Esd 1-6 describe las primeras etapas de la reconstrucción o restauración del altar y del templo. La restauración del templo se habría iniciado a partir del año 520 a.C., bajo el emperador Darío, con la intervención de Zorobabel, descendiente de David, y del sumo sacerdote Josué.

Hay que tener en cuenta que la historia que se nos narra en la segunda parte del libro (caps. 7-10), sobre el retorno de Esdras y su lucha contra los matrimonios mixtos, debe fecharse a comienzos del s. IV y que, por tanto, no es contemporánea ni (lo que es aún más grave) anterior a la obra de Nehemías. La otra acción de Esdras fue la (redacción y) proclamación de la ley, una noticia que el Cronista trasladó a Neh 8 por razones que explicaremos en un análisis posterior. El Cronista insertó entre las dos fases de la historia postexílica conocidas por la tradición, es decir, entre la reconstrucción del templo y la obra de Esdras, las memorias de Nehemías que nos cuentan la reconstrucción de las murallas de Jerusalén y la repoblación de la ciudad (el llamado «sinecismo»).

En efecto, en Neh 1-7 podemos leer ciertos datos autobiográficos y la narración del retor-

no, la inspección de las murallas destruidas y su reconstrucción posterior. Neh 5 describe también la grave situación social en que se hallaba la comunidad.

Después del paréntesis sobre Esdras en Neh 8, nos encontramos especialmente con un material procedente del padrón y de las genealogías que el Cronista redactó para ilustrar el sinecismo (Neh 9-12). La parte final de la autobiografía y del mismo libro describe su segunda misión (Neh 13).

El marco histórico de los acontecimientos narrados y de la formación del libro puede resumirse del siguiente modo: Después de Ciro (556-529) y Cambises (529-522), durante el reinado de Darío (522-486), Zorobabel y Josué reconstruyeron el templo de Jerusalén. Tras la muerte de Jerjes I (465), bajo el mandato de Artajerjes I (465-423) y el sumo sacerdocio de Elíasib, Nehemías regresa a Jerusalén. Esdras regresará tras los reinados de Jerjes II (423) y Darío II (423-404), bajo el mandato de Artajerjes II (404-358). Es en esta época cuando las tradiciones y los documentos anteriores se van configurando progresivamente hasta llegar a la composición de la O.cron a mediados del mismo s. IV.

Crítica literaria, historia de la formación y estilo, corrientes exegéticas

Las etapas de la formación del conjunto están determinadas por las tradiciones sobre la historia postexílica y por los documentos que, además de aquella, utilizó el redactor final de la obra. Estos documentos eran las memorias de Esdras y Nehemías y un abundante material de empadronamiento (listados y genealogías) o histórico (cartas, decretos o firmanes). Es importante que nos demos cuenta de la cantidad de materiales de empadronamiento que se han amontonado al comienzo (1 Cr 1-9) y al final de la O.cron (en nuestros dos libros). Los estudiaremos específicamente cuando abordemos cada uno de los libros con el objetivo de comprender sus orígenes, su relación con los datos que encontramos en 1 Cr y su utilización para la reconstrucción que proponemos de las diferentes etapas históricas.

El estilo de esta obra puede caracterizarse como compilatorio. Parece que esto se debe a una especie de rechazo a realizar una presentación personal, clara y convencida, de la historia postexílica de la salvación. La diferencia entre el entusiasmo suscitado por las profecías preexílicas y exílicas y la realidad postexílica, más bien frustrante, no daba seguridad a la fe de los autores de las biografías ni de la misma O.cron, tal como dejan entrever las dos oraciones penitenciales de Esd 9 y Neh 9. Pero la esperanza, fundamentada en las realizaciones, aunque insignificantes, de las profecías, no se

había perdido totalmente. Podríamos decir que estaba oculta bajo las cenizas del material y de los relatos utilizados, como bajo las ruinas de las murallas inspeccionadas por Nehemías. La lengua es diferente del hebreo clásico preexílico y exílico. También este aspecto contribuyó a que los especialistas no les prestaran mucha atención. Sin embargo, en la actualidad se ha acrecentado su interés porque en estas obras hallamos las raíces del judaísmo.

Con esta presentación de la formación y de las características de los libros, hemos anticipado el enfoque y las opciones con las que, en el marco de las corrientes exegéticas que actualmente están en boga, abordamos ahora su estudio (en línea con las contribuciones que realizó A. von Hoonacker entre los años 1900 y 1901). Nuestras opciones se centran fundamentalmente en dos aspectos: la O.cron constituye una unidad y la intervención de Nehemías fue anterior a la de Esdras. Podemos ver una panorámica de estas dos obras en cualquier introducción o enciclopedia del AT, como, por ejemplo, el artículo de G. Ravasi en P. Rossano, G. Ravasi y A. Ghirlanda (eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (Cinisello Balsamo [Milán] 1988, pp. 489-497, con bibliografía).

Una interpretación diferente, que sigue la moda actual y es de carácter altamente apologetico, puede hallarse en C. Balzaretto, *Esdra Neemia. Nuova versione, introduzione e commento* (Milán 1999, con bibliografía extensa pero unilateral; véanse especialmente las pp. 32-45 y 244-247). Entre quienes defienden actualmente nuestra posición se encuentran Ph. Abadie, que defendió su tesis en L'École Biblique de Jerusalén con el título *La figure de David dans les livres des chroniques* (París 1990, especialmente la introducción; cf. también su trabajo *Les livres d'Esdras et de Néhémie*, Cahiers Evangile, 95, París 1996), y K. F. Pohlmann, «Zur Frage von Korrespondenzen und Divergenzen zwischen den Königsbüchern und dem Ezra/Nehemiabuch», VTS 43 (1991) pp. 313-330. Finalmente, quisiéramos mencionar también el *Comentario Bíblico Internacional* publicado bajo la dirección de William R. Farmer (Verbo Divino, Estella 1998) y la correspondiente bibliografía.

Los dos libros en la tradición hebrea y cristiana y en la exégesis actual

La tradición rabínica considera que Esd y Neh son libros destinados a los eruditos. La misma posición que ocupan en el canon hebreo indica que no eran considerados como libros importantes. En su elogio de David (Eclo 48,13), el Sirácida muestra que conocía también la relativa historia cronista, pues elogia al sacerdote Josué, la obra de reconstrucción del templo y las murallas e incluso al mismo Ne-

hemías (48,13). Nada dice sobre Esdras, pues el contexto se refiere únicamente a las reconstrucciones de tipo material. Por lo demás, la confusión sobre la cronología condujo a que se solaparan los dos personajes, y así podemos encontrar en la tradición bíblica quien, decantándose por Nehemías, le atribuye también a él la redacción de la ley (2 Mac 2,13; y, por lo que parece, también la gesta de Zorobabel), y quien, por el contrario, admirando a Esdras, habla enfáticamente solo de él, como en los dos apócrifos que hemos mencionado anteriormente.

El historiador hebreo Flavio Josefo, del s. I d.C., utiliza frecuentemente los textos de Cr, Esd y Neh. Ya en la época moderna se consideró que gran parte de la O.cron era un duplicado de la Obra deuteronomista (Deuteronomio, Josué, Jueces, 1 y 2 Sm, 1 y 2 Re), mientras que su parte final, es decir, los libros de Esd y Neh, se interpretó como el fundamento del judaísmo, entendido como clausura religiosa y cultural. Incluso en la tradición cristiana y en la liturgia posconciliar, nuestros dos libros y toda la O.cron encuentran poco espacio de acogida. Hay pocos comentarios de los Santos Padres a 1 y 2 Cr, pero ninguno sobre Esd y Neh.

Teología

En el fondo, esta clausura es menos real de lo que parece. Efectivamente, ella se debe al énfasis que se pone en las autobiografías de Esdras y Nehemías, que posteriormente examinaremos. Veremos que los dos reformadores no se identifican con la comunidad, sino que forman parte de una representación más bien exigua. Por otra parte, el redactor final, a quien le interesaba más el problema de los levitas que a nuestros dos héroes, añadirá una nueva visión de las cosas, también interesada, que no tiene en cuenta la óptica de las autoridades teocráticas y del pueblo en general. En este circulaban ideas de tipo universalista, que procedían de las corrientes proféticas y que fueron progresivamente sofocadas por el régimen. Pero estas ideas también se encontraban en la misma clase dirigente religiosa y política, por su tendencia a ponerse de acuerdo con el poder internacional.

Resulta difícil e incluso inoportuno separar demasiado la teología de los materiales previos, en sus varios componentes, de la que hallamos en la redacción final de nuestros libros. Las preferencias por el culto y por los funcionarios levitas van creciendo progresivamente hasta llegar a la redacción final del cronista, quien promueve incluso a los cantores y porteros al rango de personal cualificado del culto. Pero es evidente que la importancia que se da al *altar* y al *templo* procede de las tradiciones postexílicas más antiguas.

Después de Ageo y Zacarías, que se mencionan en Esd 5, desaparece el *profetismo*, que deja de gozar de la estima que se le tenía antes, tal como vemos en Neh 6: los reformadores no se apoyan en él y las autoridades políticas lo ven con malos ojos, pues lo consideran fuente de peligrosos desórdenes mesiánicos. También se abandona su perspectiva universalista. La teocracia se ve obligada a controlarlo para evitar problemas con la autoridad persa.

La idea teológica de fondo se expresa en el concepto de *pueblo de Dios*, es decir, en la noción de comunidad, cuya comprensión es fundamental aunque sea difícil definirla con precisión. En una palabra, podríamos decir que con esta idea se establecen los fundamentos de aquella relación entre Iglesia y Estado que actualmente el cristianismo, o por lo menos el catolicismo, considera realmente óptima. Los hebreos habían aprendido en la diáspora a vivir sin ser un Estado independiente, e incluso los mismos Esdras y Nehemías (y otros tantos, como, por ejemplo, Daniel, Ester o Mardoqueo) se habían adaptado y habían hecho carrera en la corte imperial. Pero resulta que ahora, una vez de vuelta en la patria, se esfuerzan en vano por conseguir una plena autonomía, concentrando sus energías en su oposición a los gentiles. Así corren el riesgo de ser considerados un cuerpo extraño dentro del imperio, como dejan intuir los mismos documentos reproducidos en la primera parte de Esd. En 1 Cr 3 se menciona a los descendientes de David sin darles relieve alguno, mientras que se nombra, casi en su puesto, a los sumos sacerdotes (Neh 12,10s).

Los sumos sacerdotes buscaban ser fieles a la Ley hebrea, oponiéndose a toda mezcla. Pero, por otra parte, se apoyaban en las necesarias conexiones con el poder dominante, ya que era indispensable colaborar con él para la misma reconstrucción política de Israel. Como en la misma región de Judá habían quedado o habían llegado antes que ellos ciertos grupos extranjeros, no podían alienarse de la sociedad. Conjuguar el rigorismo y la apertura es una tarea extremadamente difícil. Son muchos los que piensan que el medio para salvaguardar la identidad del pueblo elegido es la fidelidad a la ley antigua y llegan incluso a sostener que ha sido la observancia de las leyes rabínicas de pureza la que ha mantenido intacto al pueblo hebreo tras dos mil años de diáspora. Se olvida frecuentemente que este pueblo ha sobrevivido simplemente porque Dios sigue adelante con aquella elección, que implica, sobre todo, fidelidad a los pobres, y no porque se mantenga la separación de los demás mediante el esfuerzo de sus líderes o responsables. Pero, al igual que ocurre actualmente, el rigorismo y la apertura son dos aspectos mutuamente necesarios, que se combi-

nan y se conjugan de forma harto fatigosa con la esperanza de que Dios prosiga con su historia de salvación. Tal vez sea esta la concepción teológica más importante y problemática de nuestros dos libros.

COMENTARIO A ESDRAS

Esd 1-6

Los episodios narrados en los primeros seis capítulos son anteriores a la historia de nuestros dos personajes, Esdras y Nehemías. Nos presentan las primeras caravanas de repatriados. En orden a la clarificación cronológica hemos de tener en cuenta los siguientes elementos. Al comienzo (1,1, «en el año primero de Ciro») aparece un primer grupo que trae los vasos sagrados. Se dice que era «el año primero de Ciro» (556-529), pero tendría que ser en realidad el 538 a.C., que fue el año de la ocupación de Babilonia.

Posteriormente, se produce el retorno o la gran oleada dirigida por Zorobabel y Josué, los líderes que aparecen en la lista de Esd 2, bajo el reinado de Darío (522-486). Se dedican a la reconstrucción del altar (3,2) y prosiguen con el intento de reconstruir el templo (3,6). Este último trabajo debió de haberse iniciado bastante antes del retorno de Zorobabel, aún bajo el reinado de Ciro (cf. 4,3), pero, según 4,5, fue paralizado desde el final de su reinado hasta el comienzo del reinado de Darío I (4,5), que fue su tercer sucesor (antes de él reinó Cambises durante el período 529-522, pero aquí nada se dice de él).

Apenas nombrados Ciro y Darío en 4,3.5, encontramos una inserción y un salto *hacia delante* (4,6-23) que nos sitúa en el reinado de Jerjes (486-465), durante el que se escribió una carta contra los judíos (4,6). Pero, enseguida, esta se transforma en una carta (escrita en arameo) dirigida a *Artajerjes* (que no puede ser sino Artajerjes I, 465-423) de parte de Bislán, Mitridates, Tabeel y otros colegas (4,7). Pero resulta que quien la escribe finalmente es Rejún y Simsay (4,8), y su contenido no trata de la reconstrucción del templo, del que se habla en todo el contexto, sino de las murallas de Jerusalén, cuya obra se consigue paralizar.

Tras esta confusa incursión hasta mediados del s. V, se regresa finalmente a la época de Darío (4,24), es decir, al siglo anterior. Este es el período y el marco en el que transcurren los principales sucesos que se nos relatan en Esd 1-6. Nos hallamos en el año 520, año en que se reanuda y finaliza la reconstrucción del templo (4,24-5,6). Los enemigos de la reconstrucción son, en esta ocasión, Tatenay y Setar-Bozenay (5,3), quienes escriben otra

carta, pero dirigida a Darío. Antes de la inserción de 4,6-23, era esta la única carta que se mencionaba en el texto. Mediante ella se quiere confirmar lo que dicen los judíos (cf. también 3,7 y 4,3) acerca de una antigua autorización que en su tiempo dio el rey Ciro a Sesbasar para que reconstruyera el templo. Tras consultar los archivos, Darío responde afirmativamente. Así puede el Cronista concluir el relato de la reconstrucción, en el que extrañamente llama rey de Asiria al emperador persa (6,22).

Recordemos ahora, con el objetivo de clarificar las diferencias, una tercera serie de obstáculos. Nos referimos a los que Sambalat, el joronita, y el amonita Tobías suscitan contra Nehemías en el libro homónimo. Su objetivo era oponerse a la reconstrucción de las murallas, que se llevó a cabo en la segunda mitad del s. V.

Así pues, debemos tener presente, por lo menos, la existencia de tres grupos de adversarios, distinguiendo también tres períodos diferentes (sin contar que antes de todo esto se recuerda al grupo de Sesbasar bajo el reinado de Ciro). Siguiendo el orden cronológico, nos encontramos con los siguientes: 1) Los principales enemigos en nuestra sección, que están en contra de la reconstrucción *del templo*, son los que se oponen a Zorobabel y Josué. Entre estos destacan, sobre todo, aquellos que aparecen nombrados en los caps. 5ss, concretamente, Tatenay y Setar-Bozenay.

Posteriormente, dejando de lado los adversarios anónimos de los que se habla solamente en 4,6, se distinguen de los primeros y también del problema de la reconstrucción del templo, 2) los que, bajo el reinado de Artajerjes, se opondrán al primer intento de reconstrucción *de las murallas* –e incluso podríamos pensar que los nombres que se mencionan en 4,7 (Bislán, Mitridates, Tabeel y los otros colegas) forman parte del mismo grupo de quienes firmaron la carta inserta en ese contexto, es decir, del grupo de Rejún y Simsay (4,8ss; en el texto paralelo del apócrifo 3 Esd 2 se les llama «el cronista Ratimo y el escriba Semelio»)–. A estos se les coloca en el mismo grupo que los anteriores.

Otro grupo de adversarios será, finalmente, 3) el que estaba formado por los enemigos de Nehemías, a saber, Sambalat y Tobías (segunda mitad del s. V).

La tesis que llevó a nuestros autores y redactores a unir y confundir estos diferentes episodios está al servicio de la idea teológica principal de los seis primeros capítulos. Mediante esta urdimbre querían poner de relieve la oposición de los enemigos de la restauración civil y religiosa de Judá. Ciertamente, Dios ayudaba a su pueblo, pero también sus líderes tenían que afrontar y superar las hostilidades constantemente.

Capítulo 1

El primer capítulo está dedicado a Ciro y a un primer grupo de repatriados liderados por Sesbasar.

1,1-4. Esta primera formulación (enseguida nos encontraremos con otras dos) del famoso edicto de Ciro del año 538 (vv. 2ss), se encuentra también al final de 2 Cr; por lo que se hace difícil no pensar que estos libros no sean o no hayan formado parte de una obra común, tal como afirman actualmente muchos especialistas. El hecho de que Cr termine en el punto exacto donde comienza el libro de Esd no puede explicarse como un hecho fortuito, así como tampoco podemos prescindir de la cuestión del edicto ni de cuál de las dos versiones sea la original. Es probable que sea la nuestra, por estar más completa, mientras que la otra fue colocada posiblemente por quien separó Cr de Esd y Neh, una separación que es evidente en el canon hebreo.

Incluso más que las otras dos formulaciones que aparecen en 5,13ss y 6,3ss, este texto del edicto puede considerarse como una composición realizada por el autor. Encontramos en él una referencia sustancial a determinados hechos históricos. Sabemos, efectivamente, que la liberación que llevaron a cabo los persas y su forma de hacer política permitió e incluso favoreció el retorno de los exiliados y, en particular en el caso de los hebreos, la continuidad de su identidad cultural y religiosa. Sin embargo, muchos de estos se hallaban a gusto en lo que ya había dejado de ser el imperio babilónico y se sentían poco dispuestos a afrontar las incomodidades y los peligros del regreso, máxime teniendo en cuenta las dificultades que encontrarían al llegar a Judá, donde ya se habían instalado otros.

Esta situación nos ayuda a comprender por qué las cosas no acontecieron tan triunfalmente ni en la forma estilizada en que las presenta nuestro relato, no obstante las grandiosas profecías del Deuterocanónico sobre el retorno y la gran extensión de las listas de los repatriados.

1,5-11. De igual modo, no podemos tomar al pie de la letra las acciones que se describen en los vv. 5-11, es decir, los preparativos para el regreso y la entrega de los vasos sagrados por Ciro. Es posible que esta noticia fuera tomada de las declaraciones de los repatriados que leemos en el fragmento escrito en arameo del cap. 5. En todo caso, estos sucesos no fueron tan determinantes, puesto que sabemos que ya anteriormente se había organizado un cierto culto en torno al altar (cf. Jr 41,4ss). Pero no por eso debemos negar el coraje de los primeros repatriados, que contribuyeron notablemente a fomentar el culto, principio y fundamento de la reconstrucción, y cuya memoria se recuerda en Esd 1.

La persona que se hace cargo de los vasos, de su entrega y de un primer grupo de repatriados es Sesbasar (1,8.11; 5,14.16), quien rápidamente desaparece de la escena para dar paso a Zorobabel.

Capítulo 2

Con este capítulo se inicia la historia del grupo principal de repatriados, que fueron liderados por Zorobabel y Josué bajo el reinado de Darío.

La larga lista con la que comienza está duplicada (Esd 2 y Neh 7,6-73). Parece que originalmente estaba ubicada en este lugar, o por lo menos este parece ser el más adecuado. Pero hay autores que opinan lo contrario. En tiempos de Nehemías, es decir, setenta años después de la repatriación que se describe en estos primeros capítulos, ya había muerto gran parte de los que son mencionados. Notemos también que sus líderes, el príncipe Zorobabel y el sacerdote Josué (Esd 2,2), no son los mismos que los del grupo anterior, capitaneado por Sesbasar. Sin embargo, en la lista se menciona a Nehemías en tercer lugar (y no se dice nada de Esdrás). En el texto paralelo de Neh 7,7 aparecen dos Nehemías, de nombre casi idéntico, un dato que puede explicar su extraña anticipación en la lista de los repatriados bajo Zorobabel (Esd 2,2).

Considerándola en su conjunto, es plausible que esta lista se acrecentara y se modificara en los decenios posteriores conforme las familias fueron precisando su linaje y procedencia, una tarea que resultaba en ocasiones bastante laboriosa, como expresamente nos dicen los vv. 61ss. Por lo demás, resulta impensable que hubiera partido toda una caravana compuesta por 42.360 personas, con sus 7.337 esclavos, y por 200 cantores (vv. 64s). A partir de este momento, la lista se utilizará frecuentemente como fuente de otros registros que encontraremos en nuestros dos libros (especialmente, la subdivisión de los sacerdotes en cuatro grupos familiares: Josué, Imer, Pasjur y Jarín). Los otros ocho primeros nombres que hallamos en 2,2 serían los de los heroicos pioneros de la repatriación. De ahí que aparezcan independientemente de los listados del pueblo (v. 2b-35), los sacerdotes (vv. 36-39), los levitas (v. 40), los cantores (v. 41), los porteros (v. 42), y de los donados o adscritos al servicio del templo y los siervos de Salomón (vv. 43-54 y 55ss). Tal vez se identifiquen con los jefes de familia mencionados en 1,5 y 2,68, es decir, que formaban parte del grupo de Zorobabel y Josué. Este grupo constituye el núcleo primitivo a partir del cual se fue desarrollando progresivamente toda la lista. Su parte más extensa es, evidentemente, la dedicada al pueblo, que hasta el v. 25 se registra siguiendo el crite-

rio de los clanes, mientras que, posteriormente, en los vv. 26-38, se cataloga siguiendo un criterio geográfico, es decir, según el pueblo o comarca de residencia. Hay que destacar el número escaso de los levitas: frente a los miles de sacerdotes, solo había 74 levitas. Esta inferioridad numérica puede explicarse fácilmente si suponemos que fueron pocos los levitas que habían sido deportados. En todo caso, Esdras se lamentará en su tiempo de esta escasez numérica (Esd 7), y, por otra parte, veremos cómo se promueven al cargo levítico los siguientes grupos de la lista que aún no pertenecían a esa categoría.

El laborioso esfuerzo de empadronamiento que se manifiesta en este largo registro tiene varios objetivos: civil, económico (impuestos) y religioso. La lista no pretende ser completa ni exhaustiva, es decir, no recoge a todos los habitantes del Judá de entonces ni tampoco a todos los que vivieron en la época de Nehemías y Esdras. Además de quienes no se consideraban catalogables, especialmente aquellos que no habían sido exiliados y los de clase social baja, había también extranjeros a los que, como ya hemos comentado, se miraba con hostilidad.

Pero es importante que comprendamos las motivaciones teológicas que subyacen en este trabajo de empadronamiento. Parece que sus autores pretendían reconstruir aquel pueblo elegido que, como trabajo de laboratorio, la escuela sacerdotal había ya descrito, durante el exilio, de forma utópica en Nm 1-4, y que, posteriormente, dando un salto hasta el final de la Biblia, Juan describirá en Ap 7 como aquel pueblo que estaba formado por las doce antiguas tribus más, según la perspectiva universalista cristiana, la muchedumbre que había sufrido el exterminio. El Cronista, que quiere ser coherente con la realidad que está describiendo, aún bastante mediocre, no puede hablar, en consecuencia, de las otras diez tribus restantes. Expone la lista completa al comienzo de su obra, en 1 Cr 1-9, mientras que aquí da a entender que este grupo constituía el núcleo principal del nuevo pueblo de Israel.

2,68s. Algunos repatriados se apresuran a hacer donaciones para la reconstrucción del templo. Con esta noticia se introduce el tema central, que se desarrollará a partir del siguiente capítulo hasta el final de nuestra sección.

Capítulo 3

3,1-6. Antes de abordar el tema central, la reconstrucción del templo, se describe el comienzo de la actividad de los repatriados capitaneados por Zorobabel, como si esta hubiera consistido solamente en iniciar y proseguir con el culto nacional, cuando, en realidad, tal actividad se había seguido realizando durante

el exilio o, por lo menos, según Esd 1, ya habría sido comenzada por los repatriados conducidos por Sesbasar. Pero el autor quiere hacer notar que la construcción del altar (o quizá más exactamente, su restauración) se había realizado bajo la amenaza de los adversarios. Esta relativa inauguración solemne del culto sacrificial se había llevado a cabo con ocasión de la Fiesta de las Tiendas o de las Chozas, y quince días antes se había comenzado a realizar el holocausto diario, concretamente desde el día primero del mes séptimo, es decir, al final del verano.

3,7-13. Ageo y Zacarías, en sus respectivos libros, muestran que los responsables de la comunidad eran algo lentos en realizar el proyecto de restauración del templo, y que no se trataba de reedificarlo todo nuevamente (Ag 2,3). El Cronista, en cambio, nos habla de la colocación de sus cimientos, aludiendo deliberadamente a la primitiva construcción de Salomón. Y así como Salomón había hecho alianzas con el rey de Tiro y los constructores de Sidón (1 Re 4,15-32), así también los repatriados contratan (dato poco verosímil) los servicios de sidonios y tirios (Esd 3,7). Las dificultades en este caso no se deben a la indolencia del pueblo, sino a la intervención de los enemigos.

Unos pocos meses después de la mencionada inauguración del culto, que se realizó solamente en torno a un altar derrumbado, en la primavera del segundo año (3,8), se inician los trabajos del conjunto del templo, que son dirigidos por los cuatro clanes levitas mencionados en la lista anterior (2,40). Es probable que el grupo de Jenadab (9b) se integrara en el texto final a partir de una anotación marginal que se basaba en Neh 3,18.24 y 10,10 (cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*), donde se dice que el abuelo de Binuy, el tercer clan, era precisamente Jenadab.

Los sacerdotes presiden la sobria ceremonia de la colocación de los cimientos; los acompañan con sus cánticos los hijos de Asaf. A diferencia de lo que dice 2,41, aquí se afirma que eran levitas (3,10). La síntesis que se nos presenta de su canto (3,11) corresponde al inicio del Sal 106, el mismo que se encuentra en 1 Cr 16,34, al final de los tres fragmentos referidos al traslado del Arca a Jerusalén por David, ocasión en la que los levitas comenzaron su servicio musical en la liturgia del templo (1 Cr 15,25-16,33). Se trata de una elocuente confirmación de nuestra tesis sobre la unidad de la obra cronista y de su teología. La teología del templo se manifiesta en los gritos de alegría y de dolor por el recuerdo del pasado. Es poco verosímil que los gritos de dolor fueran emitidos por quienes habían conocido el templo anterior. Ambas reacciones se inspiraban en el mensaje de los profetas de la restauración (cf., especialmente, Ag 2,4.9 y Zac 8,20ss).

Capítulo 4

Prosigue el relato la restauración del templo. Pero, súbitamente, sobreviene una serie de obstáculos procedentes de los enemigos de Judá que quieren colaborar en la ejecución del proyecto, cuyos nombres no se mencionan. Estos se presentan como fieles tradicionales del santuario y descendientes de aquellas gentes que había traído el rey asirio Asaradón (v. 2), que reinó en el período 680-669 y que según Is 37,38 y 2 Re 19,37 fue el sucesor de Senaquerib (704-681). Pero resulta que más adelante, en 4,10, la carta habla de Asnapar (¿Asurbani-pal? 668-621). En realidad, la única importación étnica de la que tenemos noticia fue la que se nos narra en 2 Re 17 y que había ocurrido con anterioridad, bajo el reinado de Sargón II en los años 722/721. Estas confusiones históricas de los autores y redactores nos preparan para afrontar las demás, como las que ya hemos visto al comienzo de la sección. En cualquier caso, nuestros repatriados rechazan la propuesta y de este modo queda bloqueado el trabajo en el templo (vv. 4s).

Es en este punto donde surgen aquellas confusiones. Aunque el v. 5 nos coloca en la escena central de la reconstrucción del templo bajo el reinado de Darío (522-486), enseguida nos encontramos con el salto hacia delante del que ya hemos hablado, que nos lleva a la época de Jerjes y Artajerjes (vv. 6s; Artajerjes I reinó del año 465 al 423). Mediante el añadido de 4,7 se introduce el extenso relato en arameo (4,7b-6,18) que está lleno de cartas. Pero los autores de la nueva carta dirigida a Artajerjes I son otros enemigos de Judá, cuyos nombres se mencionan en esta ocasión, que se oponen a la reconstrucción de las murallas. Ya no se trata, por tanto, de la reconstrucción del templo, que, como diremos más adelante, se había resuelto desde los tiempos de Darío. Con la respuesta que da Artajerjes a la primera carta, avalando las acusaciones contra una Jerusalén siempre dispuesta a rebelión, los enemigos consiguen parar los trabajos de las murallas de la ciudad (v. 23).

Después de contarnos estos hechos, el relato arameo regresa a la época de Darío (v. 24) y al tema principal de la sección, la reconstrucción del templo, que se desarrolla en dos capítulos sucesivos (vv. 5-6) con la carta de Tattenay y la respuesta del emperador.

Surgen aquí dos cuestiones. ¿Por qué se presentan estas cosas en arameo y no, como antes y después de esta sección, en hebreo? No parece que sea satisfactorio responder que fue la existencia de estos documentos (cuatro cartas) escritos en arameo lo que llevó a seguir con el relato en esta misma lengua. El autor la podría haber utilizado desde el principio de su relato. Por tanto, pensamos que nos encontramos con un relato previo sobre la re-

construcción del templo que había sido escrito en arameo y que nuestro Cronista incorporó al suyo.

La otra cuestión es la siguiente: ¿A qué obedece la inserción que nos lleva a los tiempos de Jerjes y Artajerjes (4,6-23)? El hecho de que la literatura postexílica tardía no preste una sutil atención al tratamiento cronológico de los personajes y los emperadores reinantes en las épocas de sus respectivas narraciones es claramente un defecto que, entre muchos otros casos, notamos también en Dn 6, en donde se produce un salto hacia delante que nos lleva a la época de Darío precisamente en el contexto histórico caldeo (Dn 1-7) dominado por el rey Baltasar y los nabónidas; después de Darío (v. 9) el relato regresa a Ciro (v. 10). Percibimos también el mismo fenómeno en la parte deuterocanónica de Est 1: Mardoqueo, que vivió durante el reinado de Jerjes (o Asuero), no podía haber sido deportado en tiempos de Nabucodonosor (1,1c). En el mismo texto de Esd (6,22) se llama a Darío rey de Asiria, como asimismo en Neh 9,32. También en el libro de Judit se dice que Nabucodonosor reinaba sobre los asirios en Nínive (1,1ss), pero en este caso se trata de un solapamiento consciente entre el rey babilónico y el rey seléucida de la época de los macabeos.

Una explicación satisfactoria de la confusión cronológica de Esd 4 sería atribuirla al Cronista, quien, tal vez siendo víctima consciente de las confusiones históricas que había en los materiales previos sobre la época del ministerio de Esdras, y aceptando la tesis de que ambos personajes, Esdras y Nehemías, eran contemporáneos, quería comenzar a hablar ya de la construcción de las murallas de Jerusalén, como una especie de introducción al libro posterior, escrita necesariamente en arameo, precisamente en el punto en el que en el documento que utilizaba se hablaba de las dificultades que habían tenido que afrontar los repatriados. Así se produce una tensión que va dramáticamente *in crescendo*: los primeros temores en torno al altar, al comienzo de la actividad cultual (3,3); las dificultades presentadas por los desagradecidos colaboradores de la reconstrucción del templo, a los que fácilmente se les vence (4,2ss; y desde 5,5 hasta 6); y, finalmente, las hostilidades que bloquean la reconstrucción de Jerusalén en tiempos de Rejún, Simsay y otros bajo el reinado de Artajerjes, según la inserción del cap. 4, y que serán superadas con gran esfuerzo y heroicamente por Nehemías en el año veinte (Neh 2,1) del reinado de este mismo emperador. Esta tensión creciente conduce a la formulación de gravísimas acusaciones contra los hebreos (4,12-16), que parecen anticipar las que realizará Amán contra Mardoqueo y su pueblo en el libro de Ester.

Capítulos 5 y 6

El relato principal, sin embargo, posee una atmósfera antijudía menos trágica. En todo caso, el culto (templo) crea menos problemas que la política (murallas de la ciudad), y los enemigos (Tatenay) ceden más fácilmente ante el tema de la reconstrucción del templo que ante el asunto de la reconstrucción de la ciudad (primero Rejún y después Sambalat). Los dos capítulos finales de la sección están formados por otras dos cartas: la dirigida a Darío y aquella en la que este responde. Ambas contienen el edicto de Ciro, que ya se había presentado y comentado al inicio de la sección (con su paralelo al final de Cr). Las dificultades se superan gracias al edicto y se logra reconstruir el templo.

5,1s. Se trata probablemente de una introducción propia del Cronista. Antes de hablar de las dificultades creadas por Tatenay y de su carta al emperador con la interpretación que los judíos daban al edicto, el autor inserta en el documento arameo la mención de Zorobabel y Josué junto a la de los profetas Ageo y Zacarías.

5,3-12. De hecho, para el documento en lengua aramea los protagonistas son simplemente los judíos o «sus ancianos» (5,1.5 y 6,8.14); al final (6,14s), Zorobabel y Josué desaparecen totalmente de la escena. El relato presenta indicios de conocer los dos libros proféticos pero no llega a decir, como en aquellos, que el retraso de los trabajos se debía a la indolencia de los hebreos, y tampoco encontramos aquí el entusiasmo mesiánico de aquellas profecías. Parece como si se estuviera hablando de un verdadero comienzo de la pretendida reconstrucción, mientras que según Esd 3,7-10 y 4,1-5 esta reconstrucción ya había comenzado anteriormente. Ahora bien, parece que 4,24 y 5,1s son un recurso literario (del Cronista) para volver a conectar con el discurso que se había interrumpido por la extensa inserción.

5,13-16. De hecho, los testimonios judíos que se presentan en el texto arameo hablan de Sesbasar y también de que fue él quien puso los cimientos del templo, datos que inspiraron al Cronista para la redacción de Esd 1.

6,2. Ecbatana o Achmeta (probablemente la actual Hamadán) era la capital de la antigua Media. Posteriormente, los persas la convertirán en su capital veraniega y marcará la frontera norte de su imperio. Excepto aquí, solo aparece nombrada en los libros deuterocanónicos (Tob 3,7; 5,6; 6,10; 7,1; 14,12s; Jdt 1,1s.14 y 2 Mac 9,3). La auténtica capital del imperio persa era la elamita Susa, que se encontraba más hacia el sur (Esd 4,9 y Neh 1,1; Dn 8,2; Est 1,1a –parte deuterocanónica– y 1,2.5; 2,3.5.8; 3,15; 4,8.16; 8,14s; 9,6.11-15.18). Con Darío al frente, el imperio persa consiguió extenderse como nunca había ocurrido antes

en toda la historia. Bajo Jerjes I contaba con 127 provincias y se extendía desde la India hasta Etiopía (Est 1,1).

6,3. Solo podemos reconstruir las medidas del templo que Darío manda construir si por «altura» (*rwm*) entendemos «profundidad» o lo que tenía que medir de largo; es como si se tuviera delante el plano formado por un espacio cuadrado en el que se resaltan sus dos lados; así, entre otros elementos más, la medida coincide con el fondo que tenía el templo salomónico (1 Re 6,2). De otro modo, además de tener que completar la medida del fondo que no se da en el texto, nos encontraríamos ante un gigantesco cubo mucho más grande que el templo preexílico y su medida, por tanto, solo podría interpretarse simbólicamente.

6,8-12. Es evidente que se magnifica el conjunto, sobre todo desde un punto de vista político-administrativo. Así, este relato en arameo, con el decreto del rey, quiere obligar a las autoridades políticas locales no solo a correr con los gastos de la construcción (v. 8), sino también a financiar el mantenimiento del culto (vv. 9s). No parece que esta ingerencia pagana en el culto, aun siendo económicamente agradable, esté en sintonía con el exclusivismo que subraya el Cronista en 4,2. Esta amplitud de ideas es análoga a la tolerancia y a la apertura que hallamos en la primera parte del libro de Daniel (p. ej., 3,28s; 4,34), y que, significativamente, siempre se ponen en boca de Darío, quien ordena a todo el imperio que adore al Dios de Israel y reconoce que su reino es eterno (6,26ss). Evidentemente, justo en medio del proceso, es decir, entre el relato en arameo y la obra del Cronista, aparece Esdras en su lucha contra las mezclas étnicas o con los gentiles en la que manifiesta un carácter marcadamente integrista.

6,13-18. Tras nombrar a Ciro y Darío, el autor de la confusión y del salto hacia delante realizado en el cap. 4 añade ahora, precisamente por el mismo motivo que entonces, el nombre de Artajerjes. Después, el texto arameo prosigue con la descripción de la solemne dedicación del templo, los sacrificios realizados en aquella ocasión y la regulación del servicio sacerdotal y levítico. Los trabajos comenzaron en el segundo año de la llegada de Darío al poder (5,24), y, según el documento arameo, terminaron en el sexto año de su reinado (515 a.C.), a comienzos del mes de Adar (6,15), el anterior al mes de Nisán, en el que se celebraba la Pascua.

6,19-22. Aquí comienza de nuevo el texto hebreo. De este modo, para el Cronista, que ahora retoma libremente su narración, aquella fiesta coincidió explícitamente con la Pascua (v. 19), en la que son admitidos los extranjeros que se habían hecho prosélitos (v. 21), y con la Fiesta de los Ácimos (v. 22). Por el contrario, el comienzo del culto, cuando aún no se había

reconstruido el templo, tuvo lugar, según el Cronista, en la Fiesta de las Tiendas o las Chozas que se celebró el año segundo de la llegada de los exiliados (3,4).

Esdras 7-10

Aquí se inicia una nueva etapa y una nueva época. Ya ha pasado el período de Zorobabel, de Josué y de la reconstrucción del templo. Ahora hay que reorganizar al pueblo y reconstruir las murallas de Jerusalén. Aparecen otros problemas, especialmente el problema literario y cronológico de determinar si los dos nuevos héroes, Esdras y Nehemías, de quienes toman el nombre nuestros dos libros, fueron contemporáneos. En esta sección solamente se habla del primero, concretamente, de su propio regreso (v. 7), del regreso del grupo capitaneado por él (v. 8) y de su lucha contra los matrimonios mixtos (vv. 8s). Si no estamos atentos confundiremos la época y los episodios de Esdras y de este Artajerjes con los de Sesbasar y Ciro, pues también Esdras lleva dones, utensilios y objetos valiosos (7,19s) al templo, siguiendo el decreto escrito en arameo de 7,12-26, tal como hizo Sesbasar según el decreto de Ciro como refiere Darío (6,5.9). La cantidad de los donativos fue ampliada por el Cronista en Esd 1 y en el relato autobiográfico de 8,24-36.

También más adelante, si prestamos atención, se confundirán las gestas de Esdras con las de Nehemías, quien, como ya hemos explicado en la introducción, vivió unos cincuenta años antes que Esdras.

En esta sección también abundan los documentos que se utilizaron en su composición. Además del citado decreto de Artajerjes, hallamos dos listas (8,1-14 y 10,20-24), y, de no ser una creación del Cronista, la autobiografía de Esdras, que comienza retomando la lengua hebrea en 7,27-28 y prosigue en los caps. 8 y 9.

Capítulo 7

La presentación inicial de nuestro personaje contiene sus datos genealógicos. Le siguen el decreto en arameo y el comienzo de la autobiografía.

7,1-10. El autor de esta genealogía (1-5) quiso poner de relieve que Esdras pertenecía a la familia de los sumos sacerdotes. Sin embargo, siempre es presentado como escriba (7,11s). La lista (en la que aparecen solamente siete de sus posibles antepasados) depende de 1 Cr 5,27-41 (y 6,35-38); la última de las pruebas que demuestran la conexión existente entre estos libros. Como posterior confirmación, nótese su conexión con los nombres de la lista de 1 Cr 9,1-16, que, a su vez, está estrecha-

mente relacionada con Neh 11,1-9. Nos sorprende, por el contrario, la falta de afinidad y relación con las listas sacerdotales del tiempo de Zorobabel y Josué, y, sobre todo, con la de Esd 2 y Neh 7 (mientras que, curiosamente, está relacionada con la lista de Neh 8). No se menciona a ninguno de los sumos sacerdotes postexílicos que aparecen en Neh 12,10s. Esto nos indica no solo que Esdras no estaba muy integrado en el clan de los sumos sacerdotes, sino que la genealogía y el personaje son posteriores a la época de Nehemías, contra la opinión de aquellos que sostienen que fueron más o menos contemporáneos.

Por otra parte, no debemos olvidar que la otra característica del personaje, es decir, su oficio de escriba, es ampliamente subrayada por el Cronista. Para este, Esdras es un experto (*mhyr*) en la Ley de Moisés (7,6), la ha estudiado en profundidad y está capacitado para enseñarla (v. 10). Este dato es confirmado incluso por el decreto posterior. A esta presentación solo puede corresponder la proclamación de la Ley que se hace en Neh 8, no la simple lucha contra los matrimonios mixtos que se nos narra en los capítulos finales de esta sección y de todo el libro.

Ahora bien, ¿de qué ley era Esdras escriba? La respuesta más obvia es que se trataba de la Ley del Pentateuco. Pero esto es posible solamente si situamos a Esdras en una época posterior, es decir, a comienzos del s. IV. Antes de esta fecha, el Pentateuco se hallaba en proceso de formación. Por eso, los que no están de acuerdo con nuestra datación tardía del ministerio de Esdras consideran que se trataba de otra ley diferente o de una parte del Pentateuco, que ya existía anteriormente.

Si seguimos la hipótesis que ubica el ministerio de Esdras en una fecha anterior, cosa que nosotros rechazamos, resulta también muy extraño que tanto su misión como su retorno sean autorizados en *Babilonia* (v. 9) por Artajerjes I, mientras que el de Nehemías lo sea en *Susa* (Neh 1,1). Hacía muy poco que Babilonia había sido destruida por Jerjes. Solo posteriormente volverá a gozar de cierta estima, y Alejandro Magno, por respeto a su historia, la perdonará incendiando en su lugar la ciudad de Persépolis. Por consiguiente, fue en el séptimo año de Artajerjes II (404-358), es decir, en el 397, cuando se autorizó a Esdras a partir de Babilonia.

7,11-26. El decreto en arameo. Este documento es como una segunda introducción a la *autobiografía* mencionada que comienza en hebreo en 7,27s y prosigue en los dos capítulos posteriores. Precisamente por esta razón, podríamos considerar que es anterior a la narración previa del Cronista. Podría tener en el fondo un núcleo histórico que ha sido reelaborado por el redactor, como muestran sus características que no son persas ni imperiales,

sino judías. Tal vez fue el mismo autor de la autobiografía posterior quien lo colocó como introducción, tal como deja entrever la conclusión en hebreo del mismo documento (vv. 27s).

En este documento aparece también Esdras caracterizado como escriba de la Ley (11s.21.25), e incluso se dice que tiene la Ley en sus manos (v. 14). Ahora bien, aunque sin un desarrollo específico, en los capítulos finales de esta sección aparece solamente la ejecución del encargo específico de nombrar a magistrados y jueces (25: *šaftin wdynn*). Sus características tan marcadamente acentuadas como escriba, postulan necesariamente el desarrollo que solo encontramos en Neh 8.

La importancia que se da a los donativos imperiales, vasos sagrados incluidos (para impetrar la protección divina: v. 23), y a los demás donativos recogidos para el templo, especialmente las desproporcionadas cantidades que se indican en el v. 22, no solo tiene como objetivo poner a Esdras y Artajerjes en el mismo plano que Sesbasar y Ciro, que anteriormente habían sido elogiados por el mismo motivo. Esta importancia, más bien, incluida la severidad que caracteriza al decreto (21,23.26), pone especialmente de relieve el carácter central del templo más que el hecho del retorno que se indica al comienzo (v. 13); el templo es el centro de preocupación del mismo emperador persa, lo que sugiere que es fuente de luz y bendición incluso para los paganos.

El privilegio de exención de impuestos que se otorga a los clérigos (v. 24) podría ser un intento (bien de Esdras o del mismo emperador) para conseguir la benevolencia de la clase religiosa dirigente que ya residía en Jerusalén. Recordemos en este punto que, no obstante su alardeada ascendencia sacerdotal, no parece que Esdras estuviera muy integrado en el clero jerosolimitano, como también parece evidente que su movimiento era representativo de un grupo solamente y no de todo el clero ni de toda la población que allí residía.

7,27s. Las últimas palabras, que, ahora finalmente, son autobiográficas, es decir, que se ponen en labios de Esdras, confirman la centralidad del tema teológico del templo. Esdras, explícitamente y casi fuera de sí, confirma cuán extraño es que un emperador pagano honre la Casa del Señor (v. 27) y afirma, como posteriormente hará Nehemías (Neh 2,4.8), que su empresa cuenta con la autoridad divina (v. 28).

Capítulo 8

Nos encontramos inicialmente con otro documento que consta de una lista de repatriados (1-14), a la que se anexiona una lista formada por el grupo levítico. El capítulo pro-

sigue y concluye con la crónica autobiográfica que transcurre desde la salida hasta la llegada (vv. 21-36).

8,1-14. Esta lista de repatriados que acompañan a Esdras, aun teniendo como base la que ya encontramos en Esd 2 (y Neh 7), comienza, contrariamente a lo habitual, no con el pueblo sino con los grupos levítico-sacerdotes (Pinjás e Itamar, Lv 10). Ya vimos que, según 7,1ss, Esdras era sacerdote. Aunque los especialistas no le han prestado mucha atención, es importante observar que posteriormente se menciona a la familia davídica, cuyo descendiente, compañero de Esdras, se llama Jatús (diferente al sacerdote del mismo nombre que hallamos en Neh 10,5; 12,2 ó 3,10). Es hijo de un tal Secanías (cuya mención se retrasa hasta el comienzo del v. 3, según el aparato crítico de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*), que aparece en 1 Cr 3,21s; entre sus antepasados encontramos a Zorobabel (1 Cr 3,19ss).

Lamentablemente, resulta difícil descifrar el texto de 1 Cr 3,17-24. Pero resulta casi imposible que en la extensa lista de descendientes y nombres desde Zorobabel (1 Cr 3,19) hasta nuestro Jatús (3,22) tengamos solamente dos generaciones, la que va del abuelo al nieto. Si aceptáramos esta hipótesis imposible y calculáramos unos veinte años para cada generación, llegaríamos solamente hasta el año 480, es decir, unos treinta años antes de la llegada del mismo Nehemías. Es mucho más probable que en 1 Cr 3,19-22 se trate de un número mayor de generaciones, es decir, de unas siete u ocho. En esta perspectiva, el Jatús davídico y su compañero Esdras vendrían mucho después que Nehemías.

Los clanes laicos (Esd 8,3-14), que se mencionan después de los sacerdotales y los reales, contienen nombres que no hallamos en las listas de la población que llegó con Zorobabel ni tampoco en tiempos de Nehemías. Solamente los nombres de los *antepasados* de los clanes se corresponden con los de la lista clásica de Esd 2 y Neh 7, pero no los de sus descendientes nombrados en Esd 8.

8,15-20. La lista se completa con la mención de los levitas. A la ya notada escasez de levitas que habían sido exiliados, Esdras nos provee, con la ayuda de Idó (v. 17), con una decena de nombres (v. 16), a los que añade los servidores de la liturgia en el templo (vv. 18s), que llegan a sumar unos treinta y ocho, además de los doscientos veinte donados. Parece como si solamente fuera Esdras el que inicia y realiza la acción litúrgica, y como si antes de él no hubiera habido nada. Notemos cómo el reformador pretende, con total resolución, insertarse e insertar también a sus hombres en los cuadros de gobierno de la comunidad jerosolimitana que ya existía. La pareja de levitas formada por Serebías y Jasabías volverá a aparecer posteriormente (Serebías: Esd 8,18.24;

cf. Neh 8,7; 9,4s; 10,13; 12,8.24; Jasabías: Esd 8,19-24; cf. Neh 10,12; 12,21.24, y probablemente también el Jasabnías de Neh 9,5, aparte de otros casos de simple sinonimia). Unidos a la decena reclutada anteriormente, estos dos levitas hacen el número clásico doce, que se corresponde a los meses del año y a los futuros turnos del servicio en el templo.

8,21-36. Tras la preparación penitencial (vv. 21s), se entrega solemnemente a los levitas la enorme (y exagerada) cantidad de los vasos sagrados, y el grupo parte en dirección a Jerusalén sin la escolta que hubiera requerido el transporte de este tesoro (vv. 24-31).

No obstante el esfuerzo que se hace en la autobiografía por presentar a Esdras como la persona con que se dio comienzo al culto, aparece con toda claridad que ya existía en Jerusalén una comunidad litúrgicamente activa. Tan cierto era esto, que es precisamente a sus representantes a quienes se les entregan los objetos transportados. Entre las autoridades que ya residían en Jerusalén encontramos a Merimot, que era descendiente de Urías y de aquel Acós (Neh 3,4) del que Esd 2,61s no logró probar su ascendencia sacerdotal. Merimot sería un valeroso joven que se hizo merecedor del título que no tenía gracias a su colaboración heroica en la reconstrucción de las murallas bajo el mando de Nehemías (Neh 3,4). No es extraño que, sesenta años después, este fuera el venerable sacerdote (anciano) a quien los repatriados entregaron los bienes que habían traído con ellos.

El relato concluye con la lista de los sacrificios que se ofrecieron y la entrega de los documentos a las autoridades civiles. La subdivisión de la lista de los sacrificios no está clara: ¿se ofrecieron doce toros como holocausto a Dios, una enorme cantidad de ovinos y, finalmente, doce machos cabríos por el pecado?

Capítulos 9 y 10

El problema de los matrimonios mixtos, que se inicia en el cap. 9, se concluye prácticamente en el cap. 10 (recordemos que Neh 10 no trata de este asunto). Por otra parte, hay que notar que en Esd 9 prosigue la autobiografía, mientras que en Esd 10,1 retoma la palabra el Cronista. No obstante esta diferencia, los consideramos como una unidad. La crónica de Esd 10 quiere poner de nuevo en primer plano al pueblo más que al reformador. Lo mismo sucede en Neh 8ss, tras la autobiografía presentada en Neh 1-7.

En Esd 9, por tanto, tras la constatación de las mezclas étnicas desautorizadas (1s), hallamos una especie de ceremonia (vv. 3ss) y oración penitencial (vv. 6-15) realizadas por Esdras.

En el cap. 10, siguiendo una propuesta de una gran asamblea (vv. 1-4), Esdras hace jurar a sus representantes (v. 5); posteriormente, en medio de las protestas, consigue que Yojanán, hijo de Eliasib, probablemente el sumo sacerdote en esta época, firmara el decreto (v. 7) para realizar las indagaciones sobre los empadronados en Judá y Jerusalén. Se convoca a la gente a reunirse en un plazo de tres días, concretamente, el día 20 de mes noveno (v. 9), y se inician, con poca resistencia, las verificaciones y las separaciones pertinentes (vv. 14.16). El proceso se inició el día primero del mes décimo y concluyó dos meses después, es decir, el día primero del siguiente año (vv. 16s).

9,1s. La acción de la reforma dirigida contra los matrimonios mixtos pretende extenderse a todo el pueblo y no solo al grupo de los supervivientes. Ahora bien, no vemos claramente cómo es posible que estos últimos hubieran tenido ya tiempo para mezclarse con los gentiles de Judá y zonas adyacentes. La lista de estos pueblos (cananeos, hititas, pereceos, jebuseos, amonitas, moabitas, egipcios y amorreos) se basa en el elenco ya clásico, que aparece también en la oración paralela de Neh 9,8 (cananeos, hititas, amorreos, pereceos, jebuseos y guergueseos), pero con extensiones y modificaciones que debemos analizar. Permanecen cinco de los pueblos de la lista clásica, se quitan de en medio a los guergueseos, que, en el contexto histórico de la mezcla que debe combatirse, son los menos significativos, y en su lugar se coloca a los contemporáneos egipcios, amonitas y moabitas.

La mezcla con estos dos últimos pueblos no era tan reprochable, sobre todo si se prestaba atención a la historia pasada. David, efectivamente, descendía de estos matrimonios mixtos, concretamente, de Rut, la moabita. Pero en los tiempos de Nehemías se habían hecho particularmente odiosos, puesto que se encontraban entre las autoridades que se opusieron a su obra de reconstrucción. Tobías era amonita (cf., p. ej., Neh 2,10) y aparece siempre junto a Sambalat, el joronita (de Moab), a quien se considera el enemigo por excelencia. Además, ambos estaban emparentados con el sumo sacerdote Eliasib (Neh 13,4-9 y 13,28), y fue precisamente a Yojanán, su hijo, ante quien Esdras protestó para iniciar su campaña contra los matrimonios mixtos (Esd 10,6). Al regresar a Judá para su segunda misión, en los últimos decenios del s. V, Nehemías ya comenzaba a lamentarse de los matrimonios mixtos con mujeres de Asdod, Moab y Amón (13,23).

Podemos explicar coherentemente todos estos datos si situamos a Esdras cronológicamente después de Nehemías. Así entenderemos también que la batalla que se inició con Nehemías culminó finalmente en la época de Esdras.

9,3ss. Este ritual (o huelga de hambre) realizado por Esdras se dirige contra la profana-

ción cometida por los matrimonios mixtos que se atribuye a los exiliados (v. 4: la *golah*). Puesto que no puede tratarse del grupo que había regresado unos días antes, debemos pensar que Esdras pretende involucrar a toda la gente con el objetivo de animarla a la reforma. Arrodillado y con los brazos abiertos, el reformador se dispone a hacer la oración que se nos refiere a continuación.

9,6-15. La oración paralela de Neh 9, dirigida por los líderes de la comunidad, es una lamentación sobre la situación de esclavitud social y política, y se introduce el listado clásico de los pueblos autóctonos (Neh 9,8) para describir la promesa que Dios hizo a Abraham sobre la herencia de esta tierra (por consiguiente, es comprensible que se omitan las poblaciones amonitas, moabitas y egipcias). En la oración de Nehemías no aparece en absoluto el problema de los matrimonios mixtos, mientras que el objetivo de la de Esdras es precisamente este.

Aunque también adopta el esquema clásico de las lamentaciones colectivas, reduce todo el pasado al esquema de la culpa y el castigo (vv. 6s) para llegar a la situación actual que se describe como permanencia de la esclavitud (bajo los persas), aunque con los aspectos positivos representados por las particulares concesiones imperiales para realizar las mejoras necesarias en el templo y la ciudad (v. 9). Ahora bien, los verbos usados en la reconstrucción del templo (la forma *polet* de *rmm* y el *hiphil* de *'md*) y el sustantivo genérico «murallas» para referirse a la ciudad, dejan entrever que ya se había realizado un trabajo precedente: Esdras no parte de cero. Por lo que todo se explica mucho mejor si pensamos que la oración se hizo después de la obra realizada por Zorobabel y Josué, y también tras la actividad de Nehemías. Nuestro reformador quiere llegar, como finalidad principal de la oración, a la situación étnicamente híbrida, y para esto recuerda en primer lugar la ley antigua que prohibía estos matrimonios (vv. 11s), y finalmente formula el propósito concluyente (vv. 13s). Leyendo entre líneas, en el v. 12b parece que el interés del grupo del reformador era también quitar de en medio a las familias mixtas con el objeto de disponer de más espacio territorial y económico para los recién llegados. En suma, se trataba de un rigorismo un tanto interesado.

10,1-5. Aquí vuelve a iniciarse la *crónica*. A partir de ahora, Esdras debe dejar de ser el personaje principal, como también las consecuencias de su acción no deben presentarse como resultado de su decisión o de su capricho personal. Esta es la razón por la que se pasa del régimen autobiográfico al relato en tercera persona del Cronista. Se hace notar enfáticamente que es una «asamblea grandísima» (v. 1) la que pide al reformador que se haga una alianza (*b'rit*) con Dios (v. 2) con el compromiso de echar a las mujeres extranjeras (v. 3). Es-

dras tiene plena autoridad para hacerlos jurar (v. 4).

10,6-17. Posteriormente se emite un decreto oficial para convocar a la asamblea con el objeto de iniciar la investigación sobre los matrimonios mixtos y proceder en consecuencia. El decreto se consigue mediante otra manifestación (ritual) de protesta protagonizada por Esdras. En esta ocasión, la ceremonia no se desarrolla ante el pueblo, sino solamente ante el sumo sacerdote Yojanán (vv. 6s). La orden es muy severa: si alguien no acudía a la asamblea se le confiscarían las propiedades (v. 8). Pero tras la convocatoria, realizada el día 20 del mes noveno (v. 9), se pierde la severidad.

Parece que la investigación sobre el padrón (de acuerdo con la propuesta de la BHS, en el v. 16 leemos *lidrôš* en lugar de *l' dariôš*) se realizó completamente desde día primero del mes décimo hasta el día primero del siguiente año (vv. 16s). Pero percibimos ciertas oposiciones que, obviamente, fueron minimizadas por el Cronista (v. 15). La investigación recibió el apoyo de personajes que tenían autoridad, como Sabtay, a quien veremos entre el grupo de levitas que asistieron a la ceremonia de la lectura de la ley (Neh 8,7, y tal vez también el mismo que aparece en la lista posterior, en 11,16), y Mesulán, uno de los líderes levíticos que apoyaron a Esdras durante el exilio en el comienzo de su misión (Esd 8,16).

10,18-44. La lista de los voluntarios que estaban dispuesto a expulsar a las mujeres no hebreas era relativamente pequeña en relación con toda la población de Judá y Jerusalén: un poco más de un centenar, cuando, según la lista de Esd 2, había unos 42.360 habitantes. Por otra parte, esta lista no contaba aquellas familias que tenían como *pater familias* (no la mujer) a un ciudadano que no era auténticamente hebreo, y sabemos, por los relatos precedentes, que en aquella zona había bastantes casos como estos. Desde este punto de vista, la reforma resultó un fracaso, como era justo que ocurriera. Expulsar impasiblemente a mujeres e hijos legítimos (v. 44) no era precisamente una acción de la que Esdras pudiera vanagloriarse. Las voces (de tendencia universalista) contrarias que se escuchaban aquí y allá ponían de manifiesto que existía una base mucho más amplia que la del grupo de los reformadores. Sin embargo, la reforma no fue algo inútil, y sus exigencias se tendrán presentes. Israel no se ha mantenido gracias al judaísmo, ni el de Esdras ni el de los siglos posteriores. Israel se ha mantenido gracias a Dios, es decir, porque Dios lo eligió como su pueblo desde los tiempos de Moisés. Ahora bien, el radicalismo de los reformadores obedecía a los principios y las exigencias que nacían del concepto de elección divina.

Hagamos algunas observaciones sobre la lista. Está realizada sobre la base de Esd 2 (y Neh 7), no sobre Esd 8, que contiene solamente a los

que regresaron con Esdras. La familia sacerdotal, con sus cuatro clanes (según 2,36-39), es la que está más comprometida, pero esto no garantiza ciertamente el éxito de la reforma. Lo mismo puede decirse de los levitas (v. 23). Los ministros inferiores del culto (v. 24) son los menos afectados por la medida, si observamos su listado en 2,41-57. Los nombres de los afectados no se encuentran, obviamente, entre aquellos que aparecen en Esd 8, quienes, como ya hemos comentado, ni siquiera habrían tenido tiempo para casarse con mujeres no hebreas del lugar. Tampoco se encuentran en las otras listas, ni en las de la época de Zorobabel ni tampoco en las del tiempo de Nehemías. Se trata de nombres nuevos. Estos datos se explican adecuadamente si se acepta nuestra hipótesis, es decir, que Esdras actuó cincuenta años después de Nehemías. Además, el hecho de que en la historia de Esdras nunca se nombre a Nehemías, y viceversa, es la prueba evidente de que no fueron contemporáneos. Como veremos más adelante, Neh 8, donde se habla solamente de Esdras y las menciones que se hacen de Nehemías son un añadido posterior; es un *corpus* que se sacó de su contexto originario como conclusión de la presente historia de Esdras. Fue en el marco de la redacción del Pentateuco y de la proclamación de la ley en el que, afortunadamente, su reforma tuvo el éxito pretendido. Pero, claro está, porque había surgido el dogma de la inspiración de los libros sagrados.

COMENTARIO A NEHEMÍAS

Neh 1-7

Casi todos los datos biográficos de Nehemías se contienen en estos capítulos. El resto de sus actividades, la dedicación de las murallas reconstruidas y el segundo viaje a Jerusalén, se encuentra al final del libro (de Neh 12,27 en adelante). El relato principal, es decir, la reconstrucción de las murallas, ocupa casi la totalidad de Neh 1-6, excepto la digresión sobre algunos problemas de carácter social (Neh 5). Al final (7) nos encontramos con la lista paralela de Esd 2, que ya hemos mencionado anteriormente en tantas ocasiones.

Afortunadamente, desde el punto de vista crítico-literario e histórico, no nos encontramos aquí con los problemas de la primera sección del libro anterior. Ya hemos hablado anteriormente (Esd 1-6) sobre las varias fases hostiles y los grupos de adversarios; aquí aparecerán los últimos de la serie, Sambalat y Tobías. Recordemos que las primeras dificultades para la reconstrucción de Jerusalén se describieron en Esd 4. Por tanto, solo explicaremos la mencionada digresión de carácter social que hallamos en Neh 5.

Capítulo 1 (LXX Esd B, 11)

1,1ss. Hijo de un tal Jacalías, cuya identificación es dudosa (su nombre se repite solamente una vez más en 10,2), nuestro héroe se encuentra en Susa, la capital del imperio persa en aquel tiempo, en el año veinte (1) de Artajerjes I, según 2,1 (465-423; Artajerjes II, que reinó en 404-358, no nos afecta, por tanto). Como hemos notado, la hipótesis de un Esdras contemporáneo que residía, por el contrario, en Babilonia (Esd 7,6) no es posible. El hermano de Nehemías, que es el afligido informador que le cuenta la situación en que se hallaban los que habitaban en Jerusalén y la condición ruinoso de la ciudad, Jananí (v. 2), aparece de nuevo en Neh 7,2.

1,4-11. Aparte de la noticia final (v. 11b) sobre el importante cargo que tenía Nehemías, que era copero del rey, el resto de la sección nos describe lágrimas, ayuno y una oración que forman parte del proyecto que se nos describirá en el capítulo posterior, pero que ya ahora se concibe como inminente (v. 11a).

Desde el punto de vista teológico, resalta en la oración la paradoja de un Dios que mantiene la alianza y la misericordia (*b'rît* y *jésed*), y, obviamente, la promesa de la tierra hecha a Abraham (cf. 9,8) para quien es fiel a los mandamientos (1,5). Dios mantiene esta promesa aun cuando uno no le sea fiel, con tal de que se arrepienta del pecado (vv. 6ss). Como recuerda la oración (vv. 8s), la promesa de Dios, que aparece en los relatos patriarcales, es siempre válida, sobre todo porque está confirmada explícitamente en Lv 26, donde tras los castigos merecidos se anuncia también el retorno del exilio. Además, en las etapas precedentes de la historia, el Cronista ya ha dado algunos signos elocuentes de la redención (v. 10: verbo *pâdah*) del exilio, que ahora prosigue con las palabras de la autobiografía.

Capítulo 2 (LXX Esd B, 12)

Con el permiso y la autorización de Artajerjes, y las correspondientes cartas (vv. 1-8), y con mayor concisión y sin los preámbulos realizados en el caso del viaje de Esdras, se describe súbitamente la llegada de Nehemías a Jerusalén, el breve descanso de tres días y el comienzo de la misión (vv. 9ss), es decir, la reconstrucción de las murallas. Después de un parcial reconocimiento nocturno (vv. 12-15), comunica su proyecto a los responsables, y estos se adhieren a aquel (vv. 16ss). El conjunto está encuadrado por la hostilidad de tres enemigos (vv. 10,19s); un obstáculo que se agravará enseguida.

2,1-8. El permiso y la autorización que el influyente Nehemías pide y le es concedido por Artajerjes I tiene como objetivo claro y explíci-

to la (re)construcción de Jerusalén (v. 5). Además de la carta o autorización para el gobernador del Otro Lado del Río (v. 7; es decir, del Eufrates), que era la provincia persa a la que pertenecía Judea, también le pide otra para el superintendente o guardián del «jardín» (v. 8; nuestra palabra «paraíso» procede etimológicamente del término persa *pardes*), que se refiere probablemente al Líbano, famoso por sus ricas maderas; pero esta última noticia de pasada no tiene continuidad en el relato posterior, aunque en algún momento se habla de las maderas que eran necesarias para las murallas.

2,10 y 19s. Constituye el marco formado por los enemigos que aparecerán enseguida de forma cada vez más amenazadora: en 3,33 y en los caps. 4 y 6. El principal, y a veces el único en aparecer, es Sambalat, el joronita, que, probablemente, era natural de Joronaim, situada en altiplano transjordano, y que, por tanto, era moabita (Jr 48,3.5.34). El segundo es Tobías, el amonita, cuya descendencia será una molestia para el judaísmo durante largo tiempo, y que había logrado incluso emparentarse con el sacerdocio, algo que había intentado aunque con menor éxito también Sambalat (13,28). En 2,19 aparece un tercer enemigo, Guesen, al que se califica de forma más genérica como árabe. Volveremos a verlo en 6,1s, en los últimos intentos por impedir la misión de Nehemías.

Se explica así, por tanto, el alarmismo que se halla en Esd 9,1 sobre los moabitas y amonitas, un dato que ya hemos comentado y que, según nuestra hipótesis, pertenece a unos cincuenta años después.

2,12-15. Con este breve reconocimiento de la parte meridional de las murallas destruidas, comienzan los problemas geográficos sobre Jerusalén. Prosiguen en el cap. 3 y terminarán en 12,31-42, sin que lleguemos a resolverlos adecuadamente. El problema principal es determinar si el muro occidental que se describe limitaba con la colina oriental de la ciudad o se encontraba más hacia la parte occidental sobre la otra de las dos colinas que aún hoy día forman la llamada Jerusalén vieja, objeto de trágicos enfrentamientos.

Admitiendo que se trataba de la parte meridional de las murallas, sigue habiendo un problema con «la puerta del Valle» (13), el punto de partida de la inspección. El valle tendría que ser el clásicamente llamado *gy'*, es decir, el *Ge'-hinnon* o Gehenna. Me parece imposible que el punto de partida de Nehemías fuese el llamado Tiropeón, el valle (relativamente pequeño) que separaba verticalmente las dos colinas de ciudad vieja. Ahora bien, si colocamos tanto la puerta como el inicio del viaje nocturno un poco más hacia el sudoeste, es decir, sobre la colina occidental, entonces la puerta se abre verdaderamente sobre el gran valle de la Gehenna y comprendemos mejor el itinerario

de la inspección. Así pues, en contra de la opinión actualmente más difundida, optamos por la hipótesis de la existencia de una Jerusalén más grande e incluimos en su recinto una parte de la colina occidental.

Viniendo desde el oeste, Nehemías descien- de a lomo de mulo en dirección al extremo meridional de la colina oriental, hacia la famosa fuente o manantial, la puerta (14) y la piscina que recogía las aguas más hacia el sur. El otro manantial, el del dragón (*tannin*) o de los chacales (*tannim*) o de los higos (*ʿenîm*, según los LXX), es desconocido y constituye un enigma para las dos hipótesis.

Después, Nehemías tiene que continuar a pie el trayecto del torrente, pero desiste y vuelve a subir a la puerta del valle (v. 15).

2,16s. Es ahora cuando se reúne con las autoridades y les comunica las indagaciones realizadas, el proyecto de reconstrucción y la autorización imperial. Es importante que notemos la lista de las autoridades mencionadas: judíos, sacerdotes, notables (*jořim*, terratenientes) y jefes (*seganîm*). No solo los miembros de las dos primeras categorías eran verdaderos conacionales y correligionarios de Nehemías, sino también los de las otras dos; las autoridades de las que se habla son las «internas» de la comunidad civil, no las oficiales de la provincia persa, entre quienes se encuentran los enemigos que ya conocemos y que se enterarán del asunto por otros. Veremos que incluso los que formaban parte de la comunidad de Nehemías, excepto en el tema de la reconstrucción de las murallas, no estaban tan unidos como parecía al principio.

Capítulo 3 (LXX Esd B, 13)

Es uno de los capítulos más difíciles del libro; deja sin resolver muchas cuestiones relativas a los muros, las puertas y los nombres de los grupos que las restauraron (1-32). El resto del capítulo (33-38) presenta nuevamente el tema de la hostilidad que va *in crescendo*, y concluye con los primeros resultados obtenidos: las murallas se reconstruyen hasta la mitad de su altura.

3,1-32. En sentido contrario a las agujas del reloj, el movimiento de las murallas y de las puertas se inicia desde el ángulo nordeste, desde la puerta de las Ovejas, que sigue siendo la misma de hoy, la que está cerca de la iglesia de santa Ana y los restos de la antigua piscina de Betesda; es la puerta que se abre hacia el Getsemaní. Tras la torre de los Cien (¿o del centurión?) y la de Janael, la puerta siguiente, en dirección oeste, es la de los Peces (3), que tal vez se hallaba en el cruce entre la Vía Dolorosa con la calle que se dirige a la actual puerta de Damasco. Parece que eran las puertas más dañadas, se hallaban práctica-

mente destruidas, puesto que solo para estas se utiliza el verbo «construir» (*bnh*), mientras que para todas las demás se usa el verbo «reforzar» (forma hipil de *hæzâq*). La misteriosa puerta «Vieja» (6) parece referirse a la del barrio dos o *mišneh*, en vez de *hay'shanah* («la Vieja»). Lo que confirmaría nuestra hipótesis, es decir, que se sigue la línea hacia el oeste sobre la colina occidental. Fue aquí, efectivamente, donde se había construido el nuevo barrio para acoger a los refugiados del reino del Norte, tras la destrucción asiria. A este barrio se le nombra en 2 Re 22,14 = 2 Cr 34,22, bajo el reinado de Josías, y en Sof 1,10, en donde menciona como contemporánea la puerta de los Peces, al anunciar el castigo futuro de Jerusalén. Sobre la colina occidental, en el actual barrio judío, los arqueólogos han descubierto un muro antiguo de gran espesor, que pueden hoy día contemplar los turistas, junto al *cardo maximus* de la posterior Jerusalén romana. El espesor de este muro recientemente descubierto nos ayuda a comprender Neh 3,8, donde se menciona la restauración del «muro ancho» que se realizó concretamente en este lugar.

El muro tuerce después hacia el sur y continúa por la colina occidental, después de pasar la «torre de los Hornos» (v. 11), a la que muchos, con poca verosimilitud, muchos sitúan en el valle del Tiropeón, cerca del templo. Luego llega a la puerta del Valle (v. 13a), que ya hemos descrito como punto de partida de la anterior inspección nocturna. De este modo queda confirmada la hipótesis de la ubicación occidental.

Dirigiéndonos ahora hacia el este nos encontramos con las puertas del Muladar (v. 13b) y de la Fuente (v. 15), que ya se habían mencionado en aquella inspección. La alberca (v. 15b) o, mejor, la alberca del Canal (llamada en 2,14 la alberca «del rey») es la piscina o alberca de Siloé mencionada en Is 8,6.

Hasta este momento se habían presentado los diferentes grupos distribuidos a lo largo de las murallas justo «al lado» de los precedentes. Pero a partir de ahora se utiliza frecuentemente la expresión «después de ellos» (16ss), probablemente porque entre las ruinas que había que restaurar (concretamente, las que habían impedido que Nehemías prosiguiera su inspección montado en el jumento) había también edificios que se hallaban dentro de las murallas. Esta es la razón por la que el texto se detiene más de lo habitual entre la puerta de la Fuente (v. 15) y la posterior (v. 26), llamada «de las Aguas», nombrando varios edificios, concretamente. Junto a una gran alberca y al cuartel de los Valientes, se mencionan unos sepulcros, que el texto llama «de David», pero que podría tratarse de los sepulcros de los reyes. El rey Ajaz fue aún sepultado en aquel lugar (2 Re 16,20), pero a partir de Amón los se-

pulcros reales se ubicaron en el jardín de Uzá (2 Re 21,26). Posteriormente se mencionan la subida del Arsenal y un enigmático «Ángulo» (*miqšo'a*, v. 19) o curva, que de nuevo encontramos en el v. 25 y, fuera de este texto, solamente se nombra en 2 Cr 26,9. Esta curva estaba cerca de una torre saliente (vv. 25s); llevaba a la casa del rey y al patio de la cárcel, y es diferente del «Ángulo» o pináculo (*pinnah*) que estaba ubicado en el sudeste (3,24.31s), cuya fama llegará hasta los tiempos evangélicos e incluso hasta nuestros días. También dice el texto que se restauraron las casas de los sacerdotes, y, sobre todo, la del sumo sacerdote Elíasib (vv. 20s), quien, bien de buena gana (dado que le restauraron también su propia casa) o con pesar (por su amistad con Sambalat y Tobías), había dado comienzo a los trabajos según 3,1.

Nos encontramos ahora en la parte septentrional de la colina oriental, el Ofel (26). La puerta de las Aguas (26) daba a la fuente del Guijón. Las últimas puertas mencionadas son las de los Caballos (28), la Oriental (29), y, en el caso de que se tratara de una puerta de las murallas, la de la Vigilancia (31: *mifqad*, ¿del paso de revista del ejército?). Parece que son demasiadas para considerarlas como puertas de las murallas. La duda no solo se suscita porque, a excepción de la puerta de los Caballos, las otras no se mencionan en ningún otro texto, sino también porque en este fragmento se siguen mezclando con la restauración de las murallas la de otras casas y de algún que otro edificio público, que contaría con alguna que otra puerta. En total, según nuestro capítulo, había diez puertas, mientras que en la Jerusalén actual, que posee unas murallas notablemente más extensas, apenas llegan a siete. La observación que hallamos en Neh 7,4 confirmará que el perímetro de las murallas era más amplio que el que, según la otra hipótesis, estaba limitado únicamente a la colina oriental.

Con esto termina la reseña bíblica más extensa sobre las puertas de Jerusalén.

Los cuarenta grupos que trabajan en las restauraciones presentan nombres que aparecen en gran parte, aunque desordenados, en la gran lista duplicada de Esd 2 y Neh 7. La actividad de los grupos levíticos se inicia en el v. 17 y la de los sacerdotes en el v. 22. Alguno parece trabajar el doble de lo que le correspondía, como Meremot, descendiente de Urías y de Acós (vv. 4 y 21), quien, como ya dijimos, con este trabajo extraordinario consigue rellenar las lagunas de su genealogía (Esd 2,61 y Neh 7,63). También Mesulán, si bien por intereses diversos o incluso sospechosos (parece que era amigo de Tobías, cf. 6,18), realiza un doble trabajo (en el v. 4 restaura las murallas y en el v. 30 la propia casa).

Por 3,9.12.14.18 sabemos que Jerusalén y su entorno, es decir, toda Judá, estaban dividi-

dos en distritos a cuya cabeza se encontraba un jefe hebreo.

3,33-38. En movimiento *in crescendo*, llegamos a la tercera fase de la oposición de los enemigos, es decir, de Sambalat y Tobías, mencionados a partir de 2,10. La exposición autobiográfica se convierte en una oración contra ellos (36s). Mediante una convención estilística, que prepara el punto máximo de hostilidad, se dice que la reconstrucción de la muralla, no obstante la oposición de los adversarios, había llegado «hasta media altura» (38). El hecho de que en los LXX no aparezca este versículo nos hace sospechar que el Cronista retocó la autobiografía original (y no solo en este punto).

Capítulo 4 (LXX Esd B, 14)

Llegamos rápidamente a la cumbre de la narración y de la hostilidad en este capítulo, que tal vez sea el más famoso de todos.

Los enemigos pasan ahora de las palabras a la acción. Entre ellos aparecen también los de Asdod (pero no en el texto de los LXX). El narrador exagera la hostilidad de sus intenciones. El mismo relato nos indica que las explicaciones no son tan radicales, es decir, que no todos los habitantes de Judá seguían a Nehemías. De todos modos, el protagonista debe pensar simultáneamente en la reconstrucción de las murallas y en defenderse de los ataques de los que no la quieren.

4,1ss. Estas frases parecen un resumen anticipado de la narración posterior, que es más detallada. Entre los habituales enemigos aparece uno nuevo, la gente de Asdod, una ciudad de la antigua pentápolis filistea. Los filisteos habían llevado hasta allí el Arca capturada a los israelitas, pero tuvieron que deshacerse de ella por los males que les había causado (Jue 5). No obstante la victoria conseguida por David, los habitantes de Asdod prosiguieron con su hostilidad (Am 1,8; 3,9; Sof 2,4), molestando a Judá incluso cinco siglos después, en tiempos de Nehemías, junto a los amonitas y los moabitas. No solo se afirma esto en Neh 4,1, sino también en 13,23s, en donde se nos cuenta, según nuestra hipótesis, la primera escaramuza de la lucha contra los matrimonios mixtos. De igual modo podemos leerlo en Zac 9,6 (tras Jr 25,20), el profeta contemporáneo de Nehemías.

4,4s. Con los términos «Judá» (4) y «los judíos» (6) se alude a dos grupos diferentes. Los de Judá son los que están colaborando en la reconstrucción de Jerusalén, mientras que los judíos son los que se hallaban fuera de la ciudad. Los primeros manifiestan rápidamente su desgana en colaborar, mientras que los segundos, además, desaconsejan realizar el proyecto con una frase que es difícil de entender

en hebreo y que los LXX no tradujeron correctamente (poniendo el verbo en tercera persona del plural, la entienden en el sentido de que los enemigos se volverían contra ellos). Según el TM, los judíos que no estaban colaborando decían repetidamente y desde todas las partes a los que sí estaban colaborando: «venid con nosotros» (en el hebreo tardío los adverbios 'al y 'al son equivalentes), es decir, abandonen lo que están haciendo. Este consejo que dan al grupo de Nehemías se debía a que estaban al corriente de la trama de los enemigos.

4,7-17. En estas circunstancias, nuestro héroe, además de la reconstrucción, organiza también la defensa. Armándolos, coloca a los miembros de las varias familias de trabajadores en lugares libres (v. 7; literalmente, zonas «desnudas»), tras las murallas, es decir, en aquellos lugares donde no eran necesarias las restauraciones. Bastó con esta medida para desanimar al enemigo (v. 9). El relato autobiográfico no cesa de hacer constar la gran cantidad de fuerza laboral y defensiva que Nehemías había puesto en la empresa (10,15.17); los servidores de Nehemías, divididos en dos grupos, uno trabajando en la muralla y el otro exclusivamente destinado a la defensa, no se quitaban la ropa, ni siquiera de noche. Del mismo modo, los otros voluntarios simultaneaban la reconstrucción con la defensa (vv. 11-12a). A Nehemías le acompañaba un corneta que estaba siempre en guardia para llamar, ante cualquier posible asalto, a los trabajadores distribuidos a lo largo de las murallas (vv. 12b-14). También se recomienda a estos que pasen la noche en su puesto de trabajo (vv. 16s).

Un poco de énfasis retórico no hace daño, sobre todo, porque quien quiere restaurar la propia comunidad tiene que luchar en dos frentes, el trabajo y la defensa, sin bajar nunca la guardia.

Capítulo 5 (LXX Esd B, 15)

Aunque la fecha de la finalización de los trabajos se pospone a 6,15, estos aparecen ya concluidos dos capítulos antes, más allá del discurso retórico sobre la defensa de los enemigos, que ya hemos comentado. Ahora, los nuevos problemas son de carácter menos retórico y más de tipo social y económico; además, se trata de problemas internos que afectan a los miembros de la misma comunidad (vv. 1-13). La intervención y el ejemplo de Nehemías a favor de las víctimas del egoísmo le ofrece el punto de partida para subrayar otros méritos posteriores (vv. 14-19).

5,1-13. Los mismos miembros de la comunidad que se caracterizaron positivamente en 2,16s (parte de la población judía, notables y jefes) muestran ahora otros defectos que comple-

tan los que se pusieron de manifiesto con la división entre los mismos judíos en el momento de la reconstrucción (4,6). Algunos miembros cercanos a Nehemías, a quienes estimaba y que eran partidarios de la reconstrucción, se han convertido en víctimas de sus conciudadanos e incluso de los notables y jefes, pues estos les daban en préstamo dinero (que no alude necesariamente a una práctica usurera, dado que en el v. 7 se utiliza el mismo verbo que el v. 10 refiere a los préstamos realizados por el mismo Nehemías y su gente) o alimentos para hipotecarles después sus campos (v. 3) o llegando incluso a esclavizar a sus familiares (vv. 4s) en pago de la deuda que no se había satisfecho. Estas víctimas no habían sido capaces de vender sus haciendas y conseguir el dinero necesario para pagar los impuestos imperiales (v. 4) y mantener a su familia (v. 3). Después de haberlo «pensado bien» (v. 7, niph'al de un *mlk* II procedente del acádico y que significa «deliberar», cf. L. Koehler y W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament*), Nehemías exhorta a que se restituyan las propiedades hipotecadas (v. 11a) y a que se renuncie a la cantidad «de» (leemos *me'et* en lugar de *me'at*, que significa «cien») dinero (aún no devuelto), y al grano, el vino y el aceite prestados. Para asegurar esta decisión obliga a que los acreedores hagan el juramento de su promesa ante los sacerdotes (vv. 12s). Como vemos, en ocasiones, es necesario condonar las deudas para el bien de la misma economía de la nación, como lo es actualmente para la economía mundial.

5,14-18. Nehemías se presenta ahora como «gobernador» (14 y 18; también lo llama así el Cronista en 12,26), aun cuando anteriormente había mencionado a los gobernadores persas (2,7.9), al igual que también habla de ellos en este capítulo (5,15). En cierto modo, es gobernador de la zona restringida de Jerusalén, puesto que poseía la autorización del emperador para su reconstrucción, con sus derechos correlativos (18b). Como quiera que sea, es el jefe de una familia bastante rica y desarrolla su misión desinteresadamente (lo que es bastante raro) sin adquirir por ello terrenos (16) como habían hecho los otros, que, sin embargo, se beneficiaron también de su generosidad (17s).

5,19. Estas breves invocaciones aparecen diseminadas por toda la autobiografía, siempre que consideremos como tales también las más extensas de 1,5-11 y 3,36s. Volveremos a encontrarlas de nuevo en 6,9b.14 y al final en 13,22b.29.31b.

Capítulos 6 y 7

Unimos estos dos capítulos porque 7,1-5 forma parte de cuanto le precede y, por otra parte, ya hemos analizado 7,6-73 en el paralelo idéntico de Esd 2.

La propia autobiografía o el Cronista, su eventual compositor, se recrea alargando el tema de las sutiles hostilidades contra Nehemías, que se concretan en tres; se alarga así también el trabajo (de retoque) de las murallas. En la primera (vv. 1-9) reaparece junto a Sambalat (y Tobías, tal vez un añadido que anticipa las otras hostilidades) Guesen (6,1; cf. 2,19). Después (vv. 10-14), aparece un profeta desconocido, pagado por Tobías y Sambalat. Finalmente, Tobías sigue instigando a los de Judá (vv. 17ss), aun cuando el trabajo de retoque ya había concluido.

En 7,1-5, se instaura el servicio de vigilancia de la ciudad y se reinicia el discurso sobre su repoblación que será retomado en Neh 11.

6,1-9. Las puertas, ya restauradas (Neh 3), tenían todavía que colocarse. La invitación de los enemigos se interpreta, por tanto, como una última ocasión para parar los trabajos. Parece que la localidad (que en el TM significa etimológicamente «leones» y en los LXX simplemente «pueblos») en la que Nehemías tenía que encontrarse con ellos estaba próxima a Lod, como la misma vega de Ono (cf. 11,35 y 7,37 = Esd 2,33 y 1 Cr 8,12) en la que se encontraba aquella. Pero, además del rechazo de la entrevista, en la quinta carta, no cerrada, se le notifica que existe una acusación particular realizada por Gasmú (forma hebraizada de Guesen). Entre líneas (vv. 6s) parece que se vislumbra la atmósfera de la expectación mesiánica, que ya había surgido en tiempos de Zorobabel por obra de Ageo y Zacarías, y que ahora volvía a encenderse una vez acabadas las murallas. Era lógico que la gente pensara en estos momentos en restablecer la monarquía davídica. Pero Nehemías, inteligentemente, se limita a negar tal acusación (v. 8). Se trata de un silencio que, si sabemos interpretarlo, es altamente elocuente: ciertamente, él no es el rey, pero el Mesías sí lo es. No obstante su deseo de protagonismo, que aparece con frecuencia en la autobiografía, el gobernador aparece aquí como un ser humilde, como, posteriormente, Juan Bautista (Jn 1,19s). Aunque no se nombra explícitamente a Dios, el v. 9b es una oración, tanto si es mesiánica como si no: el Ser al que se dirige debe reforzar las manos de Nehemías.

6,10-14.15s. Nuestro héroe visita en su casa al profeta desconocido, no obstante las notas genealógicas, y este, profetizando un atentado, lo invita a refugiarse en el templo. No sabemos por qué fue a visitarlo ni por qué aquel estaba impedido. Tal vez Semayas, conspirando con los dos clásicos enemigos (vv. 12s), inventó una excusa para que Nehemías fuera a verlo en lugar de lo contrario, como habría debido hacer por respeto a su autoridad. El motivo del rechazo que da Nehemías es un pretexto más astuto que las maniobras de los enemigos con el que evita caer en la trampa.

Con el informe sobre otras maniobras proféticas y la habitual breve oración final (v. 14; cf. 5,19) se concluye el episodio.

Así pues, podemos vincular a este la noticia sobre la finalización definitiva de los trabajos, la sorprendente brevedad de su duración y la posterior desvalorización de los enemigos «gentiles» (v. 16a podría traducirse como «perdieron valor a sus mismos ojos»).

6,17ss. Podríamos decir que el último en sucumbir fue Tobías, quien, especialmente, mediante la correspondencia epistolar con los notables contrarios a Nehemías (v. 17, manteniendo el participio *hiphil* en el sentido de que multiplicaban las cartas), trataba de mantener en alto su reputación (v. 19). Además, estaba bien emparentado (v. 18) con los judíos, pues se había casado con una hija de Secanías, miembro de una familia de alta posición (procedente de Araj, Neh 7,10), y, sobre todo, como ya hemos visto, estaba relacionado con el sacerdocio: el hijo de Tobías era yerno de Mesulán (Neh 3,4). No se dice que todos los judíos criticados por Nehemías carecieran de razón. Aunque este no estaba en la línea que posteriormente desarrollará Esdras a propósito de los matrimonios mixtos, la alianza que realizó con los más radicales lo llevó a tomar ciertas distancias de los otros, una actitud que se radicalizaría posteriormente cuando, actuando contra la decisión del sumo sacerdote Eliasib (13,7ss), expulsa de malas maneras a Tobías. Este radicalismo excesivo era contrario al universalismo y la apertura a los gentiles, a quienes ahora se les margina. El tema madurará de forma inversa en el NT.

7,1-5. Tal vez el Cronista añadió los cantores y levitas a los porteros que eran los que constaban en la organización primitiva, totalmente civil, de la ciudad (v. 1). Y parece que también añadió la redacción junto al hermano de Nehemías la mención de un segundo administrador de la ciudadela (v. 2), que estaba situada sobre la colina occidental, paralela a la del templo, de acuerdo con nuestra hipótesis de unas murallas más extensas. Así pues, si la ciudad llegó a contar con dos jefes, entonces podremos resolver el enigmático v. 3a, donde se dice que «no» se dejen abiertas las puertas durante el calor del día y «hasta que ellos no estén en su cargo» (verbo *ʾmd*). Tal vez, en lugar del texto actual en el que leemos «y él les dijo que no se abrieran...», había simplemente otro que decía: «y él le dijo [no lo', sino lw]: que permanezcan abiertas... hasta que el sol caliente y ellos estén en su cargo. Después [traduciendo de este modo la conjunción w] se cerrarán los batientes...». Como última medida de seguridad, Nehemías crea un servicio de guardia (v. 3b: ¿nocturno?).

Finalmente, el gran espacio (v. 4), que confirma nuestra hipótesis sobre la gran extensión de las murallas, lo lleva a tomar en consi-

deración el tema de la repoblación de la ciudad, que inicia convocando a los habituales notables, jefes y población residente (v. 5), un relato que es interrumpido por una gran inserción que está formada por el antiguo elenco de los repatriados de la época de Zorobabel y Josué (7,6-73), que ya vimos en Esd 2, la proclamación de la ley por parte de Esdras (Neh 8) y la liturgia penitencial del pueblo que termina con una alianza (Neh 9-10). El relato proseguirá en Neh 11.

7,6-73. Véase Esd 2.

Capítulo 8

Llegamos al famoso evento de la proclamación de la ley por Esdras. El Cronista, a quien atribuimos la gran maniobra literaria de la transposición del relato, elimina el estilo autobiográfico que hallamos en Esd 7ss. Este capítulo se hallaba originariamente en cualquier parte del libro de Esdras (opinión que sostienen también quienes piensan que Esdras y Nehemías fueron contemporáneos). Nosotros consideramos que se hallaba después de Esd 10. En aquel capítulo, tras las indagaciones (poco eficaces) sobre los matrimonios mixtos que se iniciaron en el mes décimo, y que duraron dos meses, llegamos al comienzo del siguiente año, es decir, al mes primero (Esd 10,16s). Ahora (Neh 8,2) nos encontramos a comienzos del mes séptimo. Esta es la forma en que se indican siempre los meses en el libro anterior, mientras que en Neh se utilizan siempre los nombres propios de cada uno de los meses.

En contraposición a todo el relato autobiográfico que hemos leído hasta ahora, el personaje central de Neh 8 es Esdras. Es verdad que en 8,9 se nombra también a Nehemías, pero los LXX omiten su nombre. Además, el término que se utiliza aquí para decir gobernador es *tirshata'*, como en Esd 2,63 (= Neh 7,65.69) y en Neh 10,2 (donde los LXX omiten este atributo con respecto a Nehemías), y no *péjah*, que es el término habitual para gobernador en el libro de Nehemías. Según Neh 8,9 este es, más bien, un prefecto anónimo, como también en Esd 2,63 y Neh 7,65.69. Por consiguiente, siguiendo a los LXX, eliminamos la única agarradera en la que se apoyan quienes sostienen que nuestros personajes eran contemporáneos, que, por lo demás, tanto en este pasaje como en todos los demás, nunca aparecen juntos. Con esta argumentación ponemos punto final a la crítica literaria.

Además de la proclamación de la ley (vv. 1-12), realizada en el día primero, se narra también la celebración de la Fiesta de las Tiendas (vv. 13-18) que duró una semana, durante la cual no dejó de leerse la ley.

8,1-12. No se trata de una lectura cualquiera de la ley, al estilo de tantas otras que se ha-

bían hecho a lo largo de la historia de Israel. Es la primera vez que se presenta el Pentateuco, que fue redactado definitivamente por Esdras; un hecho que solamente puede ser verosímil si ubicamos al personaje a comienzos del s. IV y no cincuenta años antes junto a Nehemías. Está justificado, por consiguiente, el énfasis con que se nos cuenta el episodio. Los personajes que se nombran están divididos en dos grupos de trece personas cada uno. El primer grupo está formado por los laicos colocados a la derecha e izquierda de Esdras (v. 4). Son nombres, más bien, comunes, pero resulta difícil su identificación histórica. Sin embargo, podemos observar que el tercero, Anías, se encuentra también en Neh 10,23, pero más importante todavía es que Maasías aparece también en Esd 10,30 y, entre los que se hallan a la izquierda (v. 4b), Malaquías, Jasún y Zacarías se encuentran en Esd 10,31.33 y 10,26, respectivamente, y Mesulán en Esd 8,16. Por tanto, existe una relación significativa entre estos personajes y la vida y el libro de Esdras, que no se da, en cambio, con la obra de Nehemías. Y, viceversa, los nombres de los levitas (v. 7) parecen proceder de Neh 9,4s. Pero también en este asunto el testimonio de los LXX, que omite a casi todos en 8,7, nos indica que fueron añadidos por el Cronista, el autor de la fusión y confusión entre los dos relatos. El texto primitivo decía simplemente que los levitas (sin mencionar sus nombres) explicaban la ley a la gente; una acción necesaria porque el texto del Pentateuco estaba en su mayor parte escrito en hebreo y la gente, habituada al arameo, apenas lo entendía. Y, como ya hemos explicado, el prefecto (anónimo) exhortaba a la alegría (vv. 9s), una acción secundada posteriormente por los levitas (v. 11).

8,13-18. Llegamos así a la fecha de la celebración de la Fiesta de Sukkot, es decir, de las Tiendas o de las Chozas, en los días establecidos por Lv 23,34ss. Era una antigua fiesta que duraba siete días, en la que, como apéndice al calendario primitivo (Lv 23,29-43), se introdujeron algunas modificaciones (por Esdras) que han seguido en vigor hasta nuestros días. El calendario, sin embargo, la sitúa el día 15 del mes séptimo (Lv 23,34), mientras que, para ser precisos, en Neh 13 se dice solamente que el segundo día se hizo la lectura de la ley, pero no se celebró la fiesta. ¿Debemos pensar, por tanto, que fue el Cronista quien hizo coincidir el evento de la proclamación del Pentateuco con la Fiesta de Sukkot (de las Tiendas o de las Chozas)?

En cualquier caso, con estas celebraciones se concluye también la historia de Esdras. De sus grandes empresas, su lucha contra los matrimonios mixtos y la promulgación de la ley, solamente esta última tiene un valor perenne; la maniobra del Cronista, posponiéndola al final de su historia, lo subraya.

Capítulos 9 y 10

La fecha de la ceremonia penitencial parece indicar que estamos ante otra obra literaria diferente. El calendario de Lv 23 fija una función penitencial antes de la Fiesta de las Tiendas o de las Chozas que se describe muy escuetamente: el día 10 del mes séptimo es la fiesta del *Yôm kippur* o Día de la expiación. Pero la ceremonia de Neh 9s está fuera de este calendario y se adapta mejor a la situación social problemática descrita en Neh 5 o la hostilidad de los enemigos de Nehemías, al final del relato suspendido tras 6,19, o incluso a la escasez de gente para habitar la ciudad de Jerusalén; a todas estas situaciones parece aludir 9,36. El resto es una oración paralela penitencial (posterior) de Esdras por el problema de los matrimonios mixtos que el Cronista presentó ya en Esd 9.

Notemos, además, que el cap. 9 se inicia con una nueva lectura de la ley, diferente de la realizada en Neh 8. No aparecen los personajes que vimos en el capítulo precedente (8,4), sino solamente los levitas en dos listas (9,4s; aceptando la propuesta de los LXX, que las eliminaron en 8,7). También ahora los LXX eliminan una de las listas, concretamente, la segunda (v. 5); y lo hacen con toda razón, porque esta es solo una abreviación de la anterior (4), realizada sobre la base de Neh 10,10-14. Es incluso lógico que no se nombre aquí a Nehemías, puesto que era laico. Será nombrado, sin embargo, en 10,2, al comienzo de la misma lista en la que aparecen los que firman la alianza, y que será utilizada para integrar el grupo levítico de 9,5. El hecho de que también en 10,2 se le llame *tiršata'*, como en 8,2, parece deberse al redactor o al Cronista, como muestran los LXX, en donde no se da este título a Nehemías. Bien es verdad que las intervenciones del redactor fueron muy numerosas en estos dos capítulos. Por otra parte, no nos encontramos aquí con una auténtica continuación de la autobiografía. El personaje principal no es Nehemías, sino todo el pueblo dirigido por los levitas. Los caps. 9 y 10 son el resultado de una sola composición, basada en materiales antiguos que fueron reelaborados por el Cronista. Está formada por la oración penitencial y el pacto solemne que la concluye. Por una parte, vemos que el contenido de Neh 9s es anterior a Esd 7-10 y Neh 8, y, por otra, debemos decir que estos capítulos de Neh fueron reelaborados por el Cronista después de que la antigua biografía fuera incluida en el libro de Esd (y en el cap. 8 de Neh).

9,1-37. La oración dirigida por los levitas posee un esquema claramente clásico. Se remonta a la teología de la historia que el Dt incorporó en el libro de los Jueces. Presenta un esquema circular dividido en cuatro tiempos: las gracias que el Señor concede a Israel - infidelidad - castigo - arrepentimiento y perdón.

En la primera etapa se recuerdan las gracias concedidas desde Abraham hasta Moisés (7-15); el ciclo termina en el v. 21. Es lógico que en el v. 8, a diferencia de la oración de Esd 9,1, no se mencionen a los moabitas y amonitas, porque el tema de que se trata es la Tierra prometida a los padres, no de la Transjordania, donde residían aquellos pueblos. Tampoco se nombra a los filisteos ni a los habitantes de Asdod, ya que, aunque residían en Cisjordania, entraron en el juego político después, en tiempos de David y Salomón. El ciclo se reinicia con la conquista de la tierra (vv. 22-25), la nueva rebelión (v. 26), el castigo a manos de los enemigos y, finalmente, la misericordia divina (v. 27). Después, se resume la historia de Israel, para llegar rápidamente al exilio y al último acto de misericordia (vv. 30s). Finalmente, llegamos al objetivo de toda la oración: la súplica, en la que se realiza una nueva síntesis de toda la obra de la salvación (vv. 32ss), y la lamentación, que ya mencionamos, sobre la situación actual (vv. 36s).

En el Sal 87, preexílico, y también en el 106, encontramos un esquema cíclico de la historia transformado en oración. El mismo Ez 20 manifiesta cómo se utilizaba este esquema durante el exilio. Después de su uso en Neh 9, no volverá a utilizarse en las oraciones penitenciales. Cf., precisamente, Esd 9, Dn 9 y los deuterocanónicos (o «apócrifos», según otra nomenclatura) Bar 1,15-3,8; Est 4, Tob 13, Jdt 9 y Dn 3.

10,1-30. La oración precedente concluye con una alianza. La primera parte del capítulo contiene una extensa lista de los participantes, capitaneada por Nehemías, según el TM, pero no según los LXX. Los actores son exclusivamente los sacerdotes (3-9), los levitas (10-14) y los jefes del pueblo (15-28, *rošê ha 'am*, término diferente al utilizado en la antigua autobiografía) cuyos nombres se mencionan. Probablemente, estos nombres fueron introducidos posteriormente. Sobre todo lo deducimos del hecho de que se corresponden en gran parte a los que se hallan en la lista de Neh 12, en la que sus personajes pertenecen a los tiempos de Zorobabel, y, por tanto, son anteriores a la época de Nehemías. Con respecto a aquella lista se quitan en la nuestra seis de sus nombres (Neh 12,6s) porque se les ubica en otras partes del texto (Pasjur en 10,4; Maluc en 10,5; Obadías en 10,6; Daniel y Baruc en 10,7 y Mesulán en 10,8). Los contratantes originarios son, por el contrario, «el resto del pueblo, los sacerdotes, los levitas, los porteros, los cantores, los donados» (v. 29; antes de que se insertara la lista, estos serían los sujetos originarios del acto que aquí se describe). Las tres últimas categorías se distinguen propiamente de los levitas, es decir, aún no habían sido promovidos (por Esdras o el Cronista) a la categoría de estos. A estos últimos y al resto del pueblo se les añade

posteriormente, en el mismo versículo, «aquellos que se habían separado de los pueblos de las tierras» con sus respectivas familias. Estas expresiones y gran parte de las que aparecen en el v. 30 son tautológicas y confusas; pero, sea como sea, ponen de manifiesto un cierto universalismo. Es evidente que no nos encontramos todavía con el radicalismo que se desatará contra los matrimonios mixtos.

10,31-40. Las cláusulas actuales (vv. 31.32.33.35.36) de este pacto son también el resultado de una serie de añadidos que se fueron incorporando progresivamente. Es probable que el documento se renovara periódicamente. Puesto que se trataba de corroborar la fidelidad a la Ley de Moisés (v. 30), la importancia teológica del ritual estaba en proporción con la frecuencia con que se repetía durante el período postexílico, tal vez a partir de la época de Zorobabel. Es lógico pensar que, de vez en cuando, se modificaran o añadieran ciertas cláusulas.

Una de estas últimas intervenciones, que sobresale especialmente por la extraña oración de relativo con la que se introduce (con *'ašer*), aparece en nuestro texto en primer lugar (v. 31), y trata del asunto candente de la época de Esdras. Las dedicadas al sábado y al año sabático (v. 32) podrían remontarse a la época de Nehemías. Las posteriores cláusulas sobre los impuestos y los donativos para el templo (vv. 33s), sobre la regularización de la provisión de leña para los sacrificios (v. 35), sobre las primicias y otras ofrendas vegetales o animales par el templo (vv. 36ss) y para el sustento de los sacerdotes y los levitas (v. 38a), que no podemos datar con precisión porque no se corresponden en todos sus detalles con las respectivas normas sacerdotales del Pentateuco, son de gran valor; pues en ellas se manifiesta todo el trabajo realizado en la primera parte del postexilio sobre el patrimonio tradicional de la Ley mosaica que desembocó finalmente en la redacción esdrásica del Pentateuco. Algunos detalles que hallamos en los vv. 31-40, por tanto, podrían ser anteriores a Nehemías, y otros podrían ser contemporáneos de Esdras o incluso del Cronista. Todos estos materiales nos permiten entrever las discusiones, los replanteamientos y los debates que tuvieron lugar en torno a la redacción del Pentateuco.

Capítulos 11,1-12,1-26

Aun cuando retome el discurso apenas esbozado y rápidamente interrumpido en 7,4s, la descripción de la repoblación de Jerusalén, o sinecismo, no forma parte aún de la autobiografía de Nehemías, que se reanudará solamente en 12,27. Con el objetivo de distinguir

la mejor, trataremos también ahora el material análogo de las listas que hallamos en 12,1-26.

Nuestro personaje no entra todavía en acción en toda esta sección. El actor principal es siempre «el (resto del) pueblo», que, además, sortea, distribuye y bendice a los voluntarios (v. 2). También en este fragmento encontramos una serie de ampliaciones que realizó el Cronista a partir de un material más antiguo. Mediante este y aquellas se intenta mostrar cómo se distribuyó la gente en Jerusalén (vv. 1-24) y por el resto del país (vv. 25-36).

Por el contrario, las últimas listas (12,1-26) se refieren exclusivamente al personal litúrgico: sacerdotes, levitas (entre los que se incluye a los cantores) y porteros.

11,1s. La introducción determina que en Jerusalén tenía que residir uno de cada diez habitantes del país, previo sorteo y bendición. Parece que residir en la ciudad santa en aquella época, más que un privilegio, era un acto de valentía.

11,3-24. Tras la presentación introductoria de todas las categorías de los habitantes de Jerusalén (v. 3), se da, en primer lugar, con otra nueva introducción (v. 4a), el listado de los ciudadanos de Judá (vv. 4b-6) y de Benjamín (vv. 7ss); posteriormente, se nombran a los sacerdotes (vv. 10-14), levitas, entre quienes se incluyen a los cantores que ya habían pasado al rango levítico (vv. 15-18), y porteros (v. 19). En una especie de apéndice, que tal vez constituya la parte más antigua del documento, se indica el lugar particular de residencia de algunas categorías, jefes o representantes del «rey», es decir, del imperio (20-24). La primera parte (4-19) es más bien un elenco de *genealogías* que una de las habituales listas de ciudadanos. Está tomada casi íntegramente de 1 Cr 9 (con ligeras modificaciones sobre los cantores en Neh 11,17). Describe una situación anterior a la de Nehemías, tal como aparece en la genealogía de los sacerdotes si damos un vistazo a 1 Cr 5,30-41. Esta sorprendente novedad de la lista de Neh 11 nos muestra lo estrechamente unidas que están las obras de Cr y Neh, en contra de quienes se oponen a la tesis de la existencia de una Obra Cronista unitaria.

11,25-36. Por el contrario, la lista de los habitantes de Judá (vv. 25-30) y Benjamín (vv. 31-35) que residían fuera de Jerusalén, y de los levitas (v. 36, sin que se precise su lugar de residencia), es, como los vv. 20-24, la parte más antigua del documento.

El hecho de que el Cronista recurra a un material procedente de 1 Cr para integrarlo en su obra final no es una ingenuidad, sino una especie de advertencia. Así pone de manifiesto que muchos habitantes de Jerusalén no habían esperado a Nehemías ni sus simplificaciones históricas para irse a vivir allí. Como ya habíamos indicado, al igual que en el caso de la lu-

cha de Esdras contra los matrimonios mixtos, también se magnificó la empresa de Nehemías. Es tolerable e incluso comprensible una cierta inflación retórica en la presentación de estos personajes y sus importantes gestas históricas, siempre que no se olvide que hubo también muchos otros que, antes y después de ellos, lucharon por los mismos ideales, tal vez con ideas diferentes o incluso opuestas.

12,1-26. Nos hallamos con los últimos esfuerzos para descifrar las listas de nuestros libros. Se les remonta a épocas diferentes (bajo Zorobabel, vv. 1-9, y bajo Joaquín, vv. 12-21), y a diferentes registros (vv. 22s). Se concluyen con los grupos de los cantores y los porteros (vv. 24s). De gran valor es la lista de los sumos sacerdotes que hallamos en los vv. 10s.

12,1-7.12-21. La lista de tiempos de Zorobabel y Josué (vv. 1.7) debía de ser antigua, sobre todo porque se repite con bastante precisión en la correspondiente de la época de Joaquín (vv. 12-21). En esta se registran los descendientes respectivos de cada uno, que son los que, realmente, interesan en este punto del relato, pues solo ellos podían ser los contemporáneos de Nehemías.

12,10s. Con el objetivo de separar bien las dos épocas, se coloca la importante genealogía de los sumos sacerdotes (vv. 10s), que nos lleva, probablemente, hasta la época del Cronista, en torno al año 350 a.C. Esta genealogía constituye la base de toda reconstrucción histórica del sacerdocio postexílico y del judaísmo, incluida la nuestra, aquella que hemos delineado al comienzo de nuestro comentario. Se trata de una lista cuya ubicación en este momento del relato era absolutamente necesaria.

12,22s. Gracias a ella comprendemos los datos de los reiterados registros de los levitas (v. 22).

Capítulos 12,27-13,31

Finalmente se reanuda y concluye la autobiografía de Nehemías y del mismo libro. Se describen la dedicación de las murallas (12,27-43), una determinada organización de las ofrendas y de los cantores (vv. 44-47), una norma contra los amonitas y moabitas (13,1ss) y la segunda misión o regreso de Nehemías (vv. 4-31), con las correspondientes medidas adoptadas sobre las ofrendas, el sábado y los matrimonios mixtos.

12,27-43. No parece que el documento aquí recogido se haya conservado en su forma original. A priori, no esperaríamos una ceremonia religiosa tan solemne, dadas las relaciones tan poco amistosas que existían entre nuestro personaje y la clase sacerdotal, que, en parte, estaba aliada con sus enemigos. También el análisis de las últimas listas, breves pero oscu-

ras, de jefes, sacerdotes, levitas y cantores, nos confirma esta impresión. Sobre todo porque hallamos dos listas de sacerdotes (vv. 33-35a y 41-42a) en las que los nombres son casi totalmente diferentes. Pero no es posible que, de los dos coros, uno presentara un elenco de los sacerdotes con trompetas y de los cantores que llevaban los otros instrumentos, mientras que en el otro solo se diera el nombre de muchos sacerdotes y se mencionara de pasada a los cantores. En cualquier caso, ambos coros están formados por una quincena de ofician-tes, entre sacerdotes, levitas o cantores, y las autoridades laicas.

Con respecto a la primera lista, tenemos la sospecha textual de que se trata, más bien, de los jefes laicos mencionados en el versículo precedente (v. 32). La solución lógica es la que propone el aparato crítico, que es la que se acepta comúnmente. Se divide claramente por la mitad el v. 35: la primera parte termina la descripción del primer grupo y la segunda comienza el listado de los levitas (vv. 35b-36a). Una prueba a favor de que el v. 35b que trata de los levitas se encuentra al final de la genealogía del primero de ellos, Zacarías, cuya ascendencia se remonta a Asaf. Los problemas de crítica literaria prosiguen en el v. 36b. Todos los especialistas admiten que se trata de otra de las muchas modificaciones, que, en nuestro caso, añade el nombre de Esdras. Tal vez en el relato primitivo había dos listas, pero dentro del primero y *único grupo*; parece más lógico que hubiera un solo séquito.

Viendo esta confusa historia del texto, resulta inútil que investiguemos profundamente los nombres que aparecen en las listas. En todo caso, los de la primera (v. 33) se encuentran, en parte, entre los restauradores de las murallas: Azarías, Mesulán y Benjamín (Neh 3,4.6.30 y 3,23s, respectivamente). Judá y Semayas son también nombres de levitas (v. 36); gran parte de los que aparecen en este versículo no vuelven a encontrarse en ningún otro texto: Milalay, Guilalay y Maay. Los otros nombres se encuentra en cualquier lugar. Por el contrario, algunos de los que pertenecen al segundo coro (vv. 41s) se encuentran en Esd 10, lo que, según nuestra tesis, nos hace pensar que Esdras ya realizó algunas modificaciones en el relato original cincuenta años antes que el Cronista interviniera con su trabajo. Es posible que la ceremonia se repitiera con ocasión de la celebración de su aniversario o en otros momentos. Este dato explicaría los fenómenos literarios que hemos señalado, las extrañezas de los nombres y de los dos grupos, al tiempo que aclararía por qué llegó a estilizarse tan litúrgicamente.

Sobre la ubicación de las puertas de las murallas, véase cuanto hemos dicho en el comentario a los primeros capítulos.

12,44-47. La mención de los depósitos destinados a dar cabida a las ofrendas para el personal litúrgico (v. 44) parece un dato original, pero lo que se dice sobre el servicio de los cantores y los porteros como una institución davídica, manifiesta la continuidad de Neh con 1 Cr 25-26 y, por consiguiente, la homogeneidad de la que llamamos Obra Cronista. Se trata, con toda probabilidad, de datos insertados por el Cronista.

13,1ss. Estos datos, por el contrario, formaban parte de la autobiografía original. El fragmento del «libro de Moisés» (no de «la ley») es Dt 23,4-7; ya hemos visto, por otra parte, cuánto interesaba a Nehemías condenar a sus enemigos de siempre, que eran precisamente los amonitas y los moabitas (cf. comentario sobre Neh 2,10).

13,4-31. Los dos fragmentos anteriores, 12,44-47 y 13,1ss, funcionan como introducción al relato donde se nos cuenta que el mismo sumo sacerdote había dado una de las salas de las ofrendas a Tobías, el enemigo amonita, durante el período en que Nehemías había regresado a Susa llamado por el emperador. A su regreso, Nehemías expulsa al intruso (vv. 8s), y, reprendiendo a los administradores, reorganiza la recogida de las ofrendas para el personal encargado de la liturgia (vv. 10-13). Las interrupciones de corte piadoso, que caracterizan el documento, se acrecientan ahora (vv. 14.22b y 31b) hasta conducirnos a la conclusión.

La segunda de las medidas que se adoptó al regreso de Nehemías afectaba al sábado (vv. 15-22a). Aunque tal vez ya estaba regulado en 10,32, no se excluye, como dijimos entonces, que la ley haya surgido en este contexto y que, posteriormente, reducida ya a la cláusula (redaccional), fuese introducida con el paso del tiempo en aquel pacto. Se trataba de una necesidad particularmente sentida por el documento sacerdotal durante el exilio. Es natural que los repatriados quisieran extenderla también en la patria, donde, quizá, no tenía tanta importancia. Esta es la razón por la que leemos tantas apelaciones al sábado tras el exilio. Cf. en particular Is 56,2-6 (donde también se impone a los que no eran hebreos); 58,13... El cierre de las puertas hasta que pasara el sábado (v. 19) se vincula al orden y horario establecidos para la apertura y el cierre diarios (7,3).

La última medida, contra las esposas asdoditas (cf. 4,1), amonitas y moabitas, que también está en perfecta sintonía con el contexto a partir del final del capítulo precedente, puede considerarse como el inicio de la campaña contra los matrimonios mixtos que posteriormente relanzaría Esdras con poco éxito (Esd 9s). En este contexto, casi como una inclusión y conclusión al mismo tiempo, se retoma por última vez el discurso contra el principal de

los enemigos, el moabita Sambalat, que era suegro del sumo sacerdote. En lugar de «lo expulsé» (28), tal vez deberíamos traducirlo por «lo alejé». Esta lacónica frase nos hace comprender que Nehemías no pudo hacer más por entonces. Pero, al final, tampoco Esdras hará mucho más. ¿Era esto algo bueno, por sus implícitas aperturas universalistas, o algo malo? De la respuesta que demos a esta pregunta dependerá la evaluación que hagamos sobre el resultado final de la misión de nuestros dos héroes, Nehemías y Esdras.

[Traducido del italiano
por José Pérez Escobar]

BIBLIOGRAFÍA

- Abadie, Ph., *El libro de Esdras y de Nehemías*, Cuadernos Bíblicos 95, Verbo Divino, Estella 1998.
 Castel, F., *Historia de Israel y de Judá*, Verbo Divino, Estella 2002.
 Cazelles, H., «La mission d'Esdras», VT 4 (1954) 111-140.
 Fernández Truysols, A., *Comentarios a los libros de Esdras y Nehemías*, CSIC, Madrid 1950.
 Hayes, J. y M. Miller (dirs.), *Israelite and Judaeon History*, SCM Press, Londres 1977.
 Michaeli, F., *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Labor et Fides, Ginebra 1967.
 Williamson, H. G. M., *Ezra, Nehemiah*, WBC 16, Waco 1985.

Excursus Esdras y Nehemías

Los libros de Esdras y Nehemías (que son en realidad uno solo) presentan un mensaje de considerable actualidad para una sociedad que siente la perentoria necesidad de emprender nuevos caminos y de rehacerse a sí misma desde sus cimientos. Como esta es, en mayor o menor medida, la situación en que se encuentran todos los países latinoamericanos, parece oportuno exponer sucintamente la actividad que desarrollaron aquellos dos grandes reformadores en un momento particularmente crítico para el pueblo de Israel. Esta breve exposición no tiene otra finalidad que la de invitar a leer unos textos que se presentan a primera vista como áridos y poco significativos.

Al comienzo del relato se narran episodios de capital importancia, como el retorno de los exiliados a Jerusalén y la reconstrucción del templo. Sin embargo, la atención se concentra luego en la actividad de *Nehemías* y *Esdras*, dos hombres muy distintos por su temperamento y su educación, pero impulsados por el mismo deseo de trabajar en la reconstrucción material y espiritual de su pueblo.

Nehemías, un laico de extraordinaria energía, se ocupó principalmente de restaurar la ciudad de Jerusalén y de resolver cuestiones administrativas, uniendo a su acción incansable el testimonio de su fe, de su oración y de su abnegación y desinterés (cf. Neh 4,4-5; 5,14-19).

Esdras, el sacerdote y escriba lleno de celo por la Ley, llevó a buen término la reforma religioso-política sin aceptar ningún compromiso con las costumbres paganas.

Uno y otro dejaron una huella indeleble en la historia del judaísmo, y su acción es un modelo permanente para quienes se ven en la necesidad de reconstruir una sociedad que se encuentra sumergida en la inestabilidad política, en la desigualdad social, en situaciones de extrema pobreza y en el endeudamiento público y privado.

La dramática situación de América Latina

Desde mediados del s. XX, América Latina ha vivido un rápido proceso de industrialización, con el consiguiente crecimiento económico. Sin embargo, el auge demográfico, la desigual distribución de las riquezas y la diferenciación social erosionan constantemente los beneficios del crecimiento. El dualismo entre los polos de desarrollo económico y las zonas periféricas marginadas se acentúa cada vez más, y esta disparidad produce un efecto inevitable: mientras que un sector de la sociedad se encuentra integrado al modelo económico de producción y de consumo, el sector mayoritario queda excluido del mercado de trabajo y trata de sobrevivir precariamente en las redes de una economía informal.

Pero no por eso habría que decir que se juxtapone un país moderno a otro subdesarrollado y arcaico. Al contrario, ambos sectores se interfieren constantemente y esta interferencia configura el cuadro económico y social que puede considerarse típico de todas las regiones latinoamericanas.

El aumento demográfico provoca a su vez una urbanización creciente. En poco más de medio siglo, la población latinoamericana, de rural, se ha vuelto urbana. Los campesinos marginados emigran para poder subsistir, y el campo expulsa parte del excedente laboral sin acceso a la tierra. Así la población se concentra cada vez más en enormes megalópolis, y las ciudades crean su propia población excluida en los cinturones de miseria que rodean a las grandes aglomeraciones urbanas. Este proceso se repite en toda la región, que ya cuenta con las dos mayores ciudades del mundo (México y São Paulo), con varias capitales que superan o se acercan a los diez millones de habitantes, y con una infinita red de ciudades más pequeñas, centros de migración recientes, cuyo crecimiento es a veces más rápido que el de las grandes urbes.

En consecuencia, al espacio exclusivo del urbanismo con dimensión humana se oponen las periferias caracterizadas por la precariedad de sus viviendas, la distribución caótica de sus calles y la marginalización extrema de la mayor parte de sus habitantes. Al aumentar el espacio de la exclusión y la marginación, se ha desatado en los centros urbanos una incontenible ola de violencia, producto en gran parte de la penuria económica de amplios sectores sociales. Y la expansión de la economía de mercado hasta las regiones más lejanas, reforzada por la enorme difusión de los modernos medios de comunicación, ha contribuido a «urbanizar» culturalmente los campos y a poner en crisis los valores tradicionales.

Pero no solo las capas inferiores de la población sufren las consecuencias del desempleo masivo, de los trabajos precarios y de la permanente inseguridad. Estos males afectan también a las clases medias (hoy casi inexistentes en muchos países latinoamericanos), y la falta de una solidaridad elemental lleva a la desmoralización, especialmente de las familias, con todas las consecuencias de ese estado de anomia: bajo nivel de vida, subalimentación, alcoholismo, drogadicción, insalubridad, niños de la calle, deserción escolar, analfabetismo y delincuencia juvenil. Estos graves problemas incentivan la falta de integración y de armonía social, ya que en los grupos marginados se debilita y hasta se pierde el sentimiento de pertenencia a una sociedad global que no les presta la atención que se merecen.

Por otra parte, la marginalidad va más allá de la diferenciación entre las clases sociales en un mismo país y se extiende a todo el subcontinente, forzado a ocupar una posición de inferioridad en un mundo dividido en economías dominantes y economías dependientes (*el Tercer Mundo*). Las economías nacionales, en efecto, están sometidas de distintas formas a otras economías más fuertes, que ejercen sobre ellas una dominación efectiva y las mantienen suje-

tas a un mercado financiero internacional controlado por los países industrializados. Así el desarrollo dependiente, que se inició con la colonización, se mantiene vigente por medio de una nueva forma de colonialismo económico-político, convencionalmente caracterizado por la oposición Norte-Sur.

En este ordenamiento económico, los países dependientes se ven obligados a operar intercambios desiguales, debido al desajuste que ocasionan la exportación de bienes primarios (minerales, maderas, petróleo, productos agrícolas) y la importación de productos manufacturados. Además, los escasos focos de economía moderna no se articulan con el conjunto de la sociedad, sino que constituyen islotes cerrados sobre sí mismos, por lo general al servicio de las economías dominantes. En tales condiciones, el poder de negociación es muy débil y la estrategia de adaptación muy limitada.

La inyección de capitales, por sí sola, no corrige el subdesarrollo. Tanto si son extranjeros como nacionales, esos capitales se invierten casi siempre en los sectores donde ya existe un mercado y que reportan un gran beneficio con los menores riesgos. Es decir, se instalan fuera del ámbito que permitiría una mayor extensión de la red económica. De ahí que el impulso exterior haya servido, en general, para desarrollar un reducido sector moderno al servicio de economías más fuertes.

Por tanto, en un país subdesarrollado la tarea fundamental no consiste en dar nuevo impulso a una economía. Lo esencial es *crear una economía nacional*, es decir, una red general no solo económica y técnica, sino también institucional, educativa, administrativa y cultural que permita revertir las consecuencias negativas de la dependencia económica.

Aunque es a todas luces insuficiente, esta breve descripción basta para mostrar la magnitud de la tarea que se impone a los hombres y mujeres que intentan transformar esta sociedad con el fin de instaurar condiciones de vida más humanas.

Releídas sobre este trasfondo económico, político, social y cultural, las reformas introducidas por Esdras y Nehemías ofrecen una manifiesta actualidad. Los dos reformadores adquieren valor paradigmático y pueden servir de modelo para las personas comprometidas en una tarea semejante a la de ellos, aunque las condiciones históricas en que han de realizarse los cambios sean por completo distintas.

El retorno del exilio

La caída de Babilonia en poder de Ciro, el rey de Persia, cambió por completo el mapa político en las regiones del Mediterráneo

oriental y abrió un nuevo período en la historia de Israel. El cambio se debió básicamente a la política de los reyes aqueménidas en su relación con los pueblos vasallos. Mientras que los asirios deportaban en masa a los vencidos y los babilonios destruían las estructuras políticas y religiosas de sus enemigos, los persas practicaron una política de amplia tolerancia. Es decir, no pretendieron asegurar la unidad de su inmenso imperio mediante la unidad de religión o del culto a su dios protector, sino que trataron de imponer su soberanía respetando las identidades nacionales y los cultos locales. Por eso Ciro se presentó en Babilonia como el «elegido de Marduk», en Ur como el «enviado de Sin» (la Luna deificada) y ante los judíos como el ejecutor de las órdenes de Yahvé (Esd 1,2).

Las estatuas de los dioses regresaron a sus respectivos santuarios, de donde las había sacado Nabonid, el último rey de Babilonia. Y en su célebre edicto (cf. Esd 6,3-5; cf. 1,2-4), Ciro restituyó al «dios que está en Jerusalén», no ya una estatua inexistente, sino los vasos sagrados y el mobiliario del culto que Nabucodonosor se había llevado a Babilonia como botín de guerra.

Después de un exilio que había durado más de media centuria, la mayor parte de los judíos no se decidieron a emprender el regreso a la tierra de sus padres. Ellos habían encontrado en el extranjero una buena fuente de recursos y consideraban demasiado riesgoso el hecho de abandonarlo todo para empezar de nuevo en la vieja patria. Otros, en cambio, se decidieron a volver, y la llegada a Jerusalén de los primeros repatriados significó para Israel un nuevo comienzo.

La iniciación de esta nueva etapa fue lenta e incierta. La destrucción había sido grande, había mucha pobreza y los recién llegados corrían el riesgo de hundirse en el desaliento. De hecho, la reconstrucción del Templo, iniciada con gran entusiasmo, quedó al poco tiempo interrumpida, y fue necesario una vez más que la voz de los profetas impulsara a reanudar las tareas y llevarlas a buen término.

El profeta Ageo describe la penuria de la comunidad a consecuencia de las malas cosechas, e invita a reconocer en esa crítica situación una advertencia del cielo a los que habían interrumpido la reconstrucción del templo: *Este pueblo dice: «Todavía no ha llegado el momento de reconstruir la Casa de Yahvé».* Por eso *han sembrado mucho y han cosechado poco, y el asalariado ha puesto su jornal en saco roto* (Ag 1,2.6.9). De ahí la exhortación del profeta: *¡Manos a la obra!* Que se reanuden las obras del templo y el Señor manifestará en él su gloria (2,4).

La buena acogida que tuvo este mensaje profético no deja de llamar la atención, porque los antiguos profetas habían encontrado

casi siempre una obstinada resistencia. Ahora, en cambio, los jefes y el resto del pueblo se pusieron de nuevo a trabajar, y ese acto de obediencia se describe como un verdadero «despertar» suscitado por Dios (1,14).

El profeta Zacarías, por su parte, pronuncia tres oráculos referidos a la reconstrucción del templo y dirigidos a Zorobabel, el descendiente de David encargado por el gobierno persa de gobernar la comunidad judía.

La reconstrucción del templo, declara el profeta, no depende del entusiasmo ni de la fuerza de los constructores, sino de la asistencia del Espíritu de Dios, que ya antes había dirigido a los constructores del primer santuario (Zac 4,6b; cf. Éx 35,31).

Los escombros del templo salomónico formaban una enorme mole. Pero Zorobabel extrajo de esas ruinas una piedra y la puso como fundamento del templo que iba a ser reconstruido. Con este gesto simbólico se legitimaba el nuevo templo y se aseguraba la continuidad con el templo destruido (4,7).

Zorobabel podrá acabar lo que ha comenzado ya, porque el Señor lo garantiza. Todos deben alegrarse al ver la piedra elegida en sus manos, aunque el comienzo de la restauración les parezca demasiado modesto (4,8-10a).

Gracias a este impulso profético la reconstrucción quedó finalmente terminada, y el Templo pudo ser dedicado en el 515 a.C., unos veinte años después del edicto de Ciro. Los sacerdotes según sus categorías y los levitas según sus clases asumieron sus oficios en el culto del Templo, y los repatriados celebraron la Pascua el día 14 del primer mes.

La comunidad judía, reagrupada junto al Templo, fue dirigida a partir de entonces por los sacerdotes, asistidos por los levitas. Sin embargo, no cesaron las tensiones sociales y religiosas entre los recién llegados de Babilonia, que se consideraban el pequeño «resto» fiel, y la población que se había quedado en Judea sin pasar por la prueba del destierro.

De todas maneras, una vez concluida la reedificación del Templo, Israel llegó a tener una vez más su centro religioso. El país carecía de independencia política y era un punto casi insignificante dentro del gran imperio persa. Para la administración imperial, Jerusalén no era más que una ciudad de provincia, administrada desde lejos por el sátrapa de la Transeufratina con su residencia en Samaria. Pero a los habitantes de Jerusalén y de Judea se les abría la posibilidad de instaurar su propia forma de vida, sobre todo en el ámbito religioso.

La misión de Nehemías

A pesar de estos logros, las cosas en Jerusalén no iban del todo bien. La reconstruc-

ción de la ciudad avanzaba muy lentamente y sus muros aún estaban en ruinas. Volver a levantarlos era una obra de gran envergadura, y hacía falta un poderoso impulso para emprenderla y llevarla a cabo exitosamente.

Este impulso llegó de Nehemías, un judío que vivía lejos de Judea, en la fortaleza de Susa, donde había llegado a ser copero del rey de Persia, es decir, encargado de la bodega y de la bebida.

A comienzos del 445 a.C., Nehemías recibió a una delegación de Judea encabezada por su propio hermano, Jananí, que le dio a conocer el mal estado en que se encontraban las murallas de Jerusalén, destruidas y con sus puertas quemadas, y le pidió que se convirtiera en abogado de su causa ante el monarca (Neh 1,3).

Ante la gravedad de la situación, Nehemías no se contentó con interceder ante el rey, sino que tomó la firme resolución de acudir en ayuda de la ciudad de sus padres. Una vez que obtuvo la necesaria autorización para llevar a cabo su proyecto, partió hacia Jerusalén con una escolta militar, y tres días después de su llegada inspeccionó el estado de las murallas en un recorrido nocturno, para no llamar la atención.

En las «memorias» redactadas por él mismo e incorporadas luego al AT, Nehemías describe las difíciles y aun dramáticas condiciones en que se encontraban sus compatriotas. A los problemas internos de Jerusalén y de Judá se sumaban graves problemas externos, en particular los ocasionados por los vecinos del norte, que ocupaban el territorio del antiguo reino de Israel. Una buena parte de esos habitantes eran extranjeros, instalados allí por los asirios varios siglos antes, y la diversidad étnica provocaba una división radical entre las dos regiones del país. Por otra parte, el gobernador persa, que era el responsable de todo aquel territorio, tenía su sede en Samaría y podía ver en la Jerusalén reconstruida y amurallada una competidora más que indeseable.

No obstante la oposición interna y las amenazas que llegaban de fuera, Nehemías se ganó el favor de sus compatriotas, y en solo 52 días quedaron restauradas las murallas y las puertas de la ciudad. Como los trabajos debieron realizarse en medio de la hostilidad reinante, Nehemías dividió a los trabajadores en dos grupos. Así, mientras una mitad de los hombres trabajaba, la otra mitad, bien armada, los mantenía protegidos. Había además un centinela en alarma constante, dispuesto a dar el aviso ante la menor señal de peligro. Y al llegar la noche, toda la población de los alrededores encontraba refugio dentro de la ciudad.

La terminación de las obras, celebrada con toda solemnidad y con estruendosas ma-

nifestaciones de júbilo, significó un decisivo paso adelante. Ahora Jerusalén volvía a ser realmente la capital de todo el territorio de Judá, pero el proyecto que se había fijado Nehemías aún no estaba del todo cumplido. Hacia el 450 a.C., unos cien años después de la llegada a Jerusalén de los primeros repatriados de Babilonia, la comunidad judía se encontraba en una grave situación de crisis social, causada principalmente por las familias ricas e influyentes que actuaban como prestamistas y provocaban el endeudamiento de los campesinos más modestos. Unos se quejaban de tener que empeñar a sus hijos para conseguir créditos con qué comer y vivir; otros, de verse obligados a hipotecar sus campos, viñedos y casas a fin de obtener trigo para comer y poder sembrar en tiempo de hambre; otros, finalmente, de tener que entregar a sus hijos como esclavos (es decir, como mano de obra barata) para poder pagar el «impuesto al rey».

En una palabra, los miembros de las clases más débiles eran víctimas del derecho crediticio antiguo, que otorgaba al acreedor, en caso de insolvencia, la posesión (como prenda en usufructo) de los bienes e incluso de la familia de los deudores. Además, a partir de la reforma financiera de Darío (522-486 a.C.), los impuestos al rey de Persia debían pagarse en moneda de plata, y como la provincia de Yehud no contaba con ingresos propios en plata, el dinero debía reunirse mediante la venta de productos agrícolas. Por tanto, la recaudación de los fondos necesarios para satisfacer las obligaciones fiscales requería una superproducción de dichos productos, cosa prácticamente imposible en las pequeñas propiedades que apenas servían para la propia subsistencia. Más aún, bastaba una mala cosecha para que acabara en la ruina la ya precaria situación de los campesinos más modestos.

Por el fundado temor de hundirse en la miseria o de ver desmembradas a sus familias, una gran parte de la población se presentó al gobernador Nehemías e hizo valer ante él sus protestas (Neh 5,2-5).

La solidaridad como forma de convivencia social

Al enterarse de esta situación, Nehemías se llenó de indignación, porque los prestamistas eran también judíos, como lo indica expresamente Neh 5,1: *Entre la gente del pueblo y sus mujeres se levantó una gran protesta contra sus hermanos judíos.*

A Nehemías no se le ocultaba que los responsables de esta situación eran los ricos propietarios y sus autoridades. Por tanto, era necesario corregir el desorden social, acabar

con la usura y asegurar a los campesinos endeudados la posibilidad de recuperar sus bienes y su libertad.

Para superar la crisis, Nehemías convocó a una gran asamblea. La situación descrita era intolerable, porque contrariaba la letra y el espíritu de la legislación deuteronomica, que prescribía la condonación de las deudas y la liberación de los esclavos hebreos en el año sabático (Dt 15,1-6). Pero la gente empobrecida no podía esperar hasta el próximo año sabático, y por eso el gran reformador radicalizó la exigencia: *Devuélvanles hoy mismo sus campos, sus viñas, sus olivares y sus casas, y anulen la deuda de la plata, el trigo, el vino y el aceite que ustedes les prestaron* (Neh 5,11). Y no contento con dar esta orden, obligó a los acreedores a jurar delante de Dios que renunciaban a sus derechos, siendo él mismo el primero en dar el ejemplo (Neh 5,10-13)¹. De este modo se logró una primera condonación de las deudas que abrumaban a los agricultores empobrecidos y se preservó la paz social.

En el *hoy mismo* de Nehemías se percibía un eco de la predicación profética, que coincidía con la legislación deuteronomica en defender el derecho de los pobres contra el egoísmo de los ricos propietarios (cf. Am 2,6; 8,6; Jr 34,14; Miq 2,2). Animado por ese mismo espíritu, él apeló a la solidaridad colectiva (Neh 5,6-13), demostrando de ese modo que la sociedad, si es bien gobernada, puede llegar a ser más justa e igualitaria de lo que es. Al mismo tiempo, Nehemías lanzaba por anticipado un desafío a la ley del *laissez faire* y condenaba el fatalismo económico que hace del dinero la medida de todas las cosas.

Es verdad que la conducta solidaria impulsada por Nehemías se llevó a cabo en una comunidad de proporciones muy reducidas. Pero no por eso deja de constituir una severa crítica a la ideología y a la práctica que erigen como norma ideal y suprema el orden del mundo económico librado a su propia lógica: la ley del libre mercado, el triunfo del más fuerte y los sistemas financieros que responden únicamente a la ley de la máxima ganancia.

Esta ideología, convertida hoy en creencia universal y casi en un nuevo evangelio ecuménico, reconoce como su único objetivo la permanente creación de riquezas y se presenta a sí misma con la apariencia de un mensaje de libertad y liberación. Pero la formulación de este proyecto no expone abiertamente las consecuencias negativas del libre mercado. Ante todo, porque no declara con suficiente claridad que en el hoy predominante régimen económico globalizado las más favorecidas son las naciones industrializadas, que nunca renuncian del todo al proteccionismo². En segundo lugar, porque no dice que las riquezas se concentran en manos de una mino-

ría privilegiada, aumentando así cada vez más la separación entre ricos y pobres.

La segunda misión de Nehemías

Después de finalizar su primer mandato como gobernador de Jerusalén, Nehemías pasó un tiempo en Persia. Pero, antes de la muerte de Artajerjes I (en el 424 a.C.), obtuvo una nueva autorización para ir a Jerusalén y allí se encontró una vez más con un estado de cosas que lo obligó a tomar drásticas medidas.

Como primera medida, él manifestó su clara oposición al alto clero y a las familias aristocráticas que sacaban provecho de los intercambios comerciales con extranjeros, profanando incluso el recinto sagrado del Templo (13,4-9). Por otra parte, como no se pagaban los diezmos al Templo (cf. Mal 3,8-10), los levitas y los cantores no recibían suficientes provisiones y se volvían a sus propias tierras, con el consiguiente descuido de sus obligaciones culturales. Nehemías exigió la estricta aplicación de lo establecido en Dt 14,22-27 o en 26,12-13 sobre los diezmos del grano, del vino y del aceite, y nombró una comisión encargada de velar por la debida aplicación de aquellas disposiciones (Neh 13,13).

El sumo sacerdote Eliasib, por su parte, en vez de garantizar el fiel cumplimiento de lo dispuesto por Nehemías, se había aliado con gente extranjera. Uno de sus nietos era yerno del gobernador Sambalat de Samaría, y Tobías, el amonita, tenía una habitación y unos almacenes en las dependencias del templo.

En este punto Nehemías se mostró intrasigente. Hizo salir a los extranjeros del recinto sagrado, prohibió los matrimonios con mujeres extranjeras y también puso fin a las transgresiones del descanso sabático, especialmente por parte de los comerciantes que vendían sus mercancías en las puertas de Jerusalén (Neh 10,32; 13,15-22; cf. Am 8,5; Jr 17,19-27; Is 58,13).

La severidad con que Nehemías tomó esta última medida podría explicarse, como lo sugieren algunos historiadores, porque la observancia del sábado como día de descanso aún no estaba muy arraigada en el espíritu del pueblo judío. Esa práctica, en efecto, se impuso durante el destierro, cuando ya no podían celebrarse las fiestas de Israel y los exiliados corrían el peligro de adoptar el culto de los babilonios o, por lo menos, de dejarse influir por las costumbres del país. Los sacerdotes trataron entonces de hacer frente a este peligro, instituyendo un día festivo que llegó a ser más tarde, junto con la circuncisión y el culto de la Torá, una de las señales distintivas de Israel. La inserción de este día

en el calendario festivo introducía una innovación, pero la novedad consistió simplemente en identificar dos realidades que antes del exilio eran distintas: el *shabbat* y el *día séptimo*. Este último estaba ligado al ritmo septenario; el primero, en cambio, coincidía con las fases de la luna y se celebraba una vez al mes, en el plenilunio.

En confirmación de esta suposición se pueden aducir varios textos que hacen verosímil la hipótesis. En primer lugar están Éx 23,12 y 34,21, que contraponen el descanso del *día séptimo* al trabajo de los otros seis días, sin dar al día de descanso ningún nombre especial. Luego hay una segunda serie de textos (2 Re 4,23; Am 8,5; Os 2,13; Is 1,13) que mencionan el *novilunio* junto con el *sábado* (o los *sábados*), dando a entender así que estos dos días festivos seguían el ritmo lunar (cf. el acádico *shapattu*, «noche de luna llena»). Finalmente, las dos versiones del Decálogo contraponen los seis días de trabajo al *día séptimo*, pero definen a este último día como *sábado para Yahvé tu Dios* (Éx 20,8-11; Dt 5,12-15).

Por tanto, el Decálogo identifica al séptimo día con el *sábado para Yahvé* y manda santificarlo, ante todo, con el descanso: *En él no harán ningún trabajo...* (Éx 20,10; Dt 5,13). El sábado es un día distinto de los otros días de la semana, está consagrado a Yahvé, e Israel tiene la obligación de santificarlo.

La versión del Éxodo coincide en este punto con la del Deuteronomio, pero ambos difieren en la fundamentación del precepto. Para el Deuteronomio, el descanso sabático se fundamenta en el recuerdo de la esclavitud y la liberación: los israelitas fueron esclavos en Egipto, y Yahvé los liberó con brazo extendido y mano fuerte. En Éx 20,11, por el contrario, se evoca el primer relato de la creación (Gn 1,1-24a) y se establece un claro paralelismo entre lo que hizo Dios en la creación y lo que debe hacer Israel. Dios bendijo el sábado y lo santificó. El sábado es un don de Dios, un bien salvífico (cf. Éx 16,29) y un día de descanso especialmente apropiado para contemplar las obras creadas por Dios y disfrutar de ellas.

La obra de Nehemías

Desde el punto de vista político, el pequeño resto de Israel podía desempeñar solamente un papel más bien modesto. Pero la obra de los reformadores puso las bases que permitieron mantener vivas las tradiciones ancestrales y asegurar de ese modo su futuro desarrollo. La historia recuerda a Nehemías como un gran constructor, y sus propias memorias lo muestran como un hombre de ac-

ción y de fe ardiente, totalmente entregado al servicio de su pueblo. Cuando el libro del Eclesiástico hace el elogio de los grandes antepasados de Israel, le dedica estas palabras: *También es grande el recuerdo de Nehemías: él levantó nuestros muros en ruinas, puso puertas y cerrojos y reconstruyó nuestras casas* (Eclo 49,13).

La misión de Esdras

Entre los israelitas exiliados en Babilonia había un sacerdote llamado Esdras, que desempeñaba un cargo oficial en el imperio persa. Su título, traducido literalmente, significa «escriba de la Ley del Dios del cielo» y denota un rango bien definido (algo así como «consejero para los asuntos relacionados con la religión israelita»). El ámbito en el que se desarrollaba su actividad se describe expresamente en Esd 7,10: *Esdras se había dedicado de todo corazón a investigar la Ley de Yahvé, a practicarla y a enseñar en Israel sus preceptos y normas*.

Como Nehemías, también Esdras fue enviado por los persas en misión oficial a la provincia de Yehud. El documento de Artajerjes II (404-358 a.C.) define el objeto de la misión: *Tú irás como enviado del rey y de sus siete consejeros, para inspeccionar a Judá y Jerusalén de acuerdo con la ley de tu Dios, que llevas en tus manos* (Esd 7,14). A continuación se detallan las disposiciones financieras (especialmente las donaciones para el templo) destinadas a fomentar la fidelidad de los judíos al poder de los persas (7,15-24), y se ordena castigar con la muerte, el destierro, la multa o la cárcel a quienes no observen la Ley de Dios y este decreto del rey (7,26). Esta última decisión puede parecer sorprendente, pero no lo es si se tiene en cuenta que Esdras fue comisionado para imponer el orden persa por medio de la Ley de Yahvé reconocida como ley real.

Esta decisión del rey se presenta como el fruto de una inspiración del Dios del cielo (Esd 7,27), y la llegada de Esdras a Jerusalén se interpreta como el cumplimiento de un designio divino: *la mano bondadosa de Yahvé su Dios estaba sobre él* (7,9,28; cf. 8,22,31).

La solemne proclamación de la Ley

Al llegar a Jerusalén, Esdras organizó la proclamación solemne de la Ley en presencia de todo el pueblo (Neh 8). Delante del pueblo reunido *como un solo hombre* en la plaza de la puerta del Agua, el escriba Esdras trajo el *Libro de la Ley de Moisés* y de pie sobre una tarima de madera la leyó *desde el alba hasta promediar el día* (Neh 8,1-3).

Algunos historiadores opinan que en el núcleo de este relato se conserva el recuerdo de un importante acontecimiento histórico: la promulgación, llevada a cabo por Esdras, de la Torá como constitución religiosa y civil reconocida y sancionada por el soberano persa. Con esta solemne promulgación, la Ley de Moisés se revistió de un carácter nuevo, ya que se impuso como código gubernamental para regir a la etnia particular judía. El judaísmo conquistaba así su propia identidad y una autonomía relativa, sin necesidad de afrontar una lucha armada (entonces imposible) por su independencia política.

Obviamente, esta opinión se basa en una conjetura, porque es imposible saber a ciencia cierta cuál era el verdadero contenido de esta *Ley del Dios del cielo*; es decir, se ignora si se trataba del Pentateuco ya terminado, del documento sacerdotal (P) o de otro código legislativo. De todas maneras, no pocos autores consideran probable que se tratara de una primera redacción de los cinco primeros libros de la Biblia, llamados tradicionalmente los «Cinco libros de Moisés». De esta ley habría salido, antes del final del período persa, lo que hoy conocemos como el Pentateuco.

Otros intérpretes afirman, por el contrario, que en Esd 7,11-26 ni siquiera se insinúa que Esdras haya introducido una ley hasta entonces desconocida. Por tanto, quedaría descalificado el proceso de elaboración del Pentateuco en la diáspora babilónica, y sería preciso afirmar que los judíos de la provincia occidental del imperio ya tenían un conocimiento de la ley de Dios (cf. 7,25). Es decir, que la misión de Esdras no consistió en promulgar una nueva ley (el Pentateuco o una redacción preliminar del mismo), sino en promover en todas las comunidades judías de la Transeufratina la plena aceptación de una ley ya conocida pero no practicada regularmente. Y para lograr su propósito, Esdras no solo había recibido de la corona persa un encargo oficial, sino que se sentía plenamente respaldado en su misión, ya que el rey había otorgado a la Ley judía la dignidad de «edicto real», garantizando con el peso de su autoridad la imposición y ejecución de las sanciones pertinentes.

Esta ratificación oficial de las normativas locales como legislación del imperio era una práctica jurídica característica de la administración persa –la así llamada «autorización imperial»–, que reflejaba el profundo interés de la corte por normalizar y proteger con su autoridad las normas jurídicas de los pueblos sometidos a su dominio, especialmente en el ámbito religioso. Por tanto, era uno de los medios más eficaces para asegurarse la lealtad de esos pueblos, ya que confirmaba oficialmente su identidad cultural y religiosa. Y este modo de proceder, al mismo tiempo que

garantizaba una duradera lealtad a la corona, proporcionaba al rey la posibilidad de controlar la acción relativamente autónoma de las jurisdicciones locales, de modo que estas no entraran en conflicto con los intereses del imperio.

Una confluencia tal de intereses (del gobierno persa por una parte y del grupo étnico judío por la otra) resultaba beneficiosa para ambos. A la comunidad judía le ofrecía una buena oportunidad de consolidar su identidad cultural y religiosa; y la referencia a un catálogo de normas que unificaran la vida de los súbditos judíos ponía un límite a los desacuerdos dentro del grupo y a las posibles rebeliones contra el régimen imperial.

En este escenario político, la comunidad de Jerusalén tuvo que redactar un documento obligatorio para todos y someterlo a la autoridad imperial. No sabemos a ciencia cierta si la iniciativa de redactar ese documento provenía de los mismos responsables judíos, o de una sugerencia y una suave presión de la autoridad imperial. Lo más probable es que ambas partes se complementaran recíprocamente, como parece deducirse de las palabras puestas en boca de Artajerjes II en Esd 7,21-26: *Yo mismo, el rey Artajerjes ordeno... Y tú, Esdras, con la sabiduría de tu Dios que reside en ti, designa jueces y magistrados para hacer justicia a todo el pueblo que está al otro lado del Eufrates, es decir, a todos los que conocen la ley de tu Dios, y enseña esa ley a quienes no la conocen... El que no observe la ley de tu Dios y la ley del rey será rigurosamente castigado...* (vv. 21.25.26).

La existencia de esta Ley del Señor y del rey plantea dos preguntas fundamentales. La primera se refiere a la fecha en que se llevó a cabo la redacción del documento; la segunda, más importante, consiste en averiguar quiénes fueron los principales responsables de la redacción. De todas maneras, el resultado final de todo el proceso ha sido la inclusión del Pentateuco en el canon de los libros sagrados.

En lo que respecta a la primera pregunta, está fuera de duda que se trata de un proceso más bien largo, desarrollado en varias etapas. Casi con toda seguridad, el punto de partida (*terminus a quo*) se sitúa en el 515 a.C., fecha de la consagración del templo. En cuanto al punto de llegada (*terminus ad quem*), habría que fijarlo entre fines del s. V y comienzos del s. IV a.C., ya que la misión de Nehemías (444-432) presupone como normas obligatorias ciertas prescripciones del Pentateuco, y la misión de Esdras (398) coincidió probablemente con la última etapa de aquel proceso. De hecho, las penas a los transgresores establecidas en Esd 7,26 presuponen la «autorización imperial» de la Ley de Dios y la decisión de respaldar con la autoridad del monarca la aplicación de dicha ley.

Con respecto a la pregunta por la identidad de los grupos judíos que impulsaron la elaboración de dicho documento, es preciso tener en cuenta que el texto del Pentateuco, en su forma final, deja entrever en la comunidad postexílica la existencia de dos grupos distintos y en cierta medida antagónicos, pero animados uno y otro por el deseo de reafirmar la identidad de Israel. De ahí la necesidad de discernir de una vez por todas si la religión de Israel era una religión *histórica* o una religión centrada en el *culto*, una religión de *Estado* o una religión *profética*.

O dicho con otras palabras: ¿Qué era, en definitiva, lo que mejor definía la peculiar relación de Israel con su Dios? ¿La perfecta observancia del culto en el santuario recién reconstruido, como declaraba el sector reformista del sacerdocio que se hacía cada día más fuerte, o las tradiciones de la liberación y de la marcha hacia la Tierra prometida que se forjaron en los orígenes? Dada la diversidad de opiniones a comienzos del período postexílico, había que tomar posición, sopesar los diferentes puntos de vista y elegir el que se presentara como más razonable.

El análisis crítico de los textos del Pentateuco permite describir, al menos a grandes rasgos, las características de las dos tendencias más representativas. Un grupo estaba constituido por el consejo de ancianos o de dirigentes laicos, cuya preocupación fundamental consistía en asegurar la supervivencia de la comunidad postexílica y en consolidar los vínculos comunitarios dentro de los límites establecidos por la subordinación a la hegemonía persa. La presencia de este grupo laico, con sus teólogos fuertemente influenciados por la corriente deuteronomista y deuteronomista, puede inferirse de la especial importancia atribuida a los ancianos en las partes del documento provenientes de aquella corriente (cf. Éx 4,29; 24,1.9-11).

La decisión preliminar más importante de los teólogos designados por el consejo de ancianos fue la de escribir una historia de la primitiva época fundacional de Israel. Había que volver a los orígenes, pero yendo más atrás de la historia escrita por la escuela deuteronomista, ya que los grandes logros de Israel no eran producto exclusivo de los tiempos de David y Salomón. Al contrario, ya se habían hecho realidad en los comienzos, bajo la conducción de Moisés, cuando Yahvé libró a su pueblo de la esclavitud y estableció su alianza con él en el Sinaí.

Para este grupo de teólogos, la existencia de Israel se basaba en dos categorías históricas: la promesa a los Patriarcas y la liberación de la esclavitud en Egipto. En virtud de sus promesas y de su actuación liberadora en aquel lejano período fundacional, Yahvé distinguió a Israel de entre todos los demás pue-

blos y se vinculó a él de manera irrevocable (Éx 19,4; 34,10). De esa vinculación, unilateral al principio, nació en el Sinaí una relación recíproca entre Israel y su Dios (*brít*, Éx 19,5).

La teología deuteronomista ya había afirmado que Israel, al ser elegido por Dios, se había convertido en un pueblo santo (*am qadôsh*, Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9). Los herederos de aquella singular prerrogativa retomaron esa cualificación (*goy qadôsh*, Éx 19,6) y la interpretaron al pie de la letra, en el sentido de una consagración religiosa que Dios había otorgado a todo Israel.

El otro grupo lo formaban algunos sacerdotes reformistas provenientes de la escuela del profeta Ezequiel y comprometidos primordialmente con el culto.

El colegio de los ancianos y el de los sacerdotes constituyeron algo así como una comisión de teólogos encargados de redactar un documento fundacional de Israel, basado en las tradiciones existentes, que pudiera satisfacer las exigencias internas de la mayoría judía y sirviera al mismo tiempo como proyecto de ley ante el gobierno imperial. Para lograrlo, la comunidad postexílica tuvo que superar sus divergencias y disputas internas y llegar a un compromiso aceptable para la mayoría.

Otros aspectos de la reforma

Esdras había sido comisionado por el rey Artajerjes para llevar a cabo una misión que incluía, entre otras cosas, la responsabilidad de investigar cómo se cumplía la Ley de su Dios (7,14), de nombrar e instituir jueces para todos los judíos de la provincia de Yehud y de enseñar la Ley a quienes no la conocieran (7,25). También recibió plenos poderes para imponer el cumplimiento de la Ley y de imponer las debidas sanciones en caso de incumplimiento.

Investido de esta autoridad, el nuevo mandatario real se sintió obligado a radicalizar algunas medidas que ya había tomado Nehemías. Al llegar a Jerusalén, él se encontró con una comunidad muy heterogénea. La *raza santa* se había mezclado con la gente del país, y los jefes de la comunidad fueron los primeros en cometer esa «traición», que ponía en peligro la fe monoteísta y traía aparejada la caída en el sincretismo religioso. Obviamente, la principal amenaza provenía de los matrimonios con mujeres que adoraban a otros dioses (Esd 9,1-2).

Para conjurar este peligro, Esdras reunió a todo el pueblo en la plaza del templo y denunció públicamente la traición que habían cometido los que se habían casado o habían casado a sus hijos con mujeres extranjeras. En consecuencia, exhortó a cumplir la voluntad de Dios separándose de la gente del país

y prohibió terminantemente los matrimonios mixtos (10,10-11).

Los allí presentes respondieron en alta voz que estaban dispuestos a respetar tales disposiciones. Pero esta aparente unanimidad no debe ocultar la oposición de algunos laicos y levitas, signo probable de la tensión existente entre la actitud de algunos ambientes laicos y el radicalismo teocrático con el que estaba ligado el sacerdote Esdras.

El libro de Esdras, en efecto, responde a una corriente separatista y «teocrática». Sin embargo, también había en Israel otras corrientes que tenían una visión más abierta de la identidad judía. El librito de Rut, por ejemplo, ve con buenos ojos el matrimonio de una moabita con un israelita, del que nació nada menos que el abuelo del rey David (Rut 4,18-22). De hecho, allí vemos a una moabita entrar en la asamblea de Israel, lo cual contradice las posiciones rigoristas de inspiración deuteronomica y sacerdotal, representadas especialmente por las reformas de Esdras.

Esdras en la tradición judía

La tradición rabínica considera a Esdras como un segundo Moisés. Según esa tradición, él convirtió a Israel en una comunidad centrada en la Torá, en reemplazo del rey, del profeta y aun del sacerdote como portavoces de Dios. De ahí que su obra sea comparable a la del gran legislador: «Si Moisés no lo hubiera precedido, Esdras habría sido juzgado digno de transmitir la Torá a Israel» (*Sanhedrin* 21b). «En tiempos antiguos, cuando la torá estuvo olvidada en Israel, Esdras vino de Babilonia y la restauró» (*Sukká* 20a).

A Esdras se hacen remontar asimismo ciertas leyes adicionales, como las relativas a varias ceremonias de la sinagoga y la práctica de leer públicamente la Torá en determinados días. De él también se dice que fundó la *kneset haggedolá* o Gran Sinagoga, asamblea de doctores que recogieron el acervo tradicional de Israel para adaptarlo y desarrollarlo de acuerdo con las condiciones de la nueva época: «Moisés recibió la torá en el Sinaí, él la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, y los profetas a los hombres de la Gran Sinagoga» (*Áboth* 1,1).

También los llamados pseudoepígrafos magnifican la figura de Esdras: «Al día siguiente, la voz me habló y me dijo: Esdras, abre la boca y bebe lo que te ofrezco. Abrí la boca y me fue presentada una copa cuyo contenido era como agua, pero tenía un color semejante al fuego. Tomé la copa y bebí. Entonces de mi corazón brotó la inteligencia, el pecho se me llenó de sabiduría y mi espíritu me hacía conservar la memoria. Mi boca se abrió (...) El Altísimo iluminó la inteligencia de cinco hombres que escribieron con signos que no conocían lo que yo les iba dictando en orden (...) En cuarenta días escribieron noventa y cuatro libros, y, pasados los cuarenta días, el Altísimo me dijo: Los primeros libros que has escrito publícalos; que los lean quienes son dignos o indignos. Los setenta restantes los conservarás para entregarlos a los sabios de tu pueblo» (*IV Esdras* 14,45-47).

NOTAS

1. Desde el punto de vista jurídico, Nehemías seguía la tradición de las precedentes condonaciones extraordinarias de deudas por parte del rey (*derôr*; cf. Jr 38,4ss). Al proceder de ese modo estaba en su derecho, debido a su condición de gobernador nombrado por los persas.

2. El proteccionismo es la política económica que tiende a limitar la libertad total de importación para preservar la producción nacional de la competencia extranjera. Como el librecomercio irrestricto favorece siempre a las naciones más fuertes, cierto proteccionismo moderado e inteligentemente aplicado es necesario para lograr el despegue de los países subdesarrollados (cf. Instituto de Estudios políticos para la América Latina, *Léxico de economía*, Ed. Estela, Barcelona 1964).

BIBLIOGRAFÍA

- Abade, Ph., *El libro de Esdras y de Nehemías*, Cuadernos Bíblicos 95, Verbo Divino, Estella 1998.
 Albertz, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2. *Desde el exilio hasta la época de los Macabeos*, Trotta, Madrid 1999.
 Tassin, C., *El Judaísmo. Desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*, Cuadernos Bíblicos 55, Verbo Divino, Estella 1987.

Rut

Armando J. Levoratti

INTRODUCCIÓN

Este libro ha sido designado tradicionalmente con el nombre de una mujer: *Rut*. Al principio se mencionan los nombres de tres varones: Elimélec, Majlón, Kilión. Luego entra en acción otro hombre, Booz, y también se habla de un «redentor» anónimo que podía ejercer su derecho al rescate en favor de su pariente Noemí. Finalmente, la genealogía de David incluye otros diez nombres masculinos. Pero el título del libro no lleva el nombre de ninguno de esos hombres, sino el de Rut, la mujer moabita que eligió seguir a su suegra viuda y desprotegida e incorporarse al pueblo de Dios.

En el núcleo de la narración hay dos mujeres que luchan por sobrevivir en el marco de una sociedad patriarcal. En esa dura lucha por la supervivencia personal y familiar, las voces femeninas se hacen oír con más fuerza que en cualquier otro escrito de la Biblia hebrea. Por eso la historia de Rut, a pesar de su brevedad y de la aparente sencillez de su trama narrativa, propone un mensaje tan audaz como provocativo para las condiciones de su época.

Otra característica notable de este relato podría definirse brevemente como la aceptación del otro en su radical alteridad. Rut acepta a su suegra Noemí, sabiendo que esta aceptación le hará renunciar a su patria y a todo su pasado: *Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios* (1,16; cf. 1,8-11.14-18; 2,11). Noemí, por su parte, acepta a Rut, su nuera moabita, y no duda en asegurar la continuidad de su familia y de su patrimonio familiar por medio de aquella mujer extranjera.

El contenido de la narración

El libro de Rut narra la historia de una familia de Belén que se expatrió al vecino país de Moab a causa de una prolongada sequía. Al poco tiempo murió Elimélec, el esposo de Noe-

mí, y después también murieron sus dos hijos, Majlón y Kilión, que se habían casado con mujeres moabitas. Una de ellas se llamaba Rut y la otra Orpá.

Al cabo de unos diez años, Noemí oyó decir que en Judá había cesado la hambruna y decidió retornar a su país. Partió entonces acompañada de sus nueras, pero en el camino las instó a que se quedaran en Moab y empezaran una vida nueva en su país natal, lejos de la soledad y de los amargos sufrimientos de su suegra. Orpá se volvió a su pueblo, pero Rut desoyó el consejo y se empeñó en irse a Belén de Judá junto con Noemí, para compartir con ella un mismo destino. Así las dos mujeres llegaron a Belén cuando se empezaba a recoger la cosecha de la cebada.

Elimélec, el difunto esposo de Noemí, tenía allí un pariente rico, llamado Booz, que estaba ocupado en los trabajos de la cosecha. Un día, Rut fue al campo a recoger espigas detrás de los segadores, y tuvo la suerte de dar con el campo de Booz. Este la recibió con visibles muestras de amabilidad y le expresó su reconocimiento por haber dejado a sus padres y a su patria para seguir a su suegra entre gente desconocida.

Cuando Rut regresó a su casa, Noemí le hizo saber que Booz era un pariente cercano y que por tanto tenía el deber de ejercer en favor de ella su función de *go'el*. Luego le aconsejó que indujera a Booz a tomarla por esposa, y este accedió a la demanda. De ese matrimonio nació un hijo: Obed, el padre de Jesé, padre del rey David.

El tema de la narración

Aunque en el libro de Rut los episodios se suceden con toda limpidez desde el principio hasta el fin, no resulta fácil decidir cuál es el propósito central del relato. Hay varios temas que aparecen a primera vista, como los sentimientos de solidaridad entre las mujeres y la

importancia de las relaciones familiares, manifestadas, sobre todo, en el rescate de los bienes patrimoniales y en la necesidad de asegurar la propia descendencia. No menos importante es la afirmación de la fidelidad de Dios, que siempre y en todas partes protege a sus fieles cuando sufren una desgracia. Pero cada vez que se trata de anudar los elementos dispersos aquí y allí, no se ve claro cómo desentrañar el tema fundamental de la historia.

Para algunos intérpretes, este relato quiere recordar a Israel que no todos los extranjeros son malos. Así lo demuestra la conducta de Rut, la mujer moabita que la tradición incluía entre los antepasados del rey David. En consecuencia, el libro de Rut ha sido puesto en el canon como una crítica a toda forma de exclusivismo, en particular el de hombres como Esdras y Nehemías, decididos adversarios de los matrimonios con mujeres extranjeras.

Según la tradición rabínica, el principal tema de Rut se resume en la palabra *jésed*, término hebreo que expresa tanto la fidelidad de Dios hacia Israel como la mutua lealtad entre los miembros de la familia o de la comunidad. Todos los protagonistas del relato –Noemí, Rut y Booz– dan un impresionante testimonio de esa fidelidad. Aunque Noemí no debía considerarse responsable de su nuera viuda, se preocupa por asegurarle un nuevo marido. Rut, por su parte, no estaba obligada a cuidar de Noemí, pero se empeña en ir a vivir con ella y trabaja duramente para brindarle el necesario sustento (cf. 2,6-7). En cuanto a Booz, también él va más allá de lo que pedía la ley, ya que no solo rescata el patrimonio familiar sino que se casa con Rut y perpetúa de ese modo el nombre de sus parientes muertos. Y también Dios manifiesta su *jésed*, dando continuidad y nueva vida a una familia que estaba a punto de extinguirse.

Otros intérpretes consideran que la estructura narrativa del libro trata de ilustrar el tema «del vacío a la plenitud». Las protagonistas del relato están al comienzo con las manos vacías y al fin terminan en la abundancia. El tema de la «vaciedad» se introduce desde el comienzo (1,1-5) y se acentúa aún más en la segunda escena (1,6-21): *El Señor me hace volver sin nada* (v. 21).

Después de 1,22, que sirve de transición y en cierto modo pone las bases para el cambio, comienza a desarrollarse el tema de la «plenitud». Rut recoge una abundante cantidad de espigas (cap. 2), y su buena fortuna se acrecienta aún más en el cap. 3, cuando recibe la promesa de Booz y vuelve a casa de Noemí con el manto repleto de cebada. En la sección siguiente (4,1-12) se confirma legalmente la promesa hecha por Booz, el pariente cercano que viene a colmar el vacío de las dos mujeres. Por último, el nacimiento de Obed trae la plenitud no solo a Rut, sino también, y sobre todo, a Noemí (4,13-17).

La ley del levirato y la función del *go'el*

La historia de Rut se apoya en dos prácticas legales que es preciso conocer para comprender el desarrollo de la trama narrativa. La primera de estas prácticas es la ley llamada del «levirato»; la segunda es la función que corresponde cumplir al *go'el*.

1) Según Dt 25,5-10, si varios hermanos viven juntos y uno muere sin tener hijos, un hermano suyo tomará por esposa a la viuda y el primogénito que nazca de esa unión llevará al nombre del difunto: *así su nombre no se borrará de Israel* (v. 6). Si el cuñado de la viuda no acepta su obligación, tendrá que declararlo expresamente ante los ancianos de la ciudad. Pero en ese caso quedará deshonrado: la viuda se acercará a él en presencia de los ancianos, le quitará la sandalia, lo escupirá en la cara y en adelante se lo apodará «el descalzo».

Solamente dos ejemplos ilustran en el AT esta ley del «levirato» (del latín *levir*, que significa «cuñado»). Los ejemplos son la historia de Tamar y la de Rut, que plantean cierta dificultad porque coinciden solamente en parte con la legislación del Deuteronomio.

La historia de Tamar es la acción de una viuda que busca a cualquier precio tener un hijo de la misma sangre que su marido y que engaña a su suegro Judá, una vez que ha muerto su cuñado Onán, para poder conseguirlo (Gn 38).

Tampoco en la historia de Rut la ley de Dt 25 se aplica literalmente, porque ella no tiene un cuñado. Por eso debe ser desposada por un pariente cercano y según un cierto orden de precedencia (Rut 2,20; 3,12). De cualquier manera, también en este matrimonio la intención y el efecto es perpetuar el nombre del difunto. Además, en la historia de Rut la práctica del levirato se asocia al deber de rescate que compete al *go'el*.

2) La palabra *go'el* procede de una raíz que significa «rescatar», «reivindicar» y más fundamentalmente «proteger». La función del *go'el* consiste en proteger los intereses de su grupo familiar, particularmente en determinados casos.

Si un israelita ha debido venderse como esclavo para saldar sus deudas, será rescatado por uno de sus parientes cercanos (Lv 25,47-49).

Si ha debido vender su patrimonio hereditario, al *go'el* le corresponde evitar la alienación de ese bien familiar. Esta ley está codificada en Lv 25,25, y es en su carácter de *go'el* que el profeta Jeremías adquiere el campo de su primo Janamel (Jr 32,6-7).

Una de las más graves obligaciones del *go'el* era asimismo la venganza de sangre. Si el pariente había sido asesinado, él debía vengar la sangre derramada (Nm 35,19-27).

Por último, si alguien había muerto sin hijos, el pariente tenía la obligación de asegu-

rarle una descendencia casándose con su viuda (Dt 25,5-10; Rut 3,12-4,14).

La historia de Rut ilustra la costumbre de rescatar el patrimonio hereditario, pero en ella el rescate de la tierra se combina con la aplicación de la ley del levirato. A causa de su pobreza, Noemí se ve obligada a pedir el rescate del campo que era de su marido, y, por otra parte, Rut, su nuera, se ha quedado viuda y sin hijos. Booz es el *go'el* de ambas mujeres, pero había un pariente más cercano que podía ejercer ese derecho antes que él.

Este relato muestra que el deber y el derecho del *go'el* se ejercía de acuerdo con un orden de parentesco, tal como lo especifica Lv 25,49: el tío paterno, luego su hijo y después los otros parientes.

El término *go'el* pasó también al lenguaje religioso. Yahvé, en cuanto salvador, es el *go'el* o «redentor» de su pueblo, especialmente en el éxodo de Egipto y con los exiliados a Babilonia: él venga las injusticias cometidas contra Israel (Is 49,26), le asegura una descendencia (Is 54,1-8) y lo rescata de la esclavitud (Is 43,3-4,14). El NT retomará el tema de la redención, refiriéndolo a la obra salvadora de Jesús (Mc 10,45; Rom 3,25).

Ubicación del libro en el canon

Las primeras palabras del relato evocan el tiempo de los Jueces (1,1); la última palabra es el nombre de David (4,22). Así la historia de Rut se sitúa cronológicamente en el período anterior a la institución de la monarquía, y por eso la Septuaginta (LXX) pone esta narración después del libro de los Jueces, como introducción a la historia de David. La Vulgata sigue ese mismo orden, y lo mismo hacen muchas traducciones modernas de la Biblia. Sin embargo, la Biblia hebrea lo incluye entre los *Ketubim* (la tercera parte del canon), en la serie de los cinco *Megillot* o «rollos»: Rut, Cant, Ecl, Lam, Est. Esta posición corresponde mejor a la fecha en que fue compuesto el libro, cuando el llamado «período de los Jueces» era ya un recuerdo más bien lejano.

El griego de los LXX es una versión literal del texto hebreo, que contrasta con la traducción más bien libre y elegante de la Vulgata. En la liturgia judía, la historia de Rut se lee en la fiesta de Pentecostés, que celebra el don de la Torá en el Sinaí y la alianza de Yahvé con su pueblo Israel. Esta lectura se debe a que el libro menciona la cosecha de la cebada (1,22).

El género literario

Hay un acuerdo generalizado en afirmar que el libro de Rut es una *novella*, es decir, un relato más bien breve, artísticamente elabora-

do, cuya trama narrativa se desarrolla en una serie de escenas que culminan en un desenlace final. Los personajes del relato están bien caracterizados, y los episodios se integran en una sucesión temporal convenientemente articulada. Por estas características, la novela contrasta con las colecciones de sagas originariamente independientes (como el ciclo de Abraham), donde la tarea del redactor se limita, por lo general, a yuxtaponer los materiales que recoge de la tradición, sin reelaborarlos demasiado. En razón de estas características, se ha podido establecer una semejanza entre el libro de Rut y la novela de José en Gn 37ss.

Fecha de composición del relato

Algunos intérpretes encuentran motivos para situar la fecha de composición del libro en el período preexílico. En primer lugar, las costumbres jurídicas (como el derecho al rescate y la ley del levirato) reflejarían una legislación anterior al Deuteronomio. Además, el estilo de la narración sería el mismo que el de la prosa clásica del AT, y el estudio de los nombres propios llevaría a pensar en una época antigua.

Sin embargo, otros indicios hacen más probable una fecha posterior al exilio. Aunque los hechos se describen como sucedidos en tiempos de los Jueces, esta época, según hemos visto, se presenta como un tiempo ya muy lejano. Por eso el narrador tiene que explicar ciertas costumbres caídas en desuso, como la práctica de quitarse la sandalia y dársela a otro para convalidar el contrato, tal como se practicaba *antiguamente* (4,7).

Algunas particularidades lingüísticas sugieren asimismo una época tardía. El texto contiene una serie de aramaismos y no siempre es de fácil comprensión. De hecho, Rut es el libro de la Biblia hebrea que contiene la mayor cantidad de notas masoréticas. Por tanto, aunque el relato mantiene vivo el recuerdo de viejas costumbres (por ejemplo, la mención de la puerta de la ciudad como lugar donde los ancianos resolvían los procesos judiciales), no parece posible proponer una fecha anterior a los ss. V o IV a.C. Más específicamente, el mensaje de la narración se adaptaría muy bien a la época de Esdras y Nehemías, ya que se muestra favorable al matrimonio con mujeres extranjeras, en contra de las reformas rigoristas de Esd 9 y Neh 13.

Esta opinión podría verse confirmada por las circunstancias en que se encontraba la comunidad postexílica entre los años 520 y 450 a.C. La caída de Babilonia en poder de Ciro, el rey de Persia, había inaugurado un período de mayor libertad religiosa. Como lo atestigua el libro de Esdras, un decreto de Ciro promovió el retorno de los exiliados a Judá y la restauración del templo de Jerusalén. Este retorno no fue masivo e inmediato, porque muchos desterrados, después de varias generaciones en el exilio, ha-

bían logrado abrirse camino en Babilonia y se mostraban reticentes ante un retorno que preveían riesgoso e incierto. Por otra parte, no fue desterrada toda la población del antiguo reino de Judá, sino una pequeña parte solamente. En consecuencia, el reducido número de los repatriados se encontró bastante indefenso frente a los antiguos pobladores de la región, convertida en una simple provincia del imperio persa.

En tales condiciones, los recién llegados se fueron replegando cada vez más dentro de sus propias fronteras, y los extranjeros eran percibidos como una amenaza para Israel. ¿Cómo mantener la identidad en medio de tantas hostilidades? ¿Cómo proteger al pueblo de eventuales influencias ajenas y, en particular, cómo resolver la inevitable cuestión de los matrimonios con mujeres no israelitas?

La política de separación se intensificó progresivamente, pero no fue del todo unánime en el Israel postexílico, como lo atestiguan, entre otros, los libros de Jonás y de Rut. El primero contrapone la estrechez de espíritu de un profeta judío a la magnanimidad de los paganos, en particular, de los marineros del barco y de la ciudad de Nínive, que se convierte al oír la predicación del profeta y por eso Dios se compadece de ella y la perdona. El segundo presenta en forma positiva el matrimonio de un antepasado de David con una moabita. Rut, en efecto, pertenecía a un pueblo extranjero y enemigo de Israel (cf. Dt 23,4-7). Pero el amor y la fidelidad a su suegra la llevan a convertirse en prototipo del «prosélito» que abandona los cultos paganos para adorar al Dios de Israel, y la judía Noemí recibe por medio de ella la bendición de una descendencia. Así Rut llegó a figurar entre las cuatro mujeres del AT que se mencionan en la genealogía de Jesús (Mt 1,5).

Esta nota «universalista» se manifiesta también en la teología que subyace en el relato. El Dios de Israel no limita su protección a los israelitas que viven dentro de los límites de la Tierra prometida. También acompaña a sus fieles allí donde estén, y protege a los extranjeros que se confían a él y se refugian bajo sus alas (2,12). En Dios no hay acepción de personas.

El autor del libro

Algunos intérpretes atribuyen el libro de Rut a la autoría de una mujer. La historia se habría forjado en la tradición oral, único medio del que disponían las mujeres y los iletrados para recordar y transmitir sus tradiciones. Luego una escriba (es decir, una mujer iniciada en el arte de la escritura) embelleció el estilo del relato y lo puso por escrito, logrando una bella síntesis de lo viejo y lo nuevo. El marco de la historia es una sociedad patriarcal. Pero la situación y la actuación de los personajes hacen emerger nuevos valores. Las

mujeres (Noemí y Rut) deciden su propio destino, trabajan solidariamente y dialogan entre ellas más que en cualquier otro libro de la Biblia. Por tanto, al lector le toca hacer el balance entre lo que se mantiene como herencia del pasado y lo que se introduce como novedad.

Esta hipótesis, si bien resulta inverificable, no carece por completo de verosimilitud.

La organización literaria de la narración

Con excepción de la genealogía de 4,18-22, que se vuelve a encontrar en 1 Cr 2,5-15 y que bien podría ser un añadido, el relato se desarrolla armónicamente: cuatro cuadros narrativos (1,6-18; 2,1-17; 3,1-15; 4,1-12) están precedidos por una introducción (1,1-5) y seguidos de una conclusión (4,13-17), con breves intermedios que sirven de transición (1,19-22; 2,18-23; 3,16-18).

En el conjunto del relato se advierte una disposición concéntrica, constituida por la correlación de elementos análogos o contrastantes. La *introducción* presenta un episodio familiar: el matrimonio de Rut con Majlón, el hijo de Elimelec y Noemí, en un entorno de muertes y desdichas (1,1-5). El *final* es otro cuadro de familia, con un nuevo matrimonio de Rut, el nacimiento de un hijo y la reanudación de las generaciones que parecían haber quedado interrumpidas (4,13-22).

En la primera parte de la narración (1,6-22) Rut sigue a Noemí con una fidelidad que va más allá de lo necesario, mientras que Orpá renuncia a abandonar su patria y decide permanecer con su pueblo. En la última parte (4,1-12), el *go'el* o «rescatador» anónimo renuncia a hacer valer su derecho, mientras que Booz lo ejerce gustosamente y así rehabilita el nombre del difunto (4,4). Rut es la protagonista en la primera parte y la beneficiaria al final, como si Booz respondiera a su fidelidad con la suya. Los personajes auxiliares —Orpá y el *go'el* anónimo— ponen de relieve, por contraste, la actitud de Rut y de Booz.

Análogamente, la «amargura» de Noemí (privada de todo, viuda y sin hijos) contrasta con su final feliz, colmado de bendiciones: las vecinas exclaman: *¡Un hijo le ha nacido a Noemí!* (4,17); ese niño será el *go'el* que cuidará de ella; su familia ha quedado a salvo, su nuera vale más que siete hijos, y ellas dos, como Raquel y Lía, edifican la casa de Israel (4,11).

En el centro de la narración están los dos encuentros de Rut con Booz, en los campos (2,8-14) y en la era (3,7-15). El primer encuentro se debe al azar (2,3); el segundo es buscado por Rut y, sobre todo, por Noemí (3,3-6). La dos veces Booz se muestra generoso con Rut: primero la invita a recoger las espigas y después promete ser su *go'el*.

El procedimiento legal de 4,1-12 permite a Booz cumplir la promesa que había hecho en

3,9-13, y la genealogía de 4,18-22 desarrolla lo enunciado en 4,17, que asocia a Obed con Jesé, el padre de David. Esta fría enumeración final podría parecer una especie de anticlímax o «declive» en relación con la calidez del relato; pero su culminación en el nombre de David la convierte en un verdadero clímax para la tradición judía.

Las simetrías en la disposición concéntrica de todo el relato pueden descubrirse también en unidades más pequeñas, que se corresponden mutuamente por sus contenidos análogos o contrastantes. Así, por ejemplo, el primer acto del drama (la migración de Elimélec a Moab) termina en el punto en que había comenzado, debido a la mención quiástica de dos nombres geográficos:

Un hombre de *Belén de Judá* se fue a vivir al país de *Moab* (1,1).

Noemí volvió de *Moab* a *Belén de Judá* (1,22).

A modo de ejemplo se pueden citar también cinco correspondencias de contenido entre 2,2-23 y 3,1-18:

1) Rut decide ir a espigar a los campos y Noemí le da su consentimiento (2,2).

2) Rut sale a los campos (2,3).

3) Booz pregunta quién es Rut y se lo dicen (2,8-14).

4) Booz declara a Rut digna de ser bendecida, la invita a espigar en su campo y le da de comer (2,8-14).

5) Rut cuenta lo sucedido a Noemí y esta la reconforta (2,18-23).

1') Noemí envía a Rut al campo de Booz y le indica qué debe hacer (3,1-5).

2') Rut va al campo (3,6).

3') Booz pregunta quién es la mujer que está acostada a sus pies y ella revela su identidad (3,7-9).

4') Booz declara a Rut digna de ser bendecida, la invita a quedarse y la provee de alimentos (3,10-15).

5') Rut cuenta a Noemí lo sucedido y su suegra la reconforta (3,16-18).

Particularmente notable, en esta serie de simetrías, es la correspondencia entre los vv. 2,12 y 3,9, que forman parte de dos diálogos entre Booz y Rut. Uno, en el primer encuentro de ambos (2,8ss); el otro, en la idílica escena de la medianoche en la era, cuando Booz encuentra a Rut acostada a sus pies (3,8ss). Él pregunta entonces: *Y tú, ¿quién eres?*, a lo que Rut responde: *Soy Rut, tu servidora. Extiende sobre tu servidora el borde de tu manto, porque tú eres [mi] go'el* (v. 9). Como según las costumbres de la época el gesto de echar encima el manto era una forma simbólica de tomar posesión, en el marco de este encuentro la petición de Rut tiene un sentido preciso: ella pide a Booz que sea su esposo.

En esta audaz propuesta se percibe un eco de lo dicho antes por Booz en 2,12: *Que Yahvé te pague lo que has hecho; que te recompense*

con creces Yahvé, Dios de Israel, al que has acudido a refugiarte bajo sus alas. Las «alas de Yahvé» deben tener su manifestación terrena en el «manto de Booz». Cada miembro de la comunidad debe ser para su prójimo lo que Yahvé es para su pueblo. Rut se había refugiado bajo las alas de Yahvé, y Yahvé la recompensa con creces dándole un refugio en los brazos de Booz.

El papel de Noemí

Aunque a primera vista pudiera parecer lo contrario, el personaje principal del relato es Noemí. Ella aparece desde la primera línea (1,1) a la última (4,17). Los demás personajes están referidos a ella, excepto Elimélec, que desaparece pronto de la escena. Rut, en particular, y el mismo Booz son presentados en relación con ella, y hasta Obed, el recién nacido de Booz y Rut, es tenido por hijo de Noemí en el comentario de las mujeres.

Noemí permanece a la sombra de Rut, pero sus intervenciones desempeñan un papel decisivo en el desarrollo de la trama. Al principio, ella se levanta para regresar a Judá, porque supo que el Señor había visitado a su pueblo y le había dado alimento (1,6). Al final, toma en sus brazos al hijo que le había dado Rut y se encarga de criarlo (4,16). Con estas dos acciones queda colmada su doble carencia, de alimentos y de hijos.

A pesar de este papel protagónico, Noemí aparece en el relato de una forma más bien discreta. De hecho, solo ocupa el primer plano en dos largas escenas: cuando trata de persuadir a sus nueras para que no la acompañen (1,6-12) y en los diálogos que mantiene con Rut para indicarle cómo debe comportarse con Booz (2,18-3,5). Más aún, después de la partida de Orpá, Rut es la única que está en contacto con Noemí, aparte de los comentarios que suscitan entre las mujeres de la ciudad su regreso a Belén y el nacimiento del niño.

Noemí actúa sobre Rut, y a través de ella sobre Booz, pero esta vez en secreto. De ahí el doble desenlace de la narración. Al poner a Rut en el centro de la atención del lector, el narrador hace pensar que es ella la protagonista. Por eso, cuando Rut encuentra un marido y tiene un hijo, el lector cree que se ha producido el desenlace. Pero entonces, de manera sorprendente, Noemí sale de la sombra desde donde movía los hilos, y muestra que el nacimiento de Obed ha colmado su vacío. Para ella, este es el verdadero desenlace esperado.

Rut, la heroína de la narración

A diferencia de Noemí, Rut apenas toma la iniciativa. Aunque está presente en todo el relato y es la heroína que mantiene viva la atención

del lector, no es ella la que conduce la acción. La acción progresa en la medida en que Rut ejecuta los planes de Noemí y sirve de vínculo entre su suegra y Booz. Pero su fidelidad y su audacia le atraen de inmediato la simpatía del lector, que sigue con atención el suceder de los hechos y quiere conocer el desenlace final.

En esta dualidad de personajes femeninos se pone de manifiesto el sutil juego del narrador. Noemí conduce la acción, oculta detrás de Rut. Su fin es colmar el vacío que le ha dejado la muerte de su esposo y de sus hijos, y la fidelidad de una mujer moabita le permite colmar con toda felicidad ese vacío.

El relato insiste mucho en poner de relieve que Rut es una moabita (1,22; 2,2.6.21; 4,3.5-10). Ella es vista como una extranjera que manifiesta un particular apego a su suegra israelita, no obstante su diferente nacionalidad. Además, la historia sumamente reiteradamente que el apego de Rut a Noemí también incluye una adhesión a su horizonte espiritual y religioso: *Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios* (1,17a; cf. 1,8-11.14-18; 2,11).

La insistencia en el origen extranjero de Noemí parece confirmar la hipótesis enunciada anteriormente sobre la fecha de composición del libro. Este se sitúa en un contexto social en que el matrimonio con extranjeros podía resultar sumamente problemático, como lo fue, de hecho, en tiempos de Nehemías y Esdras. Pero la conducta de Rut muestra precisamente lo contrario, por lo menos en un caso particular: la judía Noemí salva su vida gracias a una mujer extranjera, que le asegura primero el alimento y luego la descendencia que no habían podido darle sus hijos.

El don de la tierra

El tema de la tierra, como el de la descendencia, está en el trasfondo de toda la narración. En primer lugar, por la unión física que se establece entre Rut y su país de adopción, en cuyos campos ella se dedica a recoger espigas. En segundo lugar, por la parcela de tierra que había pertenecido a Elimélec, el esposo de Noemí, y que no debía caer en manos de personas ajenas al grupo familiar.

Yahvé, en efecto, era el propietario de la tierra (Lv 25,23). Él la había distribuido entre las familias de su pueblo, para que todos tuvieran un lugar donde vivir y trabajar (cf. Jos 13-21). Por eso los israelitas estaban identificados con sus tierras, como lo muestra la dramática historia de Nabot, el labriego que ni siquiera al rey quiso cederle su propiedad hereditaria, y que fue asesinado por esa negativa (1 Re 21).

En el libro de Rut, Booz es el *go'el* que lleva a cabo una transacción que plantea varios interrogantes de carácter legal. Pero el hecho cierto que presupone el relato es que el patrimonio

familiar no podía ser vendido a perpetuidad, porque nadie podía disponer con libertad total y absoluta de la tierra que pertenecía a Yahvé.

Este ideal, no siempre realizado (cf. Is 5,8), debía contribuir a preservar la igualdad económica, impidiendo la formación de grandes latifundios con las tierras arrebatadas por los ricos a los labradores más modestos. Yahvé era el Dios que había liberado a su pueblo de la esclavitud en Egipto y le había dado en herencia una tierra. Ese don de Yahvé estaba destinado a todos por igual, y nadie debía quitárselo a los pobres.

COMENTARIO

Una familia de emigrantes (1,1-5). Esta introducción presenta el tiempo, el lugar, las personas y las circunstancias que dieron origen a los hechos descritos en la narración. El tema de la «vaciedad» tiene aquí especial relieve, como lo indican el hambre en el país de Judá (v. 1), la muerte de Elimélec (v. 3) y luego la de sus hijos Majlón y Kilión (v. 5). Esta triste situación se resume en una sola frase: *Noemí se quedó sola, sin hijos y sin esposo* (cf. 1,21).

El autor nos sitúa de entrada en un pasado lejano (el tiempo de los Jueces), manifestando una cierta familiaridad con la introducción deuteronomista del libro que lleva ese nombre. La historia de Israel, tal como la representa el libro de los Jueces, se caracterizó en aquel período por el abandono de Yahvé y el despliegue de la violencia, hasta el punto de acabar en la anarquía: en el transcurso de un viaje, la mujer de un levita es violada hasta la muerte y ese crimen desencadena la guerra entre las tribus (Jue 19-21). *En aquel tiempo, no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía bien* (17,6; 21,25).

Los partidarios de la exégesis canónica consideran que a la luz de ese trasfondo anárquico y violento adquiere mayor realce la ejemplar conducta de Rut. Otros relacionan el breve relato de Rut 1,1-5 con el epílogo del libro (4,18-22), y afirman que el cuadro de hambre, muerte y soledad hace resaltar, por contraste, el glorioso reinado fundado más tarde por David. Pero es dudoso que el narrador haya tenido en cuenta estas conexiones, manifiestas solamente para quien lee la historia de Rut en su contexto canónico; es decir, después de Jue y antes de 1-2 Sm en el canon de los Setenta (LXX), o con la genealogía de David como culminación del relato, aunque hay razones para considerarla un añadido posterior a la narración original. De ahí la importancia de tener en cuenta simultáneamente el punto de vista sincrónico (la lectura canónica) y el punto de vista diacrónico (la lectura histórico-crítica).

En la época de los Jueces, y a causa de una pertinaz sequía, un padre de familia llamado

Elimélec parte con su esposa y sus dos hijos de la «Casa del pan» (*Bêt-léjem*) para refugiarse en los campos de Moab. Idénticas causas provocaron en otras ocasiones el éxodo de la población, unas veces a Egipto (Gn 12,10; 42-46), otras a Guerar (Gn 26), a Siria (1 Re 17,7-24) o a la tierra de los filisteos (2 Re 8,1). Tal vez hay algo de ironía en asociar la hambruna con la «Casa del pan».

Moab no es un pueblo apreciado en la Biblia. El Dt lo proscribía para siempre por haberse opuesto al paso de Israel en su camino a Canaán (23,4-6) y por haber llamado a Balaam para maldecirlo (Nm 22,1-6). Además, las mujeres de Moab hicieron que el pueblo cayera en el desenfreno y la idolatría, provocando así la ira de Dios (Nm 25,1-5).

Elimélec y los miembros de su familia eran *efrateos* (v. 2), es decir, del clan de Efratá. Los textos bíblicos, en general, identifican a Efratá con Belén, población de Judá situada a unos 8 km al sur de Jerusalén (cf. Mq 5,1). Sin embargo, esta identificación resulta problemática, porque *el camino a Efratá*, donde murió y fue enterrada Raquel, se encontraba en las inmediaciones de Betel (Gn 35,19; 48,7) y cerca de Ramá, en territorio de Efraín (cf. Jr 31,15). Por tanto, cabe pensar que aquella identificación se debió a la presencia en Belén o en sus alrededores de algunos clanes efrateos, provenientes de Efraín (cf. 1 Sm 17,12). Según Mq 5,1, Belén Efratá era *el más pequeño entre los clanes de Judá*.

Elimélec se fue a Moab para escapar del hambre y «habitar» allí. El verbo hebreo *gûr* puede indicar la residencia temporal (Dt 18,6; Jue 17,7) o permanente en un lugar (Jue 5,17; Sal 33,8). Si se trata de una tierra extraña, puede referirse a la permanencia transitoria de un extranjero (Gn 12,10; 20,1; 21,34; 2 Re 8,1-2; Jr 44,14) o a la permanencia estable de un inmigrante (Gn 47,4; Éx 6,4; Nm 15,14; Dt 26,5; Ez 47,22-23). Aunque más tarde Noemí regresó a Judá, no se sabe si también Elimélec tenía pensado volver o quedarse para siempre en Moab.

De todas maneras, la emigración de Elimélec no tuvo un resultado dichoso, ya que muy pronto lo sorprendió la muerte. Esta muerte no ha sido necesariamente un castigo divino, ocasionado por la falta de fe en el Dios de la alianza. De hecho, Yahvé no prohibió que su pueblo fuera a buscar alimento fuera de Israel en tiempos de hambre, y a causa de una carestía en Canaán la familia de Jacob fue a refugiarse en Egipto, donde vivió más tarde una gran experiencia de liberación (Gn 37-50; Éx 1-15; Dt 26,5b-10). Por tanto, la muerte de Elimélec en Moab no ha sido más que una desgracia, como lo fue también la muerte de sus dos hijos.

Llama la atención que las nueras de Noemí no hayan tenido hijos en los años de convivencia con sus respectivos esposos. Algunos

intérpretes se han preguntado por el motivo de esa infertilidad, debida sin duda a la esterilidad de los maridos y no de sus mujeres (cf. Rut 4,13). Pero esa pregunta parece poco pertinente, porque lo realmente importante, desde el punto de vista narrativo, es poner de relieve la soledad y el desamparo en que han quedado las mujeres, viudas y sin hijos. A causa de esta serie de desgracias, Noemí pasó a ocupar el centro de la familia, formada ahora por ella y sus dos nueras: Orpá y Rut.

Los nombres propios caracterizan simbólicamente a los personajes del relato y revelan algo de su función o su destino. El nombre de *Elimélec* confiesa «Mi Dios es rey». En cuanto a sus hijos, la muerte prematura parece estar inscrita en sus nombres: *Majlón* significa «enfermedad», «debilidad», y *Kilión* «aniquilamiento», «extinción». *Noemí* significa «Mi delicia», pero cuando ella regresa a Judá reivindica para sí un nuevo nombre, el de *Mará*, expresión de la «amargura» de su vejez.

En cuanto a los nombres de las dos mujeres moabitas, las cosas son menos claras. El nombre de Orpá se asocia al hebreo *'orep*, «nuca», porque ella vuelve la espada a su suegra. El nombre de *Rut* puede relacionarse con la raíz *rawah*, «abreviar», o provenir de *re'ut*, el femenino de *rea'*, «amigo», pero su sentido no está muy claro. El nombre de *Booz* habla de poder —«en él está la fuerza»—, característica que se refleja en la firmeza y la decisión con que actúa.

Al término de la introducción, de los seis personajes mencionados quedan solamente tres mujeres viudas. El vacío es ahora más serio que al comienzo, porque se ha producido una pérdida de la vida y no solamente del pan. Pero, curiosamente, el narrador hace notar únicamente el vacío de Noemí, sin mencionar a sus dos nueras. De este modo parece indicar que la historia es contada a partir de ella y de la cruel desgracia que la aflige. Este detalle tendrá su importancia en el momento de precisar el desenlace de la narración.

El regreso de Noemí y Rut a Belén (1,6-22). El retorno de la prosperidad al país de Judá, fruto de una «visita» del Señor a su pueblo, hace que Noemí se decida a volver a su tierra. Con esta partida comienza a desarrollarse la acción.

Noemí parte acompañada de sus nueras, que emprenden el camino junto con ella *para volver al país de Judá* (v. 7). En este contexto sorprende el uso del verbo «volver» (heb. *shûb*), referido también a las nueras, porque ellas eran moabitas y no habían venido de Belén.

Noemí deja al principio que sus nueras la acompañen, pero en el camino las despide, quizá por temor a que sean un recuerdo permanente de su viudez y de la muerte de sus hijos. En su larga y patética argumentación hay un deseo y un pedido. La mujer quiere que sus nueras encuentren lo que ella ha perdido para siem-

pre. Por eso las exhorta a que vuelvan a sus familias para rehacer sus vidas en un nuevo matrimonio. Además, les explica largamente el porqué de esa despedida: ella es demasiado vieja; ya no tiene hijos en sus entrañas para que puedan ser sus esposos; y aunque los tuviera, habría que esperar demasiado tiempo hasta que lleguen a la edad de poder casarse con ellas.

El tema del «vacío» provocado primero por el hambre y después por la muerte de su esposo y de sus hijos reaparece ahora en un nivel más personal y profundo: la esterilidad de una mujer anciana, que ya no puede ser madre. Por tanto, no hay ningún motivo para que sus nuerras vayan a vivir con ella en el país de Judá.

En el v. 8, el texto dice: *Vuelva cada una a casa de su madre*, porque entre los antiguos hebreos cada mujer solía tener una tienda aparte, en la que vivía con sus hijas (cf. Gn 31,33; Jue 4,17-18).

La mención de los hijos que Noemí ya no tendrá, y que no podrá dar como esposos a sus dos nuerras viudas, parece contradecir el desarrollo ulterior del relato. Porque ella revelará más tarde que un pariente suyo podía ejercer la función del *go'el* y mantener vivo el nombre de los esposos difuntos, casándose con Rut (y eventualmente con Orpá). Parecería, por tanto, que la alusión a la ausencia de hijos apunta a intensificar aún más el sentimiento de vacío que angustia a Noemí: ella había salido de Belén «con las manos llenas» (es decir, con un esposo y con hijos), y ahora regresaba «con las manos vacías» (v. 21).

La invitación de Noemí provoca en sus nuerras reacciones opuestas. Orpá acepta la petición y regresa *a su pueblo y a su dios* (o *a sus dioses*, v. 15), de acuerdo con la creencia antigua de que cada pueblo tenía sus propios dioses. En cambio, el amor de Rut por su suegra puede más que las ventajas que podía esperar de un retorno a su pueblo. Y aunque Noemí insiste en hacerla volver, la respuesta de Rut no deja lugar a réplica: *Adonde tú vayas, iré yo... tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios* (v. 16).

Las ardientes palabras de Rut a Noemí expresan una adhesión que va más allá de la persona y alcanza a todo un pueblo y a su Dios. Por eso se ha podido ver en ella la versión femenina de Abraham, que también abandonó su país natal y la casa de su padre por obediencia a la Palabra de Dios (Gn 12,1-4). Como Booz dirá más tarde de ella: *Has dejado a tu padre, a tu madre y a tu tierra natal para venir a un pueblo desconocido* (2,11).

Sin embargo, hay una diferencia entre la partida de Abraham y la de Rut. Abraham había recibido una orden de Dios y llevaba como prenda una promesa divina. Además, era un hombre en una sociedad patriarcal, y partía llevando consigo a su esposa y una considerable cantidad de bienes (Gn 12,5). Rut, en cambio, renunció a la solidaridad de la familia, a

su identidad nacional y hasta a su propia religión, sin que ningún dios la hubiera llamado o le hubiera prometido su bendición. Tomó esa decisión sin el soporte de un grupo, sabiendo que su partida de Moab podía conducirla a la extrema pobreza y a la marginación social por su condición de extranjera. Y dejó su país, su familia y su antigua fe, no para encontrar un marido, sino para seguir a una mujer anciana, asumiendo ese compromiso hasta su muerte y aún más allá, hasta su sepultura. En todas las memorias de Israel es difícil encontrar una decisión más radical que la de Rut.

A la vista de tantas muestras de adhesión, Noemí no encuentra otra respuesta que el silencio, y así las dos caminan juntas hasta Belén. Al entrar en Belén, Noemí es reconocida de inmediato por sus compatriotas. Las vecinas celebran su llegada, pero ella se presenta como una mujer herida por la desgracia y abrumada por el dolor. Todo se concentra en el sufrimiento que la aflige y que cristaliza en el nombre que se atribuye a sí misma: *Mará*, la «amarga», en lugar de *Noemí*, «mi dulzura». La que había salido «colmada», vuelve ahora con las manos vacías (v. 21).

Noemí no menciona para nada la presencia de Rut, como si una alusión a su nuera pudiera desviar la atención de la amargura que rezuman sus palabras y que su patético discurso interpreta como una «respuesta» y un «testimonio» del Señor contra ella. (Tal parece ser el sentido del verbo hebreo utilizado por Noemí, *ânah*, que puede significar «responder» y «atestigar contra».)

Rut en los campos de Booz (2,1-17). Noemí y Rut aparecen aquí, una vez más, como dos mujeres pobres y sin recursos, que podían acogerse a los beneficios que la ley mosaica otorgaba a los pobres, los extranjeros y los huérfanos. Por eso, Rut decide ir a recoger espigas detrás de los cosechadores.

Es probable que las prescripciones sobre el derecho a recoger las gavillas, las aceitunas y los racimos de uva que caían en el campo durante la cosecha (Lv 19,9-10; 23,22; Dt 24,19-22) hayan tenido sus raíces en antiguos ritos paganos, que entregaban esos frutos a los espíritus de la tierra. Pero en Israel esa costumbre se adaptó a fines humanitarios: la tierra pertenecía a Yahvé y de sus frutos debían beneficiarse todos los israelitas, incluidos los más pobres. La historia de Rut es el ejemplo clásico de esta costumbre.

En este punto de la narración, los comentaristas se preguntan por qué Rut va a espigar como un pobre más a un campo ajeno, cuando en realidad Noemí aún poseía un campo de su propiedad, heredado de su esposo Elimélec (cf. 4,3). Como el texto no sugiere nada que permita aclarar esta dificultad, la pregunta queda en suspenso, sin una respuesta satisfactoria. De todas maneras, la dificultad no pare-

ce preocupar al narrador, interesado, sobre todo, en dar un giro decisivo al curso del relato a partir de esta determinación: Rut, en efecto, salió a recoger espigas y *tuvo la suerte de espigar en una parcela perteneciente a Booz, el de la familia de Elimélec* (v. 3).

El narrador presenta a Booz antes de hacerlo entrar en escena (v. 1). Él es un *gibbor jáil*, expresión hebrea que en general se aplica a un guerrero valeroso, pero que también puede convenir a una persona honorable, investido de un cierto *status* social (cf. 1 Sm 9,1; 1 Re 11,28; 1 Cr 9,13). Este último es sin duda el caso de Booz, que además es pariente de Noemí y posiblemente un efrateo de Belén, como lo sugiere la declaración del pueblo y de los ancianos en 4,11b.

El parentesco de Booz con Elimélec hace pensar en la ley del levirato –la unión de viuda con su cuñado (o con un pariente cercano)–, ya mencionado por Noemí ante sus nueras (1,12-13). Esta alusión permite vislumbrar la reconstitución de la familia diezmada por la desgracia, y quedará confirmada al final del relato, cuando pueblo y ancianos hablen de «edificar la casa de Israel».

Cuando Booz pregunta al capataz quién es la muchacha que recoge espigas detrás de los cosechadores, el hombre le responde: *Es una joven moabita que volvió con Noemí de los campos de Moab* (v. 6; cf. 1,22). Así se conoce a Rut en su nueva patria, si bien ella no pudo «volver» a Belén, un lugar donde no había estado antes. En realidad, la que había vuelto era Noemí, y por eso la expresión parece reforzar el vínculo afectivo que unía a Rut con su suegra.

Aunque la costumbre de recoger espigas detrás de los cosechadores estaba amparada por una ley, su aplicación dependía de la buena voluntad del propietario del campo. Por eso los espigadores estaban expuestos al desprecio, el hostigamiento o la violencia. Este hecho acentúa la generosidad de Booz, que se muestra deferente con aquella extranjera, elogia sus buenas acciones y le da plena libertad para juntar espigas en su campo. En adelante, Rut no será una espigadora como las demás: podrá comer con los cosechadores, juntarse con las criadas y apagar su sed bebiendo lo que ellas beban. Más aún, la deferencia de Booz llegó hasta el punto de mandar a sus servidores que dejaran caer algunas espigas para que Rut las recogiera.

Las palabras de Booz en el v. 11 (*has dejado a tu padre, a tu madre y a tu tierra natal para venir a un pueblo desconocido*) manifiestan que él comprende muy bien la precaria situación en que se encuentran los inmigrantes. Este mismo sentimiento se expresa en los textos del AT que asocian el inmigrante al huérfano y a la viuda y que fundamentan el aprecio que les es debido en un recuerdo preciso: *porque ustedes fueron extranjeros en Egipto* (Lv 19,34). El abandono del suelo natal para ir a un país

desconocido evoca veladamente a la migración de Abraham (Gn 12,1-4).

El narrador se muestra discreto en el momento de hacer intervenir a Yahvé en el curso de los acontecimientos. Aquí Dios no se revela desde la zarza ardiente, en un sueño o mediante una alocución directa. Sin embargo, el verbo hebreo traducido por «tuvo la suerte de» o «se dio precisamente el caso» deja entrever la acción providente de Dios, que dispone los acontecimientos en favor de Rut, sin que intervenga en este momento del relato un plan astutamente preconcebido por Noemí. Dios se hace presente, sobre todo, en el mutuo afecto de las dos mujeres y en el feliz desenlace final de la historia.

El regreso de Rut y su conversación con Noemí (2,18-23). A su regreso, Rut entrega a Noemí el fruto de su trabajo y de la generosidad de Booz. Entonces Noemí le revela que aquel hombre era pariente cercano de Elimélec y que era por eso mismo su *go'el*. El *go'el*, obligado por la ley de solidaridad del clan, debía rescatar al pariente cercano caído en la esclavitud (Lv 25,47-48), comprar el campo o herencia que había sido alienado (Lv 25,25-28), vengar la sangre derramada (Nm 35,19; Jue 8,18-21) y casarse con la viuda de su hermano para asegurarle una posteridad (Dt 25,5-10). En el caso presente, según hemos visto, la función del *go'el* se asocia a la ley del levirato, entendida de un modo un poco distinto de lo estipulado en el Deuteronomio. La legislación deuteronomica, en efecto, establecía que el encargado de asegurar una descendencia al difunto debía ser uno de sus hermanos. Booz no era cuñado de Rut, pero Noemí creía que era el pariente más cercano de Elimélec y que debía, por tanto, comprarle el campo que había heredado de su esposo (4,4) y casarse con Rut (3,9-13; 34,6).

Conforme a la invitación de Booz y al consejo de su suegra, Rut siguió espigando en los campos de su *go'el* hasta el fin de la recolección del trigo, que empieza dos o tres semanas después de la cosecha de la cebada.

El encuentro nocturno de Rut con Booz (3,1-5). Durante la cosecha, la generosidad de Booz permitió que la nuera y su suegra tuvieran qué comer. Pero una vez terminados los trabajos, Rut ya no tenía motivos para seguir entre las criadas de Booz. Entonces Noemí toma de nuevo la iniciativa y comunica a Rut el plan que ha tramado para que ella lo cumpla. Esta iniciativa desembocará en el «punto crucial» del relato, que es el encuentro nocturno de Rut con Booz.

La pregunta retórica del v. 1 apunta a lograr que Rut adhiera a su proyecto. Noemí no cede en su empeño de buscar para Rut *un lugar de descanso que le venga bien*, y el descanso que conviene a Rut (es decir, el marido) no puede ser otro que Booz. Por eso, sus detalladas instrucciones apenas dejan a su nuera margen de

maniobra. A fin de llevar a buen puerto la empresa que se había iniciado con su salida al campo para recoger espigas, Rut debe actuar sin darse a conocer previamente. Los dos primeros verbos (*levántate, úngete*) introducen un juego de seducción que manifiesta la voluntad de encender el deseo del hombre. Este juego culmina cuando Rut se acuesta a los pies de Booz después de haberse despojado del manto con que se cubría. Los *pies* pueden designar eufemísticamente el sexo masculino (cf. Éx 4,25; 2 Sm 11,8.11; Is 6,2; 7,20). La frase *extiende tu manta sobre tu servidora, porque tú eres mi go'el* (3,9) es una invitación a hacerse cargo de ella. Por tanto, todo hace pensar que Rut debía llevar a Booz a la relación sexual.

Este objetivo deja entrever por qué se impone la astucia: se trata de tomar a Booz por sorpresa, de manera que no pueda reprimir su deseo, despertado por la presencia de la mujer después de una buena comida (v. 3).

El plan de Noemí prevé la conducta de Booz una vez que no pueda resistirse a los encantos de Rut: *Él te dirá lo que tienes que hacer* (v. 4). Rut acepta sin restricciones lo que le dice su suegra (v. 5), de manera que es ella la que actúa, pero la que mueve los hilos es Noemí (cf. 2,22-23).

Sin embargo, el encuentro nocturno en la era no lleva (al menos inmediatamente) al desenlace previsto por Noemí.

El regreso de Rut y su diálogo con Noemí (3,16-18). Cuando Rut regresa, su suegra le dirige una pregunta que traducida literalmente significa «¿Quién eres, hija mía?». Esta pregunta era lógica en labios de Booz (3,9), porque Rut estaba oculta en la oscuridad. En cambio, parece incongruente en labios de Noemí, que conocía muy bien la identidad de su nuera.

La mayor parte de los intérpretes considera que en este contexto el pronombre interrogativo «¿quién?» debe ser entendido en el sentido de «¿Qué tal te ha ido, hija mía?». Sin embargo, otros han creído encontrar en esa pregunta un significado más sutil, relacionado con la nueva condición en que se encuentra Rut después de su diálogo con Booz. Es posible suponer, en efecto, que en ella se ha producido un cierto cambio de identidad, porque está a punto de convertirse en la prometida de Booz y, por tanto, de ser una futura madre.

De todas maneras, Rut evita responder a la pregunta tal como le ha sido planteada y le cuenta a Noemí lo que ha sucedido. Hasta podría pensarse que no puede responder sin más a esa pregunta, porque Booz no puede asumir su función de *go'el* sin encontrarse antes con el *go'el* más cercano que él. A pesar de todo, las *seis (medidas) de cebada* eran un anticipo de lo que vendría después. (El texto no especifica de qué medida se trata; la opción está entre el *ómer* [unos 20 litros] y la *seá* [unos 70 litros];

seis *efá* serían en cambio una cantidad demasiado grande [unos 215 litros cada uno].)

Las tratativas de Booz con su pariente (4,1-12). La nueva escena que comienza aquí se desarrolla en la *puerta de la ciudad*, que era el sitio donde se celebraban los juicios. Como lugar de paso utilizado por todos los campesinos que salían a trabajar por la mañana y regresaban al atardecer, se prestaba perfectamente bien para el examen de los casos que requerían una pública deliberación.

Cuando Booz se dirige al pariente más cercano de Noemí, no lo llama por su nombre sino que le dice simplemente «Fulano de tal»². Esta apelación es significativa, porque, supuestamente, en una pequeña aldea todos se conocen por su nombre. Cabe pensar, por lo tanto, que el narrador se niega a llamar por su nombre al *go'el* que se negó a perpetuar el nombre de Majlón, casándose con su viuda. Como él no hizo nada digno de ser recordado, queda en el anonimato dentro de un capítulo que por otra parte está lleno de nombres (cf. vv. 18-22). Este anonimato contrasta con la fama que adquirió Booz gracias al hijo que nació de su unión con Rut.

Sin apartarse para nada de lo establecido por la ley, Booz maneja las tratativas con resolución y sutileza. Su discurso se refiere en primer lugar a la puesta en venta, por parte de Noemí, de la parcela perteneciente a Elimélec. Hay que notar, sin embargo, que no se trata de una simple venta al mejor postor, ya que según el antiguo derecho israelita la propiedad de la tierra era inalienable y debía permanecer dentro de la familia. Por eso Booz pregunta al *go'el* si está dispuesto a ejercer su derecho y lo invita a manifestar su decisión ante el tribunal formado por los diez ancianos (v. 2).

El modo como se lleva a cabo ese trato comporta un cierto suspenso. Las partes están de acuerdo con el comienzo, pero enseguida el narrador introduce el elemento sorpresa, es decir, refiere un hecho que el *go'el* anónimo desconoce y que da por concluida la negociación. Así se aviva la tensión y la acción se encamina hacia el resultado perseguido por Booz.

El pariente más cercano, en efecto, accede en un primer momento a rescatar el campo de Noemí, atraído por el beneficio que podía reportarle esa adquisición. Pero, curiosamente, él ignoraba que la compra del campo implicaba también el matrimonio con Rut, y cambia de parecer cuando Booz añade: *Si le compras a Noemí la parcela de campo, también tendrás que casarte con Rut, la moabita, esposa del difunto [Majlón], a fin de perpetuar el nombre de este sobre su patrimonio* (v. 5). Así aparecen íntimamente unidos, lo mismo que en la historia de los antiguos Patriarcas, los temas de la descendencia y la tierra (cf. Gn 12,1-4; 15,18; 28,3-4).

Como el campo adquirido en las condiciones indicadas por Booz no sería propiedad su-

ya ni de sus herederos más inmediatos, sino del hijo nacido de Rut, el *go'el* renuncia al derecho que al principio había pensado ejercer. Esa operación, en efecto, no enriquecería su patrimonio y además redundaría en perjuicio de sus herederos más inmediatos.

En el desarrollo de esta negociación, un eficaz juego de preguntas y respuestas pone al descubierto el verdadero interés del anónimo interlocutor de Booz. Lo que a él le interesa realmente no es asegurar una descendencia a su pariente difunto, sino acrecentar su propio patrimonio. De ahí la renuncia a ejercer su función de *go'el*, en todo conforme a lo planeado por Booz, que así queda libre para cumplir su promesa.

La renuncia del *go'el* más cercano podría parangonarse con la decisión de Orpá, la otra nuera de Noemí, que decidió quedarse en Moab. Desde el punto de vista narrativo, ambas renunciaciones dan mayor relieve a la fidelidad de Rut y a la generosa actitud de Booz.

En 4,7 el adverbio *antes* (heb. *lefanim*) marca la distancia entre el tiempo del narrador y el tiempo del relato. La necesidad de establecer esa distancia se debe a que el narrador evoca una costumbre antigua, ya caída en desuso, y que sus lectores no alcanzarían a comprender sin la debida explicación. La costumbre en cuestión consistía en quitarse una sandalia y dársela a otra persona como signo de renuncia a un derecho. En una cultura que no recurría a la escritura para convalidar los acuerdos o intercambios, esa acción simbólica confería validez jurídica a la negociación.

La entrega de la sandalia es aquí un gesto simbólico espontáneo, no forzado y humillante como en el caso del «cuñado» de Dt 25,7-10. Por eso, el *go'el* más cercano explica su sentido con un sencillo: *Adquiere para ti*, y el nuevo *go'el* lo ratifica con las palabras que dirige a los ancianos y a todo el pueblo allí reunido: *Ustedes son testigos* (v. 9). Así el matrimonio y el rescate del campo son un hecho, y la acción judicial se cierra con el unánime *¡Somos testigos!* de los ancianos y del pueblo presente³.

A continuación sigue una triple fórmula de bendición. La primera augura a Rut, la nueva israelita, una maternidad tan fecunda como la de Raquel y Lía, las esposas de Jacob que *edificaron la casa de Israel*. Al salvar a la familia de su extinción, también la colaboración de Rut y Noemí edifica la casa de Israel, como lo habían hecho antes las mujeres que salvaron a Moisés de las aguas del Nilo (cf. Éx 2,1-10).

La segunda bendición pide que Booz continúe realizando acciones valiosas que hagan famoso su nombre en Belén.

Por último, al atestiguar que Booz ha asumido realmente las obligaciones impuestas por la ley del levirato, la gente evoca el nombre de *Peres*, *el hijo que Tamar dio a Judá* (cf. Gn 38), y pide que su descendencia sea bende-

cida como lo fue la de Judá, cuando la audacia de Tamar logró preservar el nombre de su marido difunto. La referencia a ese antiguo ejemplo de lealtad extrema pone de manifiesto el sentido profundo de la acción llevada a cabo por Rut y la inserta en el plan providencial de Dios sobre su pueblo (vv. 11-12).

Obed, el hijo de Rut (4,13-17). Una vez que Booz la tomó por esposa, el Señor concedió a Rut el don de ser madre y ella *dio a luz un hijo*. Podría decirse entonces que la historia ha llegado a su final feliz. Pero el nacimiento del niño hace entrar de nuevo en escena a las mujeres de Belén y el curso de los acontecimientos toma un giro inesperado.

Noemí no había sido mencionada en los vv. 11-13. Por tanto, su problema inicial no quedaba resuelto con lo sucedido a su nuera. El desenlace dichoso para Noemí se produce a continuación, cuando los padres del niño desaparecen del relato y ella sale de su reserva para aparecer otra vez entre sus vecinas. La que no tenía *hijos en sus entrañas* (1,11) toma ahora al niño en su regazo (es decir, realiza un gesto de adopción), mientras las vecinas exclaman: *¡Le ha nacido un hijo a Noemí!* y *llaman al niño Obed* (v. 17).

El sentido del v. 17 ofrece cierta dificultad, porque la palabra *shēm*, «nombre», se repite dos veces. Según algunos intérpretes, el texto refiere un hecho inusual, ya que el nombre lo ponía la madre (cf. Is 7,14) y a veces el padre (cf. Lc 1,62-63), pero nunca las vecinas. Otros pretenden resolver la dificultad con la traducción siguiente: *Las vecinas proclamaron un nombre para él diciendo: «¡Un hijo le ha nacido a Noemí!», y proclamaron su nombre: Obed*. Otros, finalmente, sostienen que la palabra *shēm* en 17a significa algo así como «renombre» o «importancia», de manera que las vecinas proclamaron primero la importancia del recién nacido y luego le dan el nombre de Obed. Sin embargo, es dudoso que el texto hable de «proclamar un nombre» (ya dado) y no de «dar» o «poner un nombre». También parece poco probable que el mismo término tenga dos significados distintos en un contexto tan cercano.

Especialmente digna de nota es la simetría entre esta escena y la llegada de Noemí a Belén de Judá (1,19-21). Al describir esa llegada, el narrador había centrado la atención en la amargura de Noemí (1,19b). Ahora, las mismas vecinas que habían presenciado su amargo retorno celebran el extraordinario cambio de fortuna. Así llega para Noemí el verdadero desenlace, el momento en que ve colmada la sensación de vacío que le había causado su desgracia.

Al hablar de Noemí, las mujeres centran todo el discurso en el hijo de Rut. Y si añaden que Rut vale para ella *más que siete hijos*, es porque le ha dado lo que sus hijos no habían podido darle: un primogénito que pueda asegurar la continuidad de su linaje. Así, Rut no

es mencionada por sí misma, sino en función de lo que su hijo representa para Noemí. Más aún, el *go'el*, que al principio parecía ser Booz, es en realidad el hijo y su madre.

Cuando Noemí regresaba de Moab, ellas habían escuchado sus amargos lamentos sin decir una palabra (1,20-21). Ahora, en cambio, este feliz acontecimiento hace que encuentren las expresiones adecuadas. Con sus palabras bendicen al Señor por haber compensado las desdichas de Noemí. *Hoy* el Señor le ha dado un *go'el* para que la vida, la seguridad y la felicidad le sean ofrecidas de nuevo.

Según Athalya Brenner, el paradigma del «Nacimiento del héroe» presenta dos formas diversas. Una forma aparece ejemplificada en las historias de Sara y Agar (Gn 16 y 21), de Lía y Raquel (Gn 29-31), y de Ana y Peniná (1 Sm 1). En todos estos casos, dos mujeres rivalizan por dar a un mismo hombre un hijo y un heredero. No hay cooperación sino rivalidad, humillación y desprecio de la mujer estéril (cf. Gn 16,3-6; 30,14-15). Aún después del nacimiento del propio hijo, cada madre continúa la lucha para asegurar el futuro del niño, si es necesario en desmedro del otro. En estos enfrentamientos, algunas mujeres se comportan con mezquindad y egoísmo, y el interés por la comunidad cede ante el afán de la propia autoafirmación.

El segundo tipo de «Nacimiento del héroe» se encuentra en las historias de Noemí y Rut (Rut 1-4) y en el nacimiento de Moisés (Éx 2,1-10). En este último caso, la audaz decisión de la madre de Moisés culmina no solo en la salvación del niño, sino que también prepara la liberación de todo el pueblo de Israel, hecho que ocurre gracias a la cooperación de tres mujeres: la madre biológica, la madre adoptiva y la hermana. A su vez, la conducta resuelta y generosa de Rut asegura la supervivencia de las dos mujeres y termina por salvar de la extinción a la familia de Noemí, que ha llegado a ser su propia familia.

Genealogía de David, nieto de Obed (4,18-22). Como las genealogías bíblicas en general, también esta incluye solamente nombres masculinos. Mientras que las mujeres habían ocupado una posición tan relevante en el relato anterior, ahora han quedado excluidas de la sucesión genealógica. Por eso las intérpretes feministas la consideran extraña al espíritu del libro y piensan que se trata de un añadido al relato original.

Muchos otros intérpretes coinciden con esta última afirmación, aunque por distintos motivos. Una de las razones que se aducen con mayor frecuencia es que al niño nacido de Rut, en virtud de la ley del levirato, se lo consideraba hijo de Majlón y no de Booz. Además, la fórmula introductoria de la genealogía (*estas son las generaciones de...*) y la regular repetición del verbo *engendró* son características

de la tradición sacerdotal (P), cuyo estilo difiere considerablemente de la frescura narrativa que caracteriza al libro de Rut⁴.

Sin embargo, resultaba fácil incorporar a la genealogía de David los nombres de Booz y Rut, ya que el encuentro de ambos tuvo lugar en Belén de Judá y en la época de los Jueces; es decir, en la patria de David y en el tiempo que precedió inmediatamente a la institución de la monarquía en Israel y en Judá.

También llama la atención que el nombre de *Obed* no aparezca asociado a la exclamación de las mujeres mediante el procedimiento tradicional de la «etimología popular» o «etiología» fundada en palabras con un sonido semejante (en Gn 4,1, por ejemplo, Eva explica el nombre de Caín por su semejanza con el verbo hebreo *qānah*, que significa «adquirir» o «comprar»; ver igualmente Gn 29,32-35; 30,6-13.18-20).

Esta ausencia del recurso a la etiología hace sospechar que el nombre original del niño ha sido cambiado en *Obed* para vincularlo con la genealogía de David, aunque la historia de Rut, en su forma originaria, nada tenía que ver con el rey David.

De todas maneras, con esta lista genealógica termina la historia de Rut en su forma canónica, y esa culminación no puede ser por completo ignorada. La genealogía, en efecto, extiende hacia el futuro el linaje de Judá, al que se refirió como de paso el relato original en el v. 12: *que tu casa sea como la de Péres, el hijo que Tamar dio a Judá*. De ahí la importancia de estas listas, que mantienen viva la memoria del pasado y dan esperanza para el futuro.

Aunque esta genealogía no contiene ningún nombre femenino, en el presente contexto muestra cómo los caminos de Dios sobre una familia alcanzan a toda la nación de Israel, representada por el rey David. La historia de Rut se inscribe de ese modo en el ámbito más amplio del plan salvífico de Dios. Así el libro de Rut termina como comienza el evangelio de Mateo, es decir, con una genealogía. Esta genealogía de David forma parte de la genealogía de Jesús, que incluye los nombres de cinco mujeres: el de Tamar, la madre de Péres, el de Rut, la madre de Obed, el de la prostituta Rahab, presentada como madre de Booz, y el de la adúltera Betsabé, la madre de Salomón. La quinta mujer es María.

Elementos provocativos en la historia de Rut

Rut era moabita. No una simple extranjera, sino una mujer de Moab (1,4; 2,2.6.21; 4,5.10), el gran enemigo de Israel. Según las tradiciones bíblicas, la hostilidad recíproca se remontaba al período de Israel en el desierto, cuando las mujeres de Moab trataron de corromper

a los israelitas que peregrinaban hacia la Tierra prometida (Nm 25,1-5). Como consecuencia de esta depravación, los moabitas fueron excluidos para siempre de la comunidad de Israel (Dt 23,2-6), y esa exclusión se reafirmó todavía más en la época postexílica, por la acción reformadora de Esdras y Nehemías (Esd 9,1-10; Neh 13,1-3).

Sin embargo, es Rut, la moabita, la que induce a Booz a cumplir con la ley del levirato, una ley cuya finalidad primordial era preservar el nombre y el patrimonio hereditario de las familias de Israel. Así, por su matrimonio con Booz, Rut llegó a ser la bisabuela de David y pasó a integrar más tarde una genealogía que culmina con el nacimiento de Jesús (Mt 1,5).

La novela de Rut es asimismo un canto a la divina providencia. Las protagonistas del relato soportan la adversidad y la prueba, pero al fin experimentan gozosamente el cumplimiento de sus legítimos deseos. Las intervenciones divinas no son espectaculares, como las que tuvieron lugar en el éxodo o durante la travesía del desierto. Son más bien casi imperceptibles, y al principio parecen obra de la casualidad (cf. 2,3). Pero vistas en su conjunto se explican solamente porque el Dios escondido actúa con discreción y eficacia para llevar a cabo sus designios. Y esta acción no se realiza por la mediación de ángeles, sacerdotes o profetas, sino en el marco profano de unas relaciones personales y familiares fundadas en la lealtad, la generosidad y la solidaridad.

La lealtad llevada hasta el extremo hace de Rut una de las figuras más humanas y entrañables de la Biblia. El pasaje de 1,16-17 es una de las más bellas profesiones de amistad y al mismo tiempo una profunda confesión de fe: *No insistas más en que me separe de ti. Donde tú vayas, yo iré; donde tú vivas, viviré. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras moriré y allí me enterrarán. Juro hoy solemnemente ante Dios que solo la muerte nos ha de separar.* Al mismo tiempo, y a diferencia de otras heroínas del AT como Yael, Ester o Judit, Rut se constituye en un modelo de mujer que no pone sus talentos al servicio de la guerra y de la sangre, sino de la vida y de la paz.

Por último, la historia de Rut tiene como principal escenario un pequeño poblado, y los episodios que relata se inscriben en el marco de los sencillos hechos cotidianos. Pero la atmósfera que allí se respira es de tal amplitud que supera cualquier forma de racismo o de nacionalismo estrecho. Por su vinculación con la genealogía de David, esta historia familiar adquiere una dimensión y un interés nacionales. Y más profundamente todavía, la incorporación de una moabita al pueblo de Yahvé se

presenta como un auténtico anticipo de la misión universal confiada por Cristo a su Iglesia.

NOTAS

1. Con el paso del tiempo, los cinco *Megillot* pasaron a ser libros litúrgicos, que se leían en la fiesta de Pascua (Cant), de Pentecostés (Rut), de los Tabernáculos (Ecl), de Purim (Est) y en el aniversario de la destrucción del Templo (Lam).

2. Algunos comentaristas manifiestan cierta simpatía por este pariente cercano, precisamente porque no es designado por su nombre. Sin embargo, el nombre de la persona censurada se omite generalmente para no «personalizar» la crítica. El midrash rabínico, apoyándose en Rut 3,13, da a ese pariente el nombre de *Tov* (que significa «Bueno»), porque allí Booz dice: *Si él redime, bueno [tôb], que redima*, frase que también podría traducirse: *Si Tob redime, que redima*.

3. En Sal 60,10 = 108,9 la acción de «plantar las sandalias» es un signo de dominio y posesión; en Rut 4,7, por el contrario, la acción de quitarse la sandalia expresa simbólicamente la renuncia a la posesión.

4. Acerca de la tradición sacerdotal (P), véase la *Introducción al Pentateuco*.

BIBLIOGRAFÍA

- Berlin, A., *Poetics and the Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983.
- Bertman, S., «Symmetrical Design in the Book of Ruth», *JBL* 84 (1965) 165-168.
- Childs, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Filadelfia 1979.
- Eissfeldt, O., *The Old Testament, An Introduction* (trans. P. R. Ackroyd), Oxford-Nueva York 1965.
- Harris, J. G., Brown, Ch. A. y Moore, M. S., *Joshua, Judges, Ruth*, New International Biblical Commentary, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 2000.
- Gerlemann, G., *Ruth*, Biblischer Kommentar - Altes Testament, Neukirchen 1960.
- González Lamadrid, A., *Las tradiciones históricas de Israel*, Verbo Divino, Estella 1993.
- Gunkel, H., *Reden und Aussätze*, Göttinga 1913, pp. 265-292.
- , «Ruthbuch», en *Religion in Geschichte und Gegenwart* 2, IV 1930, pp. 2180-2182.
- Koehler, L., «Die Adoptionsform von Ruth 4,16», *ZAW* 29 (1909) 312-314.
- Lacocque, A., *Subversives. Un Pentateuque de femmes* (Lectio Divina 148), Cerf, París 1992.
- Rowley, H. H., «The marriage of Ruth», en *The Servant of the Lord and other Essays*, Londres 1952, pp. 161-186.
- Sasson, J. M., *Ruth: A new translation with a philological commentary and a formalistic-folkloristic interpretation*, Baltimore y Londres 21995.
- Vance, D. R., *A Hebrew reader for Ruth*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 2003.
- Vílchez, J., *Rut y Ester*, Verbo Divino, Estella 1998.
- Wénin, A., *El libro de Rut. Aproximación narrativa*, Cuadernos Bíblicos 104, Verbo Divino, Estella 2000.

Ester

José Vílchez Líndez

INTRODUCCIÓN

El libro de Ester es uno de los libros que componen los cinco «rollos». Hace mucho que entre los judíos Est es «el rollo» por excelencia, debido a la extraordinaria popularidad que ha adquirido este pequeño rollo, presente en las Sinagogas y en casi todas las casas judías. Llama poderosamente la atención que Est-hebreo sea un escrito totalmente profano: en él no aparece el nombre de Dios ni se hace la más mínima referencia a instituciones inequívocamente israelitas, como la Torá, la alianza, el templo. Pero este espíritu profano de los textos hebreos se cambia en un profundo espíritu religioso en las versiones griegas.

1. Texto y versiones

La antigüedad nos ha legado del libro de Est un texto en hebreo, el Texto Masorético (TM), varias versiones griegas: la llamada Septuaginta (LXX) o Texto-B, y otra más breve (el Texto-A; algunos lo llaman L o Luciánico), además de las latinas: la Vetus latina (VL), anterior a san Jerónimo, y la Vulgata (Vg) o de san Jerónimo. El TM del libro de Est es el único texto semítico que poseemos y el más antiguo de todos. Judíos y cristianos lo reconocemos como el texto proto-canónico de Est. Las grandes variantes en el libro de Est solo tienen lugar en las versiones griegas: son las *Adiciones* A-F al TM. San Jerónimo no reconoce valor canónico a estas *Adiciones*, por lo que decide desacertadamente sacarlas de su contexto y ponerlas todas ellas al final de su traducción de Est, en Vg 10,4-16,24.

2. Autor y fecha de composición de Ester

Hay unanimidad en afirmar que el autor (autores) de Est es un judío culto, ilustrado. Sobre la autoría de Est-hebreo se ha discutido desde los tiempos antiguos del rabinismo. El

Talmud babilónico (*Baba Batra*, 15a) lo atribuye a Mardoqueo o a Esdras; la mayoría declara su ignorancia.

En cuanto al autor del texto griego, el colofón 11,1 nos da una respuesta: fue Lisímaco, hijo de Ptolomeo, de la comunidad de Jerusalén. Sin embargo, no son pocos los que distinguen entre el verdadero traductor al griego del originario Est-hebreo y el autor (los autores) de las *Adiciones* que solo se conocen en griego.

Para determinar la *fecha de composición* del libro de Est afortunadamente disponemos de dos puntos seguros de referencia. El primero: Después de que Judas Macabeo y los israelitas celebraran en Jerusalén su victoria sobre Nicanor (año 160 a.C.), «todos, de común acuerdo, decretaron no dejar pasar aquel día inadvertido, sino celebrar fiesta el día trece del mes doce –en arameo, Adar–, la víspera del día de Mardoqueo» (2 Mac 15,36; cf. 1 Mac 7,49). Este Mardoqueo no puede ser otro que el de Est, y «el día de Mardoqueo» la fiesta de los Purim. El segundo punto de referencia dice: «El año cuarto del reinado de Ptolomeo y Cleopatra» (Est F,11 = 11,1) ¿Quiénes son este Ptolomeo y esta Cleopatra? Si recorremos la lista de los reyes y de las reinas de Egipto, tres son las fechas en que coinciden una Cleopatra y un Ptolomeo en su cuarto año de reinado: 1ª el 114/113 a.C. (Ptolomeo IX Soter II, comienza a reinar en 117/116 a.C., siendo corregente su madre Cleopatra III); 2ª el año 78/77 (Ptolomeo XII, Auletes, sube al trono el 81/80 a.C. juntamente con su hermana y esposa Cleopatra Vª); 3ª el año 48 a.C. (Ptolomeo XIII reina del 51 al 47 a.C con Cleopatra VIIª, su hermana y esposa).

Como fechas de composición de Est-hebreo se han propuesto todas las posibles entre el s. V y el II a.C. La mayoría, sin embargo, señala como fecha más adecuada el período helenístico y, más en concreto, el macabeo: después de Antíoco IV Epífanés (175-163 a.C.) y antes de 114 a.C., en que se nos habla de la versión al griego de Est (cf. F,11 = 11,1). A partir de esta fecha se cree que el texto griego de Est se va

acrecentando con las *Adiciones*. La alternativa al año 114 a.C. es 78/77 a.C.

3. Estilo y género literario de Ester

En el libro de Est abundan los géneros literarios: narraciones, descripciones, decretos, etc., pero es difícil determinar *el* género literario al que pertenece el libro en su conjunto. Hasta mediado el s. XVIII el libro de Est se consideraba unánimemente un libro histórico. Con la llegada de la crítica histórica y del estudio de los géneros literarios, la opinión tradicional se fraccionó en mil sentencias, desde el género histórico estricto hasta la pura ficción y el mito. En nuestro tiempo, superadas las controversias ideológicas, defendemos que el libro de Est es una *novela de ficción*, contrapuesta a la *novela histórica*. No negamos, sin embargo, la posibilidad de que el autor haga referencia a algún acontecimiento histórico (una fiesta en conmemoración de un suceso salvador) o a algún personaje real (el rey Jerjes, por ejemplo). Los posibles datos históricos son elementos literarios en manos del autor que hace y deshace. El libro de Est se puede alinear junto a otros relatos bíblicos, como la historia de José, o los libros de Judit, Daniel, Tobit. Est es un relato de salvación en forma de juicio, en el que el culpable (Amán) sale condenado y el inocente (Mardoqueo: el pueblo judío) absuelto y exaltado. La trama inventada se repite a lo largo del tiempo una y otra vez; el juez invisible y supremo de todo este proceso siempre ha sido el Señor, que jamás abandona a los suyos. Algunos recuerdan a este propósito el problema, especialmente sangrante en el s. XX, de «la cuestión judía».

4. La fiesta de los Purim

Según Est 9,20-32, Mardoqueo y Ester ordenan con varios decretos la celebración de una fiesta anual en recuerdo del cambio favorable de suerte que, de modo tan extraordinario, les tocó a los judíos. El día 13 del mes de Adar debería haber sido día de luto y de llanto para los judíos, pero lo fue para Amán y los suyos. Por esta causa los dos días siguientes, el 14 y el 15 del mismo mes, deberían celebrarse anualmente «por ser los días en los cuales los judíos quedaron libres de sus enemigos» (9,22). Esta es la fiesta de los *Purim*, fiesta de liberación como lo es la de la Pascua, pero con el tiempo se ha convertido en un verdadero carnaval.

5. Canonicidad del libro de Ester

Est-hebreo. Hacia el final del s. II a.C. el canon hebreo palestinese adquiere una forma

fija. Est-hebreo forma parte de este canon (cf. *Baba Batra 14b*), a pesar de las dificultades surgidas en el mismo judaísmo (cf. *Megillah 7a*, *Sanedrín 100a*). Los cristianos aceptarán el canon judío. Así lo hacen Orígenes († 254), Cirilo de Jerusalén († 386), Epifanio († 403), san Jerónimo († 419) [que marcará un hito en la distinción entre Est-hebreo: único texto canónico, y Est-griego], san Agustín († 430).

Est-griego. Los judíos helenistas de la diáspora no daban por cerrada la lista de libros sagrados en el s. II a.C.; durante dos siglos más prosiguen su labor de traducción, de creación y de adaptación de lo existente a las nuevas circunstancias y exigencias de la comunidad creyente. La versión al griego de Est supone ya la existencia de un cuerpo considerable del libro de Est. El testimonio de Est F,11 = 11,1 nos traslada al final del s. II a.C. (ca. 114 a.C.) o al comienzo del I a.C. (ca. 78 a.C.).

Los judíos palestineses siempre han rechazado a Est-griego y, como ellos, todos los judíos a partir de finales del s. I d.C., incluidos los judíos de la diáspora occidental y oriental. Entre los Padres de la Iglesia muy pocos siguen a san Jerónimo. Prueba de esto son los numerosos documentos oficiales eclesiásticos a favor de la canonicidad del libro de Est, incluidas las *Adiciones*. Los más solemnes son los del Concilio de Trento en su sesión IV de 8 de abril de 1546 (D 784/1502.1504), los del Concilio Vaticano I (1870: D 1787/3006, y su canon correspondiente: D 1809/3029) y el del Concilio Vaticano II que remite al Vaticano I (*Dei Verbum*, 11).

Así pues, los católicos hemos mantenido con firmeza la canonicidad del libro de Est en toda su integridad. La reforma protestante y demás cristianos no católicos mantienen una actitud de rechazo con relación al Est-griego que no concuerde con Est-hebreo.

COMENTARIO

Adición A (Vg 11,2-12,6)

La *Adición A* es una magnífica introducción a todo el libro de Est. Como su autor conoce el contenido de Est-hebreo, sabe de antemano el desenlace de la historia. Así se explica la forma enigmática de estos versos preliminares –el sueño premonitorio– y la explícita mención de Dios y de su acción eficaz en todo el proceso histórico que se relata en Est.

Preludio al sueño de Mardoqueo (A,1-3). El tema central de la *Adición A* es, sin duda, el sueño de Mardoqueo. La presentación de Mardoqueo se hace por medio de una genealogía. Se hace mención de Nabucodonosor II, rey de Babilonia (604-562 a.C.), que asedió y capturó Jerusalén en 597 a.C., y se llevó cautivos al rey

Joaquín (diciembre 598-marzo 597), a su familia y a más de 7.000 personas (cf. 2 Re 24,10-16). Si Mardoqueo hubiera formado parte de los deportados por Nabucodonosor, tendría más 110 años de edad en tiempos del rey Jerjes I (485-465 a.C.), cuando se desarrolla la acción del libro de Est. Esto nos obliga a pensar que estamos ante una ficción histórica del autor.

Sueño de Mardoqueo (A,4-10). Los elementos del sueño pertenecen al ámbito de la apocalíptica: perturbación de la naturaleza inanimada, animales míticos dispuestos al combate de dimensiones cósmicas entre las tinieblas y la confusión general. El sueño termina con un final feliz: los que momentos antes temían por su muerte, celebran ahora la victoria sobre sus enemigos. ¿Cómo ha sido posible un cambio tan radical? La fe del autor descubre en los sucesos la intervención salvadora de Dios.

Complot contra el rey e intervención de Mardoqueo (A,11-17). Después del sueño, Mardoqueo intenta inútilmente descubrir su sentido. El episodio de los dos eunucos que planean el atentado contra el rey, son descubiertos y ejecutados, no tiene nada que ver con el sueño de Mardoqueo. El autor de la *Adición A* ha adelantado el contenido de Est 2,21-23, ha cambiado el motivo del enfrentamiento entre Amán y Mardoqueo (cf. A,17 con 3,5-6), porque lo que a él le interesa es ensalzar la figura de Mardoqueo y presentar desde el principio el enfrentamiento Amán-Mardoqueo. La reacción de Mardoqueo, «con buen sentido» (texto A), fue la de un fiel servidor del rey: informó al rey. El relator desea subrayar los buenos servicios de Mardoqueo a la corona, para que su exaltación inmediata se considere bien merecida. Algo que se echa de menos en el relato proto-canónico (cf. 6,3).

Capítulo 1

Est 1 desempeña una función introductoria bastante significativa; nos traslada imaginativamente a la fastuosa corte de un rey persa fatuo, disoluto en demasía, inútilmente preocupado por manifestar a grandes y pequeños lo que todo el mundo sabía. El autor pone en ridículo al rey y a toda su corte. El decreto final del rey (1,22) es una burla de todos ellos. Vasti, la reina destronada, es la única persona digna entre tantos personajes disolutos e indignos. Su rápida desaparición prepara la futura entrada en escena de Est.

1. Banquetes en la corte del rey Asuero (1,1-9)

Se nos habla de tres banquetes. El primero lo celebra el rey Asuero en honor de sus más altos dignatarios y colaboradores (1,1-4). El redactor reúne en estos versos los principales ele-

mentos de su introducción: un tiempo legendario y un lugar mitificado en el que se va a desarrollar casi toda la acción de su historia, gran concentración de personajes importantes. La ocasión, un banquete regio, cuya duración es nada menos que de ciento ochenta días.

El segundo banquete (1,5-8) lo ofrece el rey a la gran masa popular de la acrópolis de Susa durante siete días. El lujo se extiende desde el pavimento enlosado con los más preciados mármoles hasta los cortinajes de riquísimas telas, las mesas y divanes de oro y plata, las copas de oro y los vinos exquisitos.

El tercer banquete es el de la reina Vasti dentro de Palacio y con las mujeres que en él residen; no se dice cuánto dura (1,9). Es una manera elegante de introducir a la reina Vasti en la acción del relato, en el que va a desempeñar un papel central mientras esté en escena y no sea sustituida por Ester (cf. 2,17).

2. La reina Vasti se enfrenta con el rey (1,10-22)

El rey Asuero, único soberano y rey absoluto, es señor de los destinos de sus súbditos; pero su esposa y reina con su desobediencia va a mostrar que el rey es como los demás mortales. La desobediencia de la reina Vasti despeja el camino para la ascensión de Ester. La presente perícopa desarrolla dramáticamente el inesperado e insólito suceso en cuatro cuadros o escenas sucesivas:

Orden del rey y negativa de la reina (1,10-12); Consulta del rey a sus consejeros (1,13-15); El consejo de los ministros propone al rey que se destituya a la reina Vasti y que se nombre a otra en su lugar (1,16-20); Lo que es reafirmado por el decreto del rey a todo el Imperio, de esta manera ¡se restablece la autoridad del varón en la propia casa! (1,21-22)

Capítulo 2

En Est 2 aparecen los dos principales personajes de toda la obra: Mardoqueo y Ester o Ester y Mardoqueo, dentro del ambiente típico de una corte oriental, más cercano a la ficción de los cuentos (*Las mil y una noches*) que a los relatos que pretenden ser históricos.

Cuatro escenas constituyen la trama interna de este capítulo: 1ª escena: *Búsqueda de una nueva esposa para el rey* (2,1-4). La corta perícopa es modelo en su género: resumen de un discurso, con una introducción, un parlamento y un final, todo en estilo narrativo indirecto. 2ª escena: *Ester en el harén del rey* (2,5-11). La escena va precedida de la presentación de Mardoqueo, que ha hecho de padre y madre de Ester (2,5-7); descubrimos a Ester entre las jóvenes competidoras del harén (2,8-9); por último, cierra la perícopa una nueva mención

de Ester y Mardoqueo, que mantienen en secreto su condición de judíos (2,10-11). 3ª escena: *Accesión de Ester al trono real* (2,12-20). Ester, después de superar todas las pruebas protocolarias, aparece como la preferida del rey Asuero, por lo que es coronada reina. 4ª escena: Mardoqueo descubre el complot contra el rey (2,21-23), por ello Mardoqueo aparece como el gran bienhechor del rey. El hecho se consigna en los anales del reino, pero es incomprensible que a Mardoqueo no se le remunere por este servicio; la razón última de este sinsentido la conoceremos en 6,1-3.

Capítulo 3

Comienza la lucha a muerte entre Amán y Mardoqueo. Además de estos dos personajes gigantes aparecen en este capítulo el rey Asuero, juguete de unos y de otros en la lucha por el poder; una legión de personajes secundarios y el pueblo judío, sobre el que pende una sentencia de muerte. Entre tanta gente principal y secundaria no aparece Ester.

1. *Elevación de Amán y enfrentamiento con Mardoqueo* (3,1-6)

Por primera vez aparece en escena Amán, el villano y antagonista de toda esta historia. Por ser el favorito del rey, está encumbrado en el puesto más alto después del rey. Amán y Mardoqueo se enfrentan, al parecer, por razones personales. Las fatales consecuencias de este enfrentamiento afectarán al pueblo de Mardoqueo, al pueblo judío.

2. *Maquinación de Amán contra Mardoqueo y el pueblo judío* (3,7-15)

En 3,6 han quedado patentes las aviesas intenciones de Amán: eliminar a Mardoqueo y al pueblo judío en su totalidad. En esta segunda parte de Est 3 se expone con todo detalle el maquiavélico plan que Amán ha ideado para llevar a término su criminal propósito: Amán se gana arteramente la confianza del rey; conseguida la autorización real, pone en marcha la máquina estatal, casi perfecta, de correos y comunicaciones. Al final del capítulo todo está preparado para el día de la matanza; el plazo, sin embargo, es demasiado largo.

Adición B (Vg 13,1-7)

La *Adición B* desvela el contenido literal del «documento» o de «las cartas» de que se hace mención en el texto hebreo de Est 3,12-13: *esta es la copia de la carta* (B,1). En la carta aparece el rey Artajerjes (Asuero en Texto-A) hablando

en primera persona. El que la redacta, sin embargo, es Amán en nombre del rey (cf. Est 3,12). Como en 3,8, se repiten ampliadas las antiguas acusaciones contra los judíos y las drásticas medidas acordadas contra ellos. La carta está inspirada en escritos progubernamentales de propaganda (cf. 3 Mac 3,12-29). El documento, redactado en estilo protocolario, consta de todos los elementos fundamentales de una carta: presentación y títulos del remitente, destinatarios (enumeración de ellos), notificación de las determinaciones con sus fundamentos jurídicos, finalidad de todas estas medidas.

Capítulo 4

Rápidamente se extiende por todo el Imperio la noticia de que Amán, apoyado por el favor del rey, ha decidido la destrucción del pueblo judío. En contrapartida, Mardoqueo concibe un plan de salvación, fundado exclusivamente en el influjo que debe ejercer Ester, la reina, sobre el rey Asuero, aun a costa de su vida. Ester acepta el reto. Desde este momento ella se convierte en la protagonista del relato y Mardoqueo pasa a un segundo plano.

Cuatro escenas, bien trabadas y escalonadas, estructuran el contenido de este capítulo cuarto.

La primera es el *duelo de Mardoqueo y de todos los judíos del Imperio* (4,1-3); da la impresión de que todo el imperio persa estaba pendiente del «asunto de los judíos». En la segunda escena *Mardoqueo informa a Ester de la situación y ordena que se presente ante el rey* (4,4-9). En la tercera, *Mardoqueo presiona sin miramientos a Ester* (4,10-14). ¿Acaso no ha llegado a reina para eso? Él está firmemente convencido de que el pueblo judío jamás perecerá; pero no da explicación alguna de esta atrevida aseveración. Por último, en la cuarta escena *Ester empieza a actuar como protagonista* (4,15-17). En esta hora de grandes decisiones Ester se siente débil e insignificante, pero más que nunca miembro del pueblo. El autor del texto griego A penetra en lo más íntimo de su ser y capta el sentimiento religioso que en momentos como este surge en el corazón de todo creyente: el deseo de pedir a Dios su ayuda y protección: «Anunciad un servicio religioso y rogad a Dios con insistencia». En el texto hebreo no se menciona la oración a Dios; pero, ¿qué sentido puede tener la petición de Ester: *Ayunen por mí* y todo el ayuno que impone a la comunidad judía en Susa y a sí misma y a sus doncellas?

Adición C (Vg 13,8-14,19)

Esta tercera gran *Adición* contiene dos bellas oraciones, una de Mardoqueo (C,1-11) y otra de Ester (C,12-30). De las dos oraciones se puede decir que no son meros centones de

citas bíblicas, sino obras originales, que reflejan el espíritu de muchas plegarias del AT.

1. Oración de Mardoqueo (C,1-11 = Vg 13,8-18)

Mardoqueo se retira de la puerta de Palacio totalmente transformado (cf. 4,17); habla con el Señor en la oración, antes de dirigirse a los judíos para comunicarles lo que Ester va a hacer en Palacio y que todos la acompañen con un ayuno general.

La oración de Mardoqueo es una pieza maestra literaria. Precede una breve introducción en estilo narrativo directo –dos veces *Señor*– (C,1); sigue la oración propiamente dicha (C,2-10) en tres partes: a) Apelación directa a Dios, Todopoderoso (C,2-4) –dos veces *Señor* en C,2 y otras dos en C,4–; b) Autojustificación de Mardoqueo por su actitud ante Amán (C,5-7) –una vez *Señor* en C,5 y otra en C,7–; c) Petición de perdón y salvación para el pueblo del Señor en peligro de extinción (C,8-10) –una vez *Señor* en C,8 y otra en C,10–. Cierra la oración una conclusión: El pueblo también ora a Dios y grita ante el Señor (C,11).

2. Oración de Ester (C,12-30 = Vg 14,1-19)

Ester se dirige al Señor como solo ella, la reina, puede hacerlo. Nota muy particular de esta oración es la sinceridad de Ester, que confiesa su soledad, su miedo y su confianza absoluta en el Señor; el único que en estas circunstancias puede ayudarla.

La misma mano que escribió la oración precedente de Mardoqueo compuso también la oración de Ester. Los estilos son los mismos, los contenidos parecidos, el ritmo; sin embargo, no es tan uniforme como en la oración de Mardoqueo: a) Precede un relato detallado de la preparación de Ester para la oración (C,12-13); b) sigue una breve introducción (C,14a) y c) la oración propiamente dicha (C,14b-30). La oración, toda ella dirigida al Señor, se puede dividir en estrofas pequeñas, según el uso predominante que se haga de los pronombres personales: 1) Invocación al Señor y presentación de sí misma, Ester, en su soledad ante el Señor; predomina el *yo* (C,14b-16). 2) Confesión de los pecados del pueblo que han causado su desgracia; uso del *nosotros* (C,17-18). 3) Conducta impía de los enemigos idólatras que intentan aniquilar la heredad del Señor; predomina la tercera persona del plural, *ellos* (C,19-21). 4) Súplica por el pueblo: que los que traman su ruina la experimenten en sí mismos; campea el uso del *tú* (C,22-23a). 5) Ester ruega por sí misma; intercambio del *yo* y del *tú* (C,23b-25a). 6) Autojustificación de Ester ante el Señor; intercambio del *tú* y del *yo* (C,25b-29). 7) Final de la oración: recapitulación de las peticiones; solo el *Tú* divino (C,30).

Capítulo 5 (I)

La acción del nuevo capítulo sigue puntualmente lo que se ha comenzado en el anterior. Pero el autor guarda celosamente lo más importante del plan concebido por Ester y que llevará a cabo con resolución definitiva. Empezará a ponerse en práctica el plan de salvación de los judíos. El cap. 5 consta de tres escenas, de las que la primera (5,1-2) ha sido desarrollada por la *Adición D*. Por esto colocamos la *Adición D* en este lugar.

1. Ester ante el rey que la recibe amablemente (5,1-2)

Est 5 describe la acción de Ester con suma sobriedad, sin concesiones al romanticismo: el carácter de Ester es frío y calculador. En los dos versos de esta primera escena no descubrimos ninguna señal de debilidad o de miedo en Ester; tampoco el rey manifiesta rasgo alguno de violencia o de dureza por el atrevimiento de Ester. La escena representa, pues, el encuentro de un hombre poderoso y de una mujer tranquila, consciente de su poder de seducción.

Adición D (Vg 15,4-19)

Como hemos dicho, la *Adición D* no es más que una ampliación del texto hebreo 5,1-2. Además del espíritu religioso, infundido al texto hebreo, el autor griego ha sabido explotar la fuerza dramática del momento, aunque haya tenido que introducir cambios sustanciales en los personajes protagonistas. La escena se desarrolla con un ritmo de tiempo real, con descripciones muy detalladas, con análisis psicológicos abundantes y con diálogos fluidos.

La perícopa puede subdividirse en tres momentos, según sean los sujetos que dirigen la acción: 1) Ester llega a presencia del rey (D,1-6); 2) El rey cambia su ánimo en favor de Ester (D,7-12) y 3) Ester se desmaya de nuevo, mientras habla con el rey (D,13-16).

Capítulo 5 (II)

El banquete de la reina Ester empalma directamente con 5,2, ya que la *Adición D* no existe en el texto hebreo. Por esto seguimos la numeración.

2. Primer banquete de la reina Ester en honor del rey (5,3-8)

La reina Ester prepara el banquete e invita después solamente al rey y a su primer ministro, Amán. El rey, agradecido, quiere conceder

inmediatamente la petición de Ester, pero ella dilata de manera intencionada la manifestación de su deseo hasta el día siguiente. Toda la escena se desarrolla en un diálogo en el que el rey pregunta y la reina responde. El escenario es todavía el salón del trono (cf. 5,1-2).

3. *Amán, despechado, proyecta ahorcar a Mardoqueo* (5,9-14)

Amán, en el cenit de su gloria, se siente desgraciado porque un insignificante Mardoqueo no le tributa el honor que él cree merecerse. Aconsejado por el círculo más íntimo de amigos y por su mujer, prepara el patíbulo donde será ahorcado el judío Mardoqueo. Ironía del destino: Amán prepara su propio patíbulo.

Capítulo 6

Est 6 es una especie de entreacto en el curso de la narración sobre el plan que Ester ha proyectado y que no piensa manifestar hasta el final del segundo banquete (Est 7). Sin pretenderlo, el rey contribuye a que la caída de su favorito Amán sea grandemente dolorosa y humillante. Mardoqueo es exaltado con el protocolo ideado por su principal enemigo. El lector, desprevenido e indiferente, se asombra ante la serie ininterrumpida de coincidencias inverosímiles. Más adelante el oyente o lector judío podrá descubrir, en la exaltación de Mardoqueo y en la humillación de Amán, la mano providente del Señor.

1. *A Mardoqueo no se le premió por salvarle la vida al rey* (6,1-5)

En una noche de insomnio el rey descubre por azar una gran incoherencia: hacía tiempo que Mardoqueo había salvado la vida al rey, haciendo abortar un atentado contra él, y no se le había recompensado por ello. Ahora el rey determina corregir ese olvido incomprensible. Para esto concibe un plan que deberá realizarse de inmediato: el primero de sus consejeros que llegue a Palacio será el que determine en qué va a consistir el homenaje debido a Mardoqueo. Casualmente Amán, enemigo de Mardoqueo, es el primero que llega a Palacio con la intención de pedir al rey que sea ahorcado Mardoqueo.

2. *El gran equívoco de Amán* (6,6-11)

A instancias del rey Amán, propone los más grandes honores públicos para Mardoqueo, creyendo que son para él. El rey deshace el equívoco: el destinatario de los honores es

Mardoqueo, el judío, y Amán en persona ha de poner en práctica sus propuestas hasta el último detalle. El cazador ha sido cazado.

3. *Amán se sincera con los suyos, que le auguran su ruina* (6,12-14)

Triste y amargado, vuelve Amán a su casa, donde sus íntimos le anticipan la derrota total. La seguridad con que se afirma la victoria final de Mardoqueo, por ser judío, está muy cerca de la afirmación de *la elección* del pueblo por parte de Dios, como la entendían los judíos. Así lo entiende la versión LXX, que añade el fundamento teológico de tal seguridad: «Porque el Dios vivo está con él».

Capítulo 7

En Est 7 se alcanza el punto culminante del libro de Ester: caída en desgracia de Amán y su condena a muerte. El escenario de la acción dramática es el Palacio real; el momento, la celebración de un banquete: el segundo de Ester. Los personajes principales son tres: el rey, la reina Ester y Amán. En el capítulo predomina claramente el diálogo directo entre el rey y la reina. Amán parece más un fantasma que una persona real; su presencia es muda; sin embargo, se juzga su destino definitivo: la ruina total. Ester, representante del pueblo judío, señala con el dedo, acusa sin titubear a Amán, enemigo irreconciliable de los judíos. El rey, desprevenido y desconcertado, reacciona violentamente condenando al que hasta ahora había sido su primer ministro y amigo.

1. *Introducción: en el banquete de la reina* (7,1)

En 5,8, Ester expone al rey su deseo de celebrar un segundo banquete en su honor; al que asistirán los mismos invitados que al primero. Durante su celebración, la reina Ester manifestará al rey cuál es su petición. Implícitamente el rey ha accedido al deseo de la reina. Amán comenta con su mujer y sus amigos que únicamente él, además del rey, ha sido invitado a este segundo banquete (cf. 5,12).

2. *Diálogo entre el rey y la reina Ester* (7,2-6)

Dos preguntas del rey y dos respuestas de la reina Ester. El estilo utilizado por el autor refleja el rígido protocolo palaciego con expresiones y frases estereotipadas; pero los temas que se tratan no son nada protocolarios, sino cruda realidad. La reina Ester descubre por fin ante el rey su verdadera naturaleza, la judía, implora del soberano la liberación del peligro de muer-

te que pende sobre ella y su pueblo, y revela el nombre del causante de todo este mal: Amán.

3. *El rey decreta que Amán sea ahorcado (7,7-9)*

El terror de Amán en la escena anterior es preludio de un final trágico. La ira del rey más los celos precipitan la decisión de la pena capital contra Amán. Irónicamente el ahorcamiento de Amán se va a ejecutar en el patíbulo que él mismo había preparado para su enemigo Mardoqueo.

4. *Ejecución de la orden del rey (7,10)*

Cronísticamente se refiere el hecho del ahorcamiento de Amán, aunque se subrayan algunos aspectos y circunstancias que van más allá de la pura crónica: Amán ocupa el lugar previsto para Mardoqueo; el rey consigue la paz. Con la muerte de Amán, Ester alcanza lo que pretendía al organizar los dos banquetes en honor del rey. Eliminado el enemigo número uno de los judíos, empieza a alejarse el peligro de exterminio total que amenaza al pueblo judío. En este cruel episodio se acepta como justo que recaiga sobre Amán el castigo que él tan injustamente había preparado a Mardoqueo. Esta norma es común a todos los códigos legales humanos, y también la descubrimos en muchos pasajes de la sagrada Escritura con la siguiente formulación: «El que cava una fosa caerá en ella» (Prov 26,27; Ecl 10,8; Ecl 27,26).

Capítulo 8

Este capítulo relata cómo se consigue la salvación de los judíos en el imperio persa y cómo se consolida la gran figura de Mardoqueo. Después de la muerte de Amán (Est 7) se instaura un nuevo orden en la corte persa: Ester actúa como reina y Mardoqueo, el judío, ocupa el puesto del desaparecido Amán. Urge dejar sin efecto el decreto contra los judíos que Amán hizo publicar en todo el Imperio. Como no se puede abrogar tal decreto (cf. 8,8), será necesario confeccionar y publicar otro decreto con el mismo valor; que, al ser posterior, hará que quede sin fuerza el primero. Se insiste en la rapidez de su publicación en todo el Imperio. Al mismo tiempo se hace saber a las autoridades y a los súbditos del reino que Mardoqueo ha sustituido a Amán en el puesto de visir o primer ministro del rey.

Est 8 puede dividirse en tres apartados. En el primero (8,1-8) el rey concede a Ester y Mardoqueo licencia para redactar un nuevo decreto contra el de Amán; el segundo (8,9-14) da cuenta de la difusión por todo el Imperio del nuevo decreto, escrito en nombre del rey; en el terce-

ro (8,15-17) aparece Mardoqueo en su máximo esplendor, como visir del gran rey. La exaltación de Mardoqueo es causa de alegría en la capital Susa y en las provincias, entre judíos y no judíos. Como telón de fondo de esta historia está la concepción típicamente judía del autor: el pueblo judío, a quien representa Mardoqueo, es salvación y bendición para todas las gentes.

Adición E (Vg 16,1-24)

La *Adición E* es la quinta de las grandes adiciones griegas del libro de Ester; en la versión de los LXX ocupa su lugar natural después de 8,12, no así en la Vg latina. El autor desarrolla con gran libertad y amplitud el edicto real, del que se habla en Est 8,11-13. El saludo inicial (E,1) es el propio de una carta: contiene los nombres del remitente y de los destinatarios, así como la fórmula estereotipada del saludo.

1. *Preocupaciones del buen gobernante (E,2-9)*

El autor hace hablar al soberano de forma retórica, coloca frente a frente al monarca bueno y al válido malvado. Uno, el soberano, está adornado de las mejores virtudes; otro, el falso colaborador, está estigmatizado con los peores vicios.

El asunto de la carta es muy concreto: dejar constancia del cambio que ha tenido lugar en la alta política del Imperio con relación a los judíos. El orgullo y la soberbia han empujado al anterior primer ministro, Amán, a cometer un crimen de alta traición. Por ello ha caído en desgracia y ha sido ejecutado en la horca. Al mismo tiempo se ha descubierto que son falsas las acusaciones que Amán había hecho contra los judíos. Estos son declarados súbditos y colaboradores leales en beneficio del bienestar y de la paz del reino (E,2-6).

Aleccionado el gobernante por la historia pasada y por lo que todo el mundo ve, saca las consecuencias más apropiadas para el buen gobierno de su reino (E,7-9). Ante un mundo convulso y una humanidad que sufre la crueldad de los poderosos, no hay mejor remedio que el interés del gobernante por conseguir para su reino la tranquilidad y la paz estables, si es posible *para todos los hombres* que viven dentro de sus fronteras. Los cambios a que alude el texto se refieren, sin duda, a la destitución de Amán y a la exaltación, en su lugar, de Mardoqueo.

2. *Aplicación al caso de Amán (E,10-14)*

El caso de Amán es ejemplar. Siendo un extranjero en el reino, el rey lo había aceptado como amigo personal, elevándolo a la más alta categoría del Estado después de él. A tan al-

tos honores Amán ha respondido como un villano, intentando el destronamiento y la muerte del rey, la aniquilación de la reina y de los más fieles servidores (entre ellos Mardoqueo y el pueblo judío), y la entrega del reino persa a los odiados macedonios o griegos.

3. *Inocencia de los judíos y disposiciones del rey (E,15-24)*

A partir del verso E,15 cambia el talante de la carta. En pocos versos se condensa el mensaje del libro de Ester: esperanza de que el pueblo judío superará todas las adversidades, porque Dios lo protege en todas las circunstancias. El rey se muestra muy favorable a los judíos, como si fuera uno de ellos: proclama su inocencia y su altísimo abolengo (E,15-16); ordena a los súbditos persas que no hagan uso del decreto de Amán contra los judíos (E,17-19), que les ayuden en su propia defensa (E,20-21) y que estos instituyan una fiesta que recuerde su salvación y la destrucción de los enemigos (E,22-23). Es cosa normal que los decretos reales terminen con amenazas de exterminio contra todos aquellos que no los acepten o se alcen contra ellos (E,24).

Capítulo 9

Al llegar a este punto tenemos la sensación de que hemos alcanzado la meta. Desde Est 3,7 el día 13 del mes de Adar ha sido como una fecha mágica, un punto de cita al que se ha subordinado toda la acción trepidante del libro. Entretanto han sucedido muchas e importantes cosas. La corriente de la historia ha cambiado su curso con relación a los judíos. Lo que se presumía una hecatombe del pueblo judío se ha convertido en un día de victoria sobre los enemigos. La acción propiamente dicha se desacelera y se reduce a solo tres días, del 13 al 15 de Adar (cf. 9,17-19). El resto del capítulo no añade nada a la acción desarrollada en Ester; se convierte en prescripciones y leyes para el futuro. Si se recuerda la historia de Ester, es para fundamentar el legado a las generaciones futuras: la fiesta de los Purim. Esto explicaría suficientemente el cambio de estilo que se observa en Est 9. El capítulo claramente puede dividirse en dos grandes partes, de las que la primera (9,1-19) es como la base o el fundamento histórico de la segunda, la fiesta de los Purim (9,20-32).

1. *Victoria de los judíos sobre sus enemigos (9,1-19)*

El libro de Ester relata ficticiamente el proceso que más de una vez se ha repetido en la historia: el cambio de suerte, la victoria de las

víctimas sobre sus enemigos. El día 13 del mes de Adar había sido escogido por Amán para hacer desaparecer de la faz de la tierra a los odiados judíos (cf. 3,7). Los judíos, por medio de sus dos grandes representantes y bienhechores, Ester y Mardoqueo, han conseguido cambiar el luto en fiesta, el llanto en alegría. Esta es la base, presuntamente histórica, que el autor requiere para justificar la segunda parte del cap. 9 o fiesta de los Purim (9,20-32).

En 9,1-10 el autor justifica la acción de los judíos en todo el Imperio. Se suceden matanzas, asesinatos, escarnio de cadáveres. El relato parece una crónica abreviada de una acción bélica en una guerra civil. Pero no todo es claro en esta parte de guerra. Est 9,11-19 responde a una iniciativa de Ester y se desarrolla en Susa con una finalidad muy determinada. El autor intenta justificar la costumbre ya existente de celebrar la fiesta de los Purim en dos fechas diferentes: en las aldeas el día 14 del mes de Adar, en la capital Susa al día siguiente o 15 del mismo mes.

2. *La fiesta de los Purim (9,20-32)*

En esta última parte del libro de Ester están marcados los pasos que se han dado para que Purim llegue a ser una fiesta de los judíos: 1) autoridad indiscutible de Mardoqueo en su cartadecreto a *todos* los judíos de *todas* las provincias. Él también fija los días: el 14 y 15 del mes Adar, y la periodicidad: anualmente (9,20-22); 2) aceptación por parte de los judíos y para siempre (9,23-28); 3) confirmación solemne por la carta de Ester. El hecho debe recordarse por todas las generaciones, para lo cual queda *consignado por escrito* (9,29-32).

Capítulo 10

El cap. 10 pone fin al libro de Ester con unos versos que imitan el final de las crónicas reales en los relatos bíblicos. Es un canto de alabanza a Mardoqueo, artífice de la salvación del pueblo judío, prototipo del judío en un mundo adverso. Cuando más adelante la comunidad judía de Palestina celebre la fiesta de los Purim el 14 de Adar, llamará a este día «el día de Mardoqueo» (2 Mac 15,36). Su nombre es bendecido ruidosamente cada año el mismo día de la celebración de los Purim. Su figura se ha convertido en símbolo de todo judío en la diáspora, ya que fue capaz de ser fiel a la fe de sus mayores y leal a la tierra en que vivió.

Adición F (Vg 10,4-11,1)

Llegamos a la última *Adición* griega y al final del libro de Ester griego en sus versiones LXX y A. La *Adición* consta de dos partes: in-

terpretación del sueño inicial de Mardoqueo (F,1-10) y epílogo del libro (F,11). Está suficientemente confirmada la costumbre antigua de terminar los escritos con un colofón, pero es bastante difícil determinar la fecha exacta del nuestro a partir de los datos que aporta: *El año cuarto del reinado de Ptolomeo y Cleopatra*. Creemos que se trata de Ptolomeo IX Soter II (de 117/116 a 107 y luego de varios años en el exilio, de 88 a 80) y de Cleopatra III, su madre y coregente. En cualquier hipótesis, el colofón es un testimonio magnífico del interés que la comunidad judía de la Diáspora en Egipto tenía de estar en conexión permanente y pacífica con la comunidad judía que residía en la tierra santa, en la heredad perpetua de los Padres y de todo judío, viviera donde viviera.

El sentido religioso de la *Adición F* es evidente, como el de todas las *Adiciones* griegas. Sus autores han sentido la necesidad de expresar su fe, al releer y traducir para sus hermanos el texto hebreo, que, por razones no declaradas, ha prescindido del nombre de Dios. No les ha sido difícil descubrir la acción de Dios en la trama urdida alrededor de los dos personajes principales, Ester y Mardoqueo, pertenecientes a la comunidad judía de la diáspora del Este. La idea religiosa central, que atraviesa de principio a fin la versión griega, es que Dios, el que confesamos en Dt 6,4, ha salvado a su pueblo, Israel, en el pasado, y lo mismo seguirá salvándolo en el futuro. Mensaje de esperanza más allá de las peripecias históricas. Por esto Israel celebra la fiesta de los Purim de generación en generación, como celebra la Pascua.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Díaz, J., *Ester. La Sagrada Escritura*. AT III. BAC 287, Madrid 1969, pp. 211-249.
- Bardtke, H., *Das Buch Esther*, KAT XVII/5, Gütersloh 1963.
- , *Zusätze zu Esther*. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, I/1. Historische und legendarische Erzählungen, Gütersloh 1973, pp. 15-59.
- Barucq, A., *Esther, Judith. Esther*. La Sainte Bible, Paris 1952, pp. 71-130.
- Cabezudo Melero, E., *Ester, Historia episódica: Rut, Tobías, Judit y Ester*. El mensaje del Antiguo Testamento, 10, Madrid 1992, pp. 161-207.
- Cantó Rubio, J., *Ester*, en: *Sapienciales y Midrás*, Madrid 1966, pp. 173-187.
- Clines, D. J. A., *The Esther Scroll. The Story of the Story*: JSOT Sup 30, Sheffield 1984.
- Dommershausen, W., *Ester*. Die Neue Echter Bibel, Stuttgart 1980.
- Dumm, D. R., *Ester, Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, II, Madrid 1971, § 38:28-46.
- Fox, M. V., *The Redaction of the Books of Esther: On Reading Composite Texts*, SBL Monograph Series 40, Atlanta 1991.
- Lemosín Martal, R., *El libro de Ester y el Irán antiguo*. Estudio filológico-derásico de vocablos arameoelamitas persas, Bibliotheca Hispana Biblica 10, Madrid 1983.
- Loretz, O., *Novela y narración corta en Israel*, en *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento*. Edit. J. Schreiner, Barcelona 1972, pp. 387-407.
- Moore, C. A., *Esther*, AB 7B, Nueva York 1971.
- , *Esther. The Additions to*, AB 44, Nueva York 1977, pp. 151-252.
- Moore, Carey A., *Studies in the Book of Esther*, Nueva York 1982.
- Pagán, S., *Ester: Comentario Bíblico Internacional*. Verbo Divino, Estella 1999, pp. 648-661.
- Pascual Recuero, P., *Los personajes del «libro de Ester» e historia de los cinco principales, según la exégesis rabínica*: MiscEst ArHeb 9,2º, 1960, 17-52.
- Paton, L. B., *The Book of Esther. A Critical and Exegetical Commentary*. ICC 14, Edimburgo 1908.
- Vílchez, J., *Rut y Ester*. Editorial Verbo Divino, Estella 1998.

Los libros de Crónicas

Alejandro Botta

INTRODUCCIÓN

Los libros de Crónicas pertenecen a la tercera parte de la Biblia hebrea, *KeTuBim* = *los Escritos*. Su título *Dibreí hayyamim* «palabras / eventos de los días» nos indica desde el comienzo su género: un libro de historia. El título griego fue originalmente *Paraleipomenon Basileon Iouda* = «Las cosas omitidas concernientes a los Reyes de Judá». En la Vulgata, Jerónimo mantendrá el título de *Paralipomenon*, pero sugiriendo el de *Chronicon*, «Crónicas», que ha sido el título utilizado por Martín Lutero (*Die Chronika*) y por posteriores traducciones. Los dos libros de Cr fueron considerados un solo libro por la Iglesia primitiva (Eusebio, *Historia Eclesiástica* 6.25.2), lo cual es corroborado por una acotación masorética que establece que el versículo que se ubica en la mitad de la obra es 1 Cr 27,25. La obra más antigua que conocemos que divide al libro de Cr en dos partes es los LXX, mientras que el manuscrito hebreo más antiguo que poseemos, en el cual aparecen también como dos libros separados, data del año 1448. El lugar de la obra en el canon hebreo no ha sido mantenido por las traducciones modernas, que siguiendo a los LXX colocan Cr luego de Sm y Re completando así la colección de los llamados libros históricos. La referencia que hace Jesús a la muerte de Zacarías en Mt 23,35 parece indicar que ya para ese entonces Cr había adquirido autoridad como Escritura canónica.

En los últimos años el interés por el estudio de la historia de Israel durante el período persa (539-332 a.C.) y en particular por los libros de Cr se ha incrementado notablemente. Sin embargo, este enriquecimiento y profundización no han producido mayor consenso en cuestiones introductorias tales como la fecha de redacción, autor, intenciones teológicas y valoración historiográfica.

I. Crónicas como obra historiográfica

Desde los Padres de la Iglesia se ha reconocido el carácter historiográfico de esta obra. A través de los sucesivos períodos en la historia de la investigación los libros de Cr han recibido diferentes valoraciones de acuerdo con los criterios historiográficos y teológicos imperantes en cada época. La tendencia general desde el Renacimiento fue considerar a los libros de Cr como una fuente tendenciosa, inadecuada y nada confiable para el estudio del Israel antiguo. La crítica protestante del s. XIX acentuó de manera considerable esta tendencia. Dichas valoraciones negativas fueron sustentadas por estudiosos judíos del Renacimiento como José Salomón del Mendigo y dentro de la tradición protestante por De Wette, Graf y Wellhausen. Como corolario de esta postura, C. C. Torrey, escribiendo a finales del siglo pasado, declaraba:

«No hay hecho en el estudio crítico del Antiguo Testamento que esté más firmemente establecido que este: que el Cronista como historiador es totalmente inconfiable. El Cronista distorsiona los hechos de manera habitual y deliberada; inventa capítulo tras capítulo con la mayor libertad, y lo que es más peligroso de todo, su historia no está escrita por sí misma, sino más bien en el interés de una teoría unilateral extrema» (C. C. Torrey, 1896:52).

Ya en este siglo, los estudios de Gerhard von Rad y Martin Noth comenzaron a cambiar el enfoque radicalmente negativo hacia la Historia cronística, denominación aplicada a la secuencia 1 y 2 Cr, Esd y Neh en oposición a la «Historia deuteronomista», en el clásico trabajo de Martin Noth *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (1943). Actualmente, se considera a Esd y Neh como una obra separada de los libros de Cr. William Foxwell Albright se ocupó de matizar este consenso y considerar al Cronista como historiador válido a pesar de los

errores u omisiones que la obra pudiera contener. Estudios recientes han rehabilitado en alguna medida el carácter historiográfico del Cronista. Aun así, el carácter de narración historiográfica de Cr no ha ganado consenso absoluto. Para W. Johnstone, por ejemplo, «Crónicas presenta un relato del Israel exílico y preexílico que es en su intención primariamente teológico más que historiográfico» (W. Johnstone, 1987:20).

Si bien el propósito de este comentario no es el de escribir una historia de Israel basada en el libro de Cr, consideramos que la obra que nos ocupa es un intento válido de historiografía para su tiempo. Una apreciación correcta de la calidad historiográfica de Cr solo puede ser elaborada a partir de un mejor entendimiento de la historia como disciplina académica. Para esto es necesario adentrarnos en la definición misma del quehacer historiográfico y de las distintas formas en que este se comprende actualmente. La pregunta fundamental a la que nos enfrentamos es: qué es y cómo se escribe la historia y cómo evaluamos una obra historiográfica a la luz de nuestras respuestas a estas preguntas. De manera preliminar y a modo de definición podemos decir con Jerzy Topolski que una obra historiográfica «es una secuencia específica de afirmaciones agrupadas en relatos; no es una secuencia simple de afirmaciones, sino más bien una estructura específica en la cual relatos más pequeños son insertados en otros más comprehensivos» (Topolski, 1981:49). La obra del Cronista se ubica sin ninguna duda bajo esta definición.

La conquista de Jerusalén y la destrucción del Templo por los babilonios en el año 586 a.C. y el posterior exilio marcaron a fuego una nueva realidad en la conciencia del pueblo de Judá y sus líderes. El regreso a la tierra y la restauración garantizada por el decreto de Ciro iniciaban una nueva etapa, un nuevo comienzo. Es el tiempo de la reconstrucción. Los libros de Cr se ubican ya cuando esta tarea ha sido en parte realizada. Judá-Israel está nuevamente en la tierra y el Señor es adorado en su Templo. La nueva historia que toma impulso bajo estas circunstancias tendrá una cantidad de particularidades que la alejan de la Historia deuteronomista, pero esta diferencia no es solo una suma de detalles, correcciones y omisiones. Es una historia diferente. Una nueva acogida del pasado, una nueva lectura del pasado histórico.

II. Autoría y relación con Esdras-Nehemías

La posición judía tradicional acerca de la autoría de los libros de Cr-Esd-Neh se encuentra en el Talmud. En Baba Bathra 15a leemos

«Esdras escribió el libro que lleva su nombre y las genealogías de Cr hasta su tiempo», o como en una propuesta de traducción reciente: «Esdras escribió su propio libro, es decir, el libro de Esd-Neh y de la misma manera registró la genealogía –y la historia– de Israel en Crónicas hasta él».

La posición de los Padres de la Iglesia fue bastante escéptica respecto de esta afirmación. Hugo de Saint Cher en su prólogo afirma de estos libros que se ignora su autor aunque no se dude de su veracidad. Y esta es también la opinión tanto de Stephen Langton («Hi dicuntur Apocryphi quia auctor ignoretur, sed quia de veritate non dubitatur») como de Nicolás de Lira («Licet enim aliqui dicant quod scriptor hujus libri ignoretur»).

En el s. XIX en la mayoría de los círculos académicos era común el asumir la autoría común de Cr-Esd-Neh. Los trabajos de De Wette y König representaron tempranas excepciones en esta cuestión. L. Zunz afirmaba en 1832 que «nosotros vemos el libro de Cr y el de Esd-Neh como dos partes interconectadas de la misma obra» proponiendo a «el Cronista» como autor de ese trabajo. A partir de entonces se va aceptando progresivamente esta postura y se comienza a hablar de una Historia cronística que incluya los libros de Esd y Neh. En esta postura Zunz fue seguido por Movers, Kuenen, Driver y Torrey. S. R. Driver planteaba la unidad de Cr-Esd-Neh a partir de:

- 1) Su estilo marcadamente diferente de los otros libros del AT.
- 2) Un punto de vista común para la historia de Israel.
- 3) Un método común en la selección de materiales.
- 4) Su preferencia por ciertos tópicos.
- 5) Identidad del final de Cr con el de Esd-Neh.

A su vez, en 1910 Edward L. Curtis y Albert A. Madsen en su comentario ya clásico sobre Cr postulaban las siguientes razones para fundamentar la posición de un autor común para Cr-Esd-Neh:

- 1) El final de Cr y el comienzo de Esd es idéntico (2 Cr 36,22 = Esd 1,1-3a). Esto sugiere que ambos escritos fueron un solo libro en su forma original. El abrupto final de 2 Cr se explica naturalmente suponiendo que la narración continuaba originalmente con el relato del retorno del exilio ofrecido por Esd.
- 2) Ambas obras presentan una valoración especial por los siguientes temas:

- a) Genealogías y listas de familias y personas.
- b) Énfasis común en la descripción de las celebraciones religiosas.
- c) En la atención prestada a los sacerdotes, los levitas y especialmente a los músicos y cantores.

3) Ambas obras exhibirían de una manera marcada las mismas peculiaridades lingüísticas, tanto a nivel del vocabulario utilizado como a nivel sintáctico.

Esta tendencia dominante a favor de la autoría común continuó durante la primera parte de nuestro siglo con los trabajos de Albright y Rudolph. Como excepción a este consenso generalizado se destaca el aporte de A. C. Welch. Un reflejo de la situación se observa en las palabras de M. Noth (1943) al principio de su estudio sobre la Historia cronística:

«Es generalmente aceptado como cierto que en 1 y 2 Cr + Esd y Neh tenemos una sola obra. En este caso, entonces, en contraste con nuestro análisis de la Historia deuteronomista, no hay necesidad de comenzar con una demostración de la unidad literaria de la obra». Y más recientemente en la afirmación de J. M. Myers (1965): «Crónicas, Esdras y Nehemías están relacionados de manera tan cercana en pensamiento, lenguaje y teología que... deben venir de una sola mano».

La posición de la mayoría de los intérpretes ha sido que un solo autor era el responsable de los tres libros, como señala Newsome (1975): «La historia de la interpretación de la obra del Cronista ha producido un fuerte consenso, si bien se admite que el Cronista utilizó una cantidad de fuentes para la construcción de su historia y si bien ciertas adiciones fueron realizadas de manera más tardía, Cr-Esd-Neh es básicamente un sola entidad literaria, resultado del trabajo de un solo individuo».

Ya en 1961 David Noel Freedman protestaba contra esta tendencia alegando que diferentes elementos de la teología de Cr no se encontraban en Esd-Neh. Desde el punto de vista lingüístico, la hipótesis del carácter unitario de estos libros fue cuestionada por Sara Japhet (1968), quien retomó la discusión dirigiendo su atención a las diferencias entre ambas obras. Entre ellas se encontrarían:

- a) Oposiciones lingüísticas.
- b) Diferente utilización de términos técnicos.
- c) Peculiaridades estilísticas.

Según Japhet, la debilidad de los estudios previos sobre el tema radica en la falta de interés en las diferencias entre ambas obras. La propuesta de Japhet intenta, a través del «estudio de estas diferencias lingüísticas y estilísticas, mostrar que, dentro del contexto del hebreo bíblico tardío, cada libro exhibe fuertes y distintivos rasgos propios, algunos de los cuales revelan una verdadera oposición lingüística» (Japhet, 1968:332).

La consecuencia que Japhet saca de su análisis es que ambas obras no pueden haber sido escritas por el mismo autor. Después de una detallada investigación, Japhet demuestra la tendencia del hebreo bíblico tardío a emplear formas plenas en la formación del imperfecto

consecutivo, mientras que Cr-Esd-Neh presentan una cantidad de variaciones en este uso. En el segundo grupo de evidencias, Japhet investiga los nombres teofóricos terminados en *yhw* demostrando que, mientras Esd-Neh utiliza fundamentalmente una terminación corta *yh*, Cr muestra una pluralidad de usos con una marcada tendencia a la utilización de la terminación larga.

Roddy Braun (1979) opina en cambio que el argumento más sustancial acerca de la diversidad de autores para Cr-Esd-Neh debe buscarse precisamente en las diferencias teológicas que encontramos en ambos libros. Como consecuencia de asumir la autoría común a Cr-Esd-Neh, se planteaba lo que Ackroyd (1973:28) definió como «una unidad teológica de la totalidad de la obra». Japhet y Williamson argumentan que varias discontinuidades pueden discernirse en distintos temas. Más recientemente, Williamson ha señalado cinco temas en los que él considera que pueden observarse variantes en estos libros:

1) Siguiendo a Braun, Williamson sostiene que el tema de la retribución, tan central en Cr (esto ya había sido notado por J. Wellhausen), no puede encontrarse con la misma fuerza en Esd y Neh. Frente a esto, R. L. Pratt ha argumentado que una variación de énfasis en este asunto puede explicarse en términos de las diferentes fuentes utilizadas (Pratt, 1987:11). Sin embargo, aun considerando una diversidad de fuentes, es precisamente la teología previa la que determina la selección final de materiales y su arreglo para la composición de la obra, por lo que, a nuestro juicio, tal objeción no invalida el argumento de Braun y Williamson.

2) Otro de los temas en que la teología de Cr puede contrastarse con la de Esd y Neh es el gran valor atribuido al pacto davídico en Cr. Williamson describe la perspectiva de Cr como un alejamiento radical del énfasis del historiador Deuteronomista acerca de la tradición del Éxodo y del Sinaí, y que Esd y Neh no participan de esta tendencia (:10). Williamson observa correctamente que Moisés no recibe tanta atención en Cr como en Esd y Neh. MacCarthy (1982:26) ha descrito la situación de manera más extrema diciendo que «el Cronista sustituyó el pacto Davídico por el Mosaico». Cr no se desvía de su género cuando Moisés es mencionado (p.ej. 2 Cr 5,10; 25,4 y 33,8), y en el material no paralelo, Moisés aparece en las listas Levíticas (1 Cr 23,13.14.15 y 26,24) y es también mencionado con el propósito de legitimar las prácticas cúlitas de David, Salomón y otros reyes a los cuales el Cronista se muestra de manera favorable (p.ej. 1 Cr 15,15; 21,29; 22,13; 2 Cr 1,3; 8,13; 23,18; 24,6.9; 30,16; 34,14 y 35,6-12). Sin embargo, en Cr Moisés cumple una función relativamente subordinada en relación a la posición opuesta en Esd y Neh.

3) Un punto de contraste aún más notorio se observa en la diferente actitud de Cr-Esd-Neh hacia el pueblo del norte. En Cr se mantiene la esperanza de la reunificación del norte con el sur (p.ej. la celebración de la Pascua de Ezequías 2 Cr 30,1-31-31,1), mientras que tal apertura está ausente en Esd-Neh.

4) Williamson también sostiene que en el tratamiento de ciertas situaciones se puede observar una gran diferencia entre ambos libros. El caso de los matrimonios de Salomón con mujeres extranjeras es implícitamente condenado en Neh 13,26 y ni siquiera mencionado en Cr.

5) Finalmente, Williamson argumenta que más diferencias pueden ser identificadas en el uso desigual de los así llamados «sermones levíticos». El carácter y la prominencia de los «sermones levíticos» en Cr es bien conocido y llama la atención que un género que aparece de manera tan dominante en Cr ni siquiera aparezca una vez en Esd-Neh. La evidencia apunta en favor de la afirmación de Williamson de que en Esd-Neh tenemos «un autor diferente empleando sus propios métodos diferentes para comunicar su creencia a sus lectores» (:11).

Como alternativa a la discusión previa, un creciente número de intérpretes ha mantenido que la forma presente de Cr-Esd-Neh puede explicarse mejor postulándola como el resultado de dos o tres procesos redaccionales.

David N. Freedman (1961:437-438) ha planteado la existencia de dos estratos redaccionales en Cr y Esd-Neh. En su reconstrucción, el primer estrato de Cr se extendería desde 1 Cr 10,1 hasta Esd 6,22 y habría sido escrito para legitimar la reconstrucción del templo por Zorobabel y su personal (ca. 515 a.C.). El propósito de la segunda edición habría sido actualizar y adaptar la obra a las nuevas circunstancias de la comunidad del s. V a.C.

La posición de Freedman sentó las bases para una nueva propuesta de Newsome (:214-217), quien identificó el primer nivel de la obra Cronística con el libro de Cr (excluyendo 1 Cr 1-9) y que habría sido escrito para apoyar a la causa de Zorobabel. Tal contexto proveería la base para entender mucho de la temática de Cr.

Una tercera hipótesis basada en redacciones múltiples ha sido propuesta por Frank Moore Cross (1975). Él identifica 1 Cr 10 - 2 Cr 34 más el texto hebreo original de 1 Esd 1,1-5,65 (= 2 Cr 34 - Esd 3,13) y parte del material genealógico de 1 Cr 1-9 como integrante de la primera redacción (Cr 1). Cross está de acuerdo con Freedman en que esta primera edición habría sido escrita para apoyar la causa de Zorobabel, pero propone como fecha de composición poco tiempo antes del 520 a.C., es decir, antes de la finalización del Templo. En la segunda edición (Cr 2) estaría incluido el texto

hebreo original de 1 Esd y habría sido escrito luego de la misión de Esd en el 458 a.C. La tercera edición de la obra (Cr 3) se originaría alrededor del 400 a.C. e incluiría en 1 Cr 1,1-2 Cr 36,23 y Esd-Neh.

III. Fecha y lugar de composición

El libro de Cr no ofrece datos precisos que permitan definir su fecha y lugar de composición. Las opiniones de los diferentes autores varían entre el s. VI a.C. hasta la época helenística.

Evidencias internas de su fecha de composición son la mención del decreto de Ciro (537 a.C.) y la del dárico. Esto determina que la fecha de composición tiene que ser posterior a Darío I (522-486 a.C.). La obra, sin embargo, no manifiesta influencias helenísticas, lo que, teniendo en cuenta la gran influencia que tuvo el helenismo en Judá, hace pensar que la obra debe ser anterior al s. III a.C. Puede considerarse prudente fijar la composición de la obra a finales del s. IV a.C.

IV. Características literarias

1. *Genealogías*

Cr dedica un espacio significativo de su obra a las genealogías de personajes significativos para su propósito teológico-literario. La Biblia contiene numerosas genealogías. Las más conocidas son las de Jesús en los evangelios de Mt 1,1-17 y Lc 3,23-38. La genealogía como género literario cumple diferentes funciones en la Biblia. Algunas nos muestran las relaciones entre Israel y las tribus vecinas (Gn 10; 19,36-38; 22,20-24; 25,1-6); otras se utilizan para salvar las distancias temporales entre los eventos narrados (Gn 5; 11,10-27; Rut 4,18-22) y otras para hilar secciones provenientes de tradiciones independientes (como la frase «estas son las generaciones» en Gn 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 36,1).

La genealogía no es un género literario exclusivamente bíblico. Varias de las genealogías bíblicas como las de David y Saúl encuentran sus paralelos en las genealogías de Hammurabi o en las listas de reyes asirios. Lo que es fundamental al acercarnos a un típico género oriental como este, es tener presente que una genealogía no trata de reproducir registros fidedignos de lo que hoy llamaríamos árboles genealógicos. La genealogía cumple en el texto de la Biblia la función teológica de explicar relaciones sociales, políticas y religiosas contemporáneas. Las genealogías ocuparon un lugar importante en las disputas internas del judaísmo de los dos primeros siglos de nuestra

era (1 Tim 1,4; Tit 3,9; Heb 7,6). Frente al desarraigo producido por el exilio, la comunidad necesitaba legitimar su presente y ascendencia. A través de las genealogías, el Cronista provee las raíces que la comunidad ha perdido y enlaza su presente con el pasado de la nación israelita en el contexto de las nuevas relaciones internacionales.

2. Listas

Las listas son también una característica peculiar de la obra historiográfica del Cronista. Se entiende por este género una simple secuencia de elementos ordenados de acuerdo con algún principio de afinidad entre ellos. Ejemplos de listas en Cr son 1 Cr 1,43-52a; 51b-54; 29,2-6. Dos tipos particulares de listas son el inventario (lista que clasifica elementos de acuerdo con sus cualidades, p. ej. 2 Cr 4 12-15.19-22) y la lista de nombres (lista que consiste exclusivamente de nombres de personas, ciudades o países).

3. Discursos, sermones y oraciones

Una característica muy propia de la historiografía antigua (como en Tucídides) es la inclusión de discursos pronunciados en momentos clave de la narración. El Cronista incluye varios casos de discursos, sermones y oraciones, p. ej., la oración de dedicación del Templo que pronuncia Salomón (2 Cr 6,14-42) y la de Josafat en el momento del ataque de las tropas amonitas y moabitas (2 Cr 20,6-12). Un género peculiar de sermones son los llamados sermones levíticos (2 Cr 15,2-7; 16,7-9; 19,6-7; 20,15-17.20; 29,5-11).

4. Utilización de fuentes

El Cronista distingue entre fuentes históricas y proféticas (2 Cr 32,32; 33,18-19).

Crónica del rey David (1 Cr 27,24); libro de los reyes de Israel (1 Cr 9,1; 2 Cr 20,34); actas de los reyes de Israel (2 Cr 33,18); libro de los reyes de Israel y de Judá (2 Cr 27,7; 35,27; 36,8); libro de los reyes de Judá y de Israel (2 Cr 16,11; 25,26; 28,26; 32,32); midrash del libro de los reyes (2 Cr 24,27).

Actas de Samuel el vidente (1 Cr 29,29); actas de Natán el profeta (1 Cr 29,29; 2 Cr 9,29); actas de Gad el vidente (1 Cr 29,29); profecía de Ido (2 Cr 29,29; 12,15); actas de Semeyas profeta (2 Cr 12,15); el midrash del profeta Ido (2 Cr 13,22); actas de Jehú, hijo de Jananí (2 Cr 20,34); historias de Ozías (2 Cr 26,22); la visión de Isafas (2 Cr 32,32); actas de los videntes (2 Cr 33,19); libro de Ajías, silonita (2 Cr 9,29); lamentaciones de Jeremías (2 Cr 35,25).

V. Perspectivas teológicas

1. El Templo

Si dejamos de lado las genealogías de 1 Cr 1-9, con la excepción de 1 Cr 10-12 y 18-20, el resto de Cr está íntimamente ligado al templo de Jerusalén. Desde la unción de David en Hebrón (1 Cr 11,1-3), cada suceso parece estar orientado hacia el propósito final de la construcción del templo. Los reyes posteriores a Salomón serán evaluados de acuerdo con su actitud respecto del templo y hasta en los relatos de las invasiones de Nabucodonosor se prestará atención a la ubicación de los utensilios del templo. Los versos finales sobre la destrucción de Jerusalén mencionarán nuevamente al templo y a la destrucción de sus utensilios (2 Cr 36,19).

2. David y Salomón

Estos dos reyes parecen centrar la atención del Cronista, quien presenta a David como el responsable de los instrumentos musicales del culto y como patrocinador de toda la música asociada al servicio del templo. Varios pasajes de los libros de Re que describen los pecados de David, como su época con los filisteos, su adulterio con Betsabé y el posterior asesinato de Urías, son omitidos por el Cronista, quien de esta manera presenta una imagen de David más positiva que la que tenemos en la Historia deuteronomista.

De la misma manera el Cronista presenta una visión de Salomón mucho más positiva que la que tenemos en Re. En Cr, Salomón es el elegido divinamente para suceder a David, omitiendo las luchas de poder que terminan con el asesinato de todos los otros candidatos al trono. Mientras que en Re el reinado de Salomón termina mencionando sus prácticas sincréticas (1 Re 11), esto es omitido en Cr. En Re Salomón tipifica los peligros del abuso de poder del monarca descritos en Dt 17,16-17, mientras que en Cr el constructor del templo no puede ser descrito más que como un rey obediente y fiel (2 Cr 1,3-6).

3. La unidad de Israel

Para el Cronista la división del reino no representa una situación permanente, sino una consecuencia indeseable del pecado del pueblo. Judá e Israel deben ser uno nuevamente y retornar al ideal inicial. La participación de los israelitas del norte en la adoración en Jerusalén (2 Cr 11,16; 15,9-10) es enfatizada particularmente en el relato de la celebración de la Pascua (2 Cr 31,1).

4. *Retribución*

El Cronista acepta el dogma de la retribución personal inmediata por parte de Dios para castigar o recompensar a sus seguidores. Esto es enunciado claramente en 1 Cr 28,9: «Si tú (Salomón) le buscas, lo hallarás; pero si lo dejas, él te desechará para siempre» (ver también 2 Cr 12,5; 15,2; 24,20).

5. *La preeminencia de Aarón*

1 Cr 23,13 destaca el papel de Aarón (cf. 1 Cr 24). Aarón y sus descendientes serán quienes estarán a cargo de «las cosas más santas» (cf. 1 Cr 6,49; 2 Cr 3,8.10; 4,22; 5,7), término aplicado tanto al altar de los sacrificios como al resto del mobiliario del Templo (Éx 30,29), el incienso (Éx 30,36) y a cierto tipo de ofrendas (cf. Nm 18,9; Lv 24,9; 27,28).

COMENTARIO 1 CRÓNICAS

I. Listas genealógicas (1 Cr 1,1-9,44)

1. *Los ancestros de Israel (1,1-2,2)*

El primer capítulo de Cr está basado en las listas genealógicas del libro del Génesis y sirve como introducción la obra. El capítulo está dividido en tres partes: a) 1-23, descendientes de Adán; b) 24-54, descendientes de Sem; c) 2,1-2, descendientes de Israel. Resalta en este capítulo la omisión de los hijos de Caín (Gn 4,17-24), los descendientes de Lot (Gn 19,30-38) y los hermanos de Abraham (Gn 11,26-30). De igual manera que las genealogías cosmogónicas asirias y babilónicas, el Cronista distingue una generación antediluviana (1,1-23) y una generación posterior al diluvio (1,24-2,2). Los nombres de los diez Patriarcas antediluvianos (1 Cr 1,1-4), Adán, Set, Enós, Cainán, Mahalaleel, Jared, Enoc, Matusalén, Lamec y Noé, están tomados de Gn 5,1-31. Les siguen en orden inverso a como son enumerados en el v. 4, los hijos de Jafet (1 Cr 1,5-7) tomada de Gn 10,2-4, Cam (1 Cr 1,8-16), reproduciendo Gn 10,6-8 y 13-18a; y Sem (1 Cr 1,17-27), tomada de Gn 10,22-29. La mención de Péleg (1 Cr 1,19) le sirve de pivote al Cronista para resaltar la unidad originaria de la humanidad; fue en tiempos de *Péleg* (heb. «división»), nos dice el Cronista, «que fue dividida la tierra». El propósito del Cronista al presentar su historia desde Adán es ubicar de manera enfática al pueblo de Israel en el contexto de la historia universal.

2. *El linaje de Judá (2,3-4,23)*

La estructura general de esta sección está integrada por a) 2,3-55, genealogías de la tribu de Judá; b) 3,1-24, la casa de David; y c) 4,1-

23, genealogías adicionales de la casa de Judá. Aquí comienza la sección que cubrirá la mayor parte del material genealógico de Cr y que está dedicado a las tribus de Israel.

2,3-9. Judá hasta Hezrón

Esta sección está basada en Gn 46,12 y Nm 26,19-22. A través de la misma, el Cronista destaca tanto la elección divina de Judá como su intolerancia con la infidelidad en los casos de Er, que «fue malo delante de Yahvé, quien lo mató», y de Acán, «el que perturbó a Israel, porque prevaricó en el anatema».

2,10-17. Descendientes de Ram

La importancia de Ram, que si bien no es el primogénito ocupa el primer lugar en la lista, se debe a que es uno de los ancestros de David. Los vv. 10-12 están basados en Rut 4,19-22. Las hermanas de David aparecen mencionadas solo aquí.

2,18-24. Descendientes de Caleb

El nombre de Caleb aparece no solamente aquí (cf. 2,42-55; 4,1-8) y se podría tratar de una o dos personas. La primera parte de la genealogía (18-20) se ocupa del orfebre Bezalel (cf. Éx 31,2; 35,30), que, si bien pertenece a un período anterior al de David, de esta manera se asocia a David con la Tienda del Encuentro con vistas a la futura construcción del templo por Salomón. La segunda parte (21-23) establece la conexión entre Judá y el grupo de los galaaditas.

2,25-41. Descendientes de Jerameel

Esta sección incluye dos listas de nombres (25-33 y 34-41) que aparecen mencionados solo aquí en la Biblia hebrea.

2,42-55. Lista adicional de descendientes de Caleb

Continuando la sección de 2,18-24, incluye dos listas (42-50a y 50b-55). La primera lista enumera los hijos de Caleb de una esposa cuyo nombre es omitido (42-45); los descendientes de Caleb a través de su concubina Efá (46-47); y los hijos de Caleb de una segunda concubina, Maacá (48).

3,1-24. Descendientes de David

La línea de descendientes de David es el centro de la genealogía de Judá y continúa la sec-

ción de los vv. 2,1-17. En primer lugar se enumeran los diecinueve hijos de David (1-9); los reyes de Israel (10-16) y la generación postexílica (17-24). La extensión de la genealogía de David hasta una época tan tardía refleja la importancia que aún en tiempos de la restauración tuvieron los descendientes de David (cf. Ag 2).

4,1-23. Otros descendientes de Judá

Esta sección contiene varias genealogías sin paralelos en la Biblia hebrea. La más conocida de todas ellas es la dedicada a Yabés (9-10) y a su oración contestada por Dios. El texto hebreo de la oración de Yabés presenta algunos problemas y sería mejor traducido por: «si tú me bendijeras y extendieras mis fronteras, y si tu mano estuviera conmigo, e hicieras que hubiera más tierra de pastoreo». De esta manera, el mayor honor que merece Yabés podría atribuirse a que la extensión de su territorio se debe a su oración y no al uso de la fuerza militar.

3. *Descendientes de Simeón* (4,24-43)

La tribu de Simeón viene a continuación de la de Judá por su cercanía con ella. La lista de ciudades de los vv. 28-33 (cf. Jos 19,2-8) fueron consideradas parte de Judá desde tiempos antiguos.

4. *Las tribus de Transjordania* (5,1-26)

En esta sección se enumeran los descendientes de Rubén (1-10), Gad (11-22), y la media tribu de Manasés (23-26). Al principio de la sección el Cronista aclara el motivo por el cual Rubén, el primogénito de Jacob (cf. Gn 29,31-2), no ocupa el primer lugar en su genealogía. Su interés en demostrar que Dios descarta habitualmente a los primogénitos (cf. 1 Cr 2,3 y 26,10) parece enfatizar el hecho de que frente a Dios no hay derechos naturales sino solamente el beneficio de la elección divina. La sección dedicada a Gad destaca la teología del Cronista al explicar el motivo del éxito militar: «Pero en medio de la guerra clamaron a Dios (cf. 2 Cr 14,11-15; 20,5-30; 32,20-21) y él les ayudó (cf. 1 Cr 12,19; 15,26; 2 Cr 25,8; 32,8), por cuanto confiaron en él (cf. 2 Cr 32,10), de tal manera que los agarenos y todos los que con ellos estaban cayeron en sus manos» (v. 20). La sección dedicada a Manasés explica el motivo del exilio de las tribus del Norte (cf. 2 Re 17,7-23). Israel ha sido infiel a Dios (cf. 2 Cr 36,14); la idolatría sigue siendo uno de los principales problemas; Dios envía un ejército extranjero a castigar a su pueblo (cf. 2 Cr 36,17), cuya consecuencia es el exilio (cf. 2 Cr 36,18-20).

5. *Descendientes de Leví* (6,1-81)

La importancia que el Cronista atribuye a los levitas se hace evidente en la cantidad de versículos dedicados a la tribu de Leví. Junto con Judá y Benjamín, acaparan su atención en la sección genealógica. La sección se divide en dos, genealogía de los sacerdotes aaronitas y otros levitas (1-53), y lugares de asentamiento de los levitas (54-81). Es interesante el paralelo entre los linajes de David y Aarón (cf. 1 Cr 2,10-17; 3,1-16), ya que solo en su caso se enumeran las generaciones desde la época patriarcal hasta el exilio.

6. *Tribus de la zona montañosa central* (7,1-40)

El Cronista ha ordenado las genealogías de Isacar, Benjamín y Aser de una manera similar: uso de la fórmula «los hijos de...» seguido por una lista de los líderes de los clanes familiares, uso de terminología militar (7,6; 7,11; 7,40); uso de cantidades exageradas al describir la cantidad de hombres aptos para la guerra en cada tribu (cf. vv. 5; 11 y 40) y finalmente, falta de material narrativo como el que se observa en las genealogías de Efraín y Manasés.

Respecto de la genealogía de Efraín, es necesario reconocer en este breve texto la presencia de tres géneros literarios: una genealogía (vv. 21-21a) en donde se enumeran los hijos de Efraín; una breve sección narrativa (vv. 21b-24) que relata la muerte de los hijos de Efraín a manos de Gad, el duelo de Efraín, y el posterior nacimiento de Beriá y Seera, y el pedigrí de Josué (vv. 25-27). La diferencia entre «genealogía» y «pedigrí» es que el énfasis de la primera se centra en el progenitor principal (en este caso Efraín) y enumera luego su descendencia, mientras que la segunda se centra en el descendiente final (en este caso Josué).

Lo primero que sorprende en las genealogías de Manasés como de Efraín en Cr es que no encontramos ninguna mención a la estadia en Egipto. Manasés aparece asociado con elementos arameos en Palestina, de donde toma su esposa (1 Cr 7,14ss), dejando de lado la tradición de su vida en Egipto y enfatizando la continuidad de la ocupación de su territorio (la parte norte del territorio al este del río Jordán). Algo similar sucede con la genealogía de Efraín (1 Cr 7,20ss), quien de acuerdo con el relato del Génesis nace y muere en Egipto (Gn 41,50-52; Éx 1,6). En Cr, sin embargo, Efraín no se asocia de ninguna manera con Egipto. Más bien, se presenta a Efraín como originario de y asentado en Palestina. El relato del asesinato de sus hijos a causa de un conflicto con los hombres de Gad y la fundación de tres ciudades por su hija Seera, «la cual edificó a Bet-Horón la baja y la alta, y a Uzenseera», localizadas en Palestina, no hace más que refor-

zar el énfasis local palestino en que el autor de Cr ubica a los hijos de José.

Los vv. 25-27 contienen una lista de ancestros, o pedigrí, de Josué hijo de Nun. Por los relatos acerca de Josué contenidos en los libros de Éxodo a Josué sabemos que este nació en Egipto y fue el líder que condujo el paso del Jordán y la posterior conquista de la tierra. Nada de esto es importante para el autor de Cr. En 1 Cr 7,25-27, Josué es presentado como ya establecido en la tierra en contraste con el rol de conquistador con que se le presenta en el libro que lleva su nombre. Su rol de líder de la conquista queda reducido en Cr al de un habitante más.

7. *Descendientes adicionales de Benjamín* (8,1-40; 9,1a)

Este nuevo capítulo acerca de la tribu de Benjamín se estructura en dos secciones: una lista de las casas ancestrales benjaminitas (vv. 3-32) y una genealogía de la familia de Saúl. En tanto la sección anterior dedicada a Benjamín (7,6-12a) estaba centrada en el censo militar, el capítulo actual está centrado alrededor de su distribución geográfica.

8. *La comunidad postexílica* (9,1b-44)

Luego de concluir con la descendencia de Jacob (1 Cr 1-8), el Cronista agrega una sección final listando los habitantes de Jerusalén, donde presta especial atención a los sacerdotes (10-13), levitas (14-16) y porteros (17-33).

II. El reinado de David (10,1-29,30)

Luego de las genealogías se inicia una sección narrativa que sigue la estructura de 1 Sm 31 - 2 Re 25. El Cronista nos presenta las particularidades de su perspectiva teológica a través de adiciones, alteraciones y omisiones del texto que le sirve de base.

1. *Muerte de Saúl* (10,1-14 // 1 Sm 31,1-13)

Esta sección comienza con la muerte de Saúl formando una *inclusio* con 2 Cr 36. La muerte de Saúl y la dispersión de su gente son un tipo del final de los reyes de Judá y del subsiguiente exilio. La sección está estructurada en tres partes: 1-7 el relato de la guerra con los Filisteos y sus consecuencias, 8-12 el destino de Saúl y sus hijos, 13-14 resumen y reflexiones. El Cronista no está interesado realmente en el reinado de Saúl más que como un prólogo a la historia de David. La desobediencia de Saúl contrastará con la fidelidad de David, a la vez que servirá de prototipo para los malos reyes que habrán de sobrevenir. La infidelidad de Saúl será recor-

dada a lo largo de la obra cronística (2 Cr 26,16.18; 28,19.22; 29,5-6.19; 30,7; 33,19; 36,14) y está resumida en 10,13: Saúl muere por haber sido infiel al Señor, no haber obedecido sus mandamientos y haber buscado guía en una *médium* (la pitonisa de Enós) en lugar de buscar al Señor. Este capítulo, sin embargo, sirve también de anticipo paradigmático del exilio, a la vez que el reinado de David sirve de paradigma de la restauración postexílica.

1-5. Aquí se repite 1 Cr 8,29-38, a modo de transición entre la sección genealógica y la sección narrativa que ahora se inicia. La batalla se desarrollará en el monte Gelboé. Los resultados serán desastrosos. El uso de arqueros era una táctica común en el Cercano Oriente antiguo; las heridas de otros reyes a manos de las flechas de sus enemigos se relatan de manera similar en otros pasajes de la Escritura (1 Re 22,34; 2 Re 9,24, 2 Cr 35,23). El suicidio de Saúl en el campo de batalla es, por otro lado, un caso excepcional en la Biblia.

6. El cronista reemplaza «y su escudero y todos sus varones» de 1 Sm 31,6 por «y toda su casa murió juntamente con él», resaltando el fin de la dinastía.

9-10. La narración de este episodio en 1 Sm 31 se concentra en el destino del cadáver de Saúl. Si bien se omite mencionar que Saúl es decapitado, se presta atención al destino de su cabeza. El hecho de cortar la cabeza y despojar de la armadura es un motivo que aparece también en el relato de David y Goliat (1 Sm 17,54). Es posible que hayan circulado en Israel varios relatos acerca de la muerte de Saúl.

13-14. Estos versos no tienen equivalente en 1 Sm. Este es el único lugar en Cr en el cual Yahvé interviene directamente para efectuar un cambio dinástico. Saúl podía haber mantenido su dinastía si hubiera permanecido fiel al Señor. Se deja claramente señalado que la muerte de Saúl es un castigo por sus pecados, «por esta causa lo mató», y que a su muerte Dios entrega a David el poder sobre el reino.

2. *Coronación de David* (11,1-12,40)

Si bien esta sección proviene básicamente de 2 Sm 5, el Cronista presenta su material con el propósito de resaltar la intervención divina a favor de David. Los vv. 11,1-3.10-40 y 12,1-41 forman una estructura quiástica cuyo propósito es resaltar Hebrón como el lugar donde se concentran tropas de diferentes lugares para marchar hacia la conquista de Jerusalén. La estructura, como es común en el Cronista, sigue un orden temático más que cronológico:

a	Hebrón	11,1
b	Siclag	12,1
c	La fortaleza	12,8
c'	La fortaleza	12,16
b'	Siclag	12,20
a'	Hebrón	12,21

1-3. Ya durante el reinado de Saúl, David había establecido su centro de poder en Hebrón (1 Sm 30,31) y es precisamente allí, según 2 Sm 2,4, donde había sido ungido rey sobre la casa de Judá. Esto, sin embargo, no es mencionado por el Cronista, así como tampoco la confrontación con Eshbaal. De esta manera se enfatiza el carácter absoluto de la dinastía davídica. En Cr, todo Israel «se juntó a David», mientras que en Sm las tribus solo «vinieron» a David. De esta manera se demuestra la unidad entre el destino de todo Israel y el destino de la dinastía davídica.

David realiza entonces un pacto con todos los ancianos, que ya habían declarado su unión a la casa de David: «he aquí nosotros somos tu hueso y tu carne». De acuerdo con la perspectiva teológica del cronista, todo esto sucede de acuerdo con lo que Dios ya había anunciado por medio de Samuel (1 Sm 15,28; 16,1-13).

4-9. La nueva dinastía necesita de una capital en territorio neutral y Jerusalén es el sitio escogido. Nuevamente es «todo Israel» quien va en lugar de «con sus hombres» (2 Sm 5,6). No hay evidencia de que la ciudad de Jerusalén haya sido llamada de alguna otra manera antes de ser conquistada por David y es posible que el nombre provenga de los habitantes llamados jebuseos. Esto sirve al Cronista para marcar un corte con el pasado de la ciudad y proclamar un nuevo comienzo. A partir de entonces y hasta el día de hoy, Jerusalén será la ciudad de David por antonomasia. El versículo resume los elementos esenciales de la ascensión al trono de David, tomado de 2 Sm 5,10. David crecerá en poderío y ejercerá su reinado bajo la protección del Señor de los Ejércitos.

10-47. Los héroes de David. Esta sección está tomada de 2 Sm 23,8-39 con el sorprendente detalle de que en 2 Sm el último de los nombres es el de Urías el hitita (esposo de Betsabé), a quien David había provocado la muerte.

3. *Transferencia del Arca a Jerusalén (13,1-16,43)*

a. *Intento fallido de traer el Arca a Jerusalén (13,1-14)*

13,1-4. El cap. 13 comienza con un prólogo original del Cronista, que no se encuentra en el libro de Sm (13,1-4), para luego pasar a describir un primer intento infructuoso de transferir el Arca a Jerusalén. En este prólogo se destaca la motivación del Cronista de ensalzar a David sobre Saúl. No se había prestado atención al Arca «desde el tiempo de Saúl» (v. 3) y es David quien inicia la secuencia de sucesos que conducirán el Arca finalmente a Jerusalén, que no podía llegar a ser el centro religio-

so de Israel si el Arca no se encontraba en ella. La forma de proceder de David destaca su carácter de líder popular: no es por un decreto real sino a través de una consulta a los líderes del pueblo (v. 1) como se toma la decisión. La decisión de trasladar el Arca no podía ser tomada con liviandad; semejante empresa debía contar con el máximo consenso posible y con el apoyo de todos los israelitas y los sacerdotes y levitas (v. 2). En otras ocasiones destaca también el Cronista la consulta a los líderes del pueblo en la toma de decisiones importantes para la vida cultica de Israel. En 2 Cr 30 será Ezequías quien consultará con sus príncipes y «con toda la congregación en Jerusalén» para celebrar la Pascua.

5. David convoca entonces a todos los israelitas «desde Sihor de Egipto» hasta «la entrada de Hamat». Si-Hor es la transliteración hebrea de la expresión egipcia «canal de Horus» y designaba el límite meridional de Israel (= *Sihor Mizrayim*, «canal de Egipto», cf. 1 Re 8,65; 2 Re 24,7), señalado por una de las ramas orientales del Nilo (Pelusio) hoy ya no existente.

6. El Cronista omite «Yahvé de los Ejércitos» (2 Sm 16,2) –título de Dios que utilizará solo en conexión con David– (y se refiere solamente a que sobre ella se invoca «su nombre».

8. Un clímax narrativo que prepara para la tragedia que sigue a continuación. Del regocijo general se pasa a experimentar el temor del misterio divino.

9-14. La muerte de Uza, quien con buenas intenciones intenta que el Arca no caiga del carro, produce una gran consternación. Los vv. 10-13 describen una secuencia de acciones que comienzan con el «furor de Yahvé» (v. 10) y continúan con el «pesar» y «temor» de David (vv. 11 y 12) para concluir en el v. 13, donde David se arrepiente de la idea original a partir de lo incontenible del obrar divino y decide no traer el Arca a «su casa en la ciudad de David» sino que la lleva a casa de Obed-edom, oriundo de Gad. El Arca termina, paradójicamente, en casa de un filisteo al servicio de la casa real (cf. 2 Sm 15,18). Contrariamente a los temores de David, «bendijo Yahvé la casa de Obed-edom y todo lo que tenía» (v. 14).

b. *Segundo intento con el Arca (14,1-17)*

Mientras en 2 Sm el primer intento fallido de traer el Arca a Jerusalén es seguido por un segundo intento, esta vez exitoso (2 Sm 6,12-19), en Cr, la narración se interrumpe para incluir entre estos dos eventos el relato de tres sucesos: la embajada de Hiram, rey de Tiro (14,1-2); el aumento del harén y de la familia de David (14,3-7), y el relato de una victoria sobre los filisteos (14,8-12 y 13-16), siguiendo básicamente lo narrado en 2 Sm 5,11-25.

c. *Traslado del Arca a Jerusalén (15,1-16,3)*

En su descripción de la, ahora exitosa, transferencia del Arca a Jerusalén, el Cronista sigue el modelo de 2 Sm 6,12-23.

15,1-3. Preparativos para el transporte del Arca

Mientras que en 2 Sm 6,12 el inicio del movimiento narrativo se dispara con la noticia que le llega a David de cómo Dios ha bendecido la casa de Obed-edom, en Cr es el celo religioso de David lo que se presenta como la causa inicial del nuevo intento. David prepara, pues, un lugar para el Arca en anticipación a su llegada. Pero en esta ocasión ya no será el pueblo seglar quien la traerá en un carro sino que será cargada por los levitas, como declara David en el v. 2 (cf. Dt 10,8). El carácter popular de la empresa se mantendrá en la narrativa mediante la mención a la convocatoria de «todo Israel» (v. 3).

15,4-10. Lista de los levitas que participan en la transferencia del Arca

El Cronista destaca, como es su costumbre, la distinción entre los levitas y los «hijos de Aarón», i.e., el sacerdocio aaronita (v. 4), y pasa a listar a los levitas de acuerdo con sus familias (Coat, Merarí, Gersón, etc.).

15,11-15. Convocatoria y purificación de los levitas

En concordancia con la orden inicial de David de que «el arca de Dios no debe ser llevada sino por los levitas» (15,2), el Cronista relata la santificación de los mismos, necesaria para llevarla sobre sus hombros (cf. Éx 19,10.15; Dt 23,10; 1 Sm 21,5), y nos explica el motivo del fracaso inicial (cf. 1 Cr 13,1-14): el Arca no había sido transportada según la ordenanza de Dios.

15,16-24. Designación de los cantores y otro personal al servicio del Arca

Después que los levitas han sido santificados, el Cronista narra la selección de los cantores con habilidades musicales. En primer término se designan tres cantores de primer orden y luego catorce de segundo orden con la designación de «porteros» al final del v. 18. Diferentes soluciones poco satisfactorias se han ofrecido para explicar esta designación de los cantores levitas.

15,25-16,3. Traslado del Arca

Aquí retoma el Cronista el relato de Sm. El traslado del Arca que en Sm es realizado por David, es descrito en Cr como una empresa colectiva en la que participan también los ancianos de Israel y los capitanes de millares. En Cr se enfatiza que son los levitas quienes (ayudados por Dios) transportan el Arca, quedando entonces representados los principales estratos de la sociedad, lo militar, lo civil y lo religioso: es todo Israel quien está detrás de la empresa (v. 28). Al final del relato el Cronista deja de lado la crítica de Mical, hija de Saúl –el Cronista ya había mencionado su actitud de menosprecio al ver a David danzar en el v. 15,29b–.

d. *Organización del culto en torno al Arca (16,4-42)*

Esta larga sección no tiene paralelo en la Historia deuteronomista y puede atribuirse a la composición del Cronista con la adición de algunos toques redaccionales posteriores.

16,4-6. Personal de servicio

David es nuevamente el encargado de designar los ministros para invocar –lit. «recordar», alabar, dar gracias y loar al Señor–.

16,7-38. Salmo de alabanza

Como corolario de la descripción anterior, el Cronista incluye un canto de alabanza y agradecimiento de David «por medio de Asaf y sus hermanos». La mención de Asaf es importante, ya que los textos que lo mencionan en lugar de Hemán y Etán son considerados más antiguos. El salmo del Cronista incluye porciones de los Salmos 105 (vv. 1-15); 96 (vv. 1-13); y 106 (vv. 1.47-48).

16,39-42. Culto en el santuario de Gabaón

Gabaón está localizado a 8 km al noroeste de Jerusalén. La última mención histórica segura del Tabernáculo es la de Nm 25,6; aquí el Cronista sigue posiblemente una tradición oral que la sitúa finalmente en las cercanías de Jerusalén. El «lugar alto», básicamente un lugar de culto muchas veces asociado a diversos edificios (2 Re 17,29; 23,19), representa muchas veces en la Escritura la presencia de cultos sincréticos duramente criticados por los profetas. Hasta que Josías eliminó todos los lugares de culto para concentrar la adoración en Jerusalén, estos santuarios fueron tolerados en la me-

dida en que Yahvé fuera el dios adorado (1 Sm 9,16-24; 1 Re 3,4-5; 2 Cr 1,3-7).

4. Consolidación del reinado de David (17,1-21,30)

17,1-27. Profecía de Natán

La profecía de Natán tiene una importancia fundamental para el desarrollo del concepto de la alianza entre Dios e Israel. A partir de aquí, la alianza de Dios no será solamente con el pueblo sino también con la dinastía davídica. A través del pacto con David, Dios renueva la alianza con todo el pueblo (2 Sm 23,1-7). La profecía de Natán legitima la institución de la monarquía en nombre de Dios y puede ser tomada como punto de partida del mesianismo dinástico que caracterizará la teología centrada en la casa de David.

1-6. Oráculo sobre el Templo (2 Sm 7,1-7)

Tanto en Sm como en Cr el vaticinio está precedido de una introducción (1 Cr 17,1-2; 2 Sm 7,1-3). Si bien el Cronista sigue aquí fielmente al texto de Sm, omite la segunda parte de 2 Sm 7,1, «después que Yahvé le había dado reposo de todos sus enemigos en derredor». Mas el Cronista sustituye la pregunta retórica del texto de Sm «¿Tú me has de edificar casa en que yo more?» (2 Sm 7,5) por una negación «Tú no me edificarás casa en que habite», aclarando así que Dios no está en contra de la construcción del Templo sino de la persona que iniciaría la construcción. Las razones esgrimidas por Dios mediante el profeta son que desde la salida de Egipto Dios ha morado previamente en una tienda y un tabernáculo, palabras sinónimas y opuestas a «casa», que indica una construcción con paredes. La segunda razón es que tampoco en el período siguiente a la salida de Egipto (el de los Jueces), cuando el Arca se encontraba alojada en Siló, Dios había solicitado la construcción de un Templo para sí.

7-15. Oráculo sobre la descendencia davídica (2 Sm 7,8-16)

Aquí pasa el oráculo del aspecto negativo (David no será quien construya el Templo) al aspecto positivo: Dios es quien edificará la casa de David asegurando su descendencia y de esa descendencia procederá el que será el responsable de edificar el Templo. Como otros textos de renovación o establecimiento de un pacto, la narración se inicia con un prólogo histórico donde se destacan los beneficios que Dios ha prodigado a David (7-8a). Dios tomó a David

«del redil» para hacerlo rey sobre Israel, protegiéndolo luego de sus enemigos. Ahora es tiempo de enunciar las promesas del pacto que incluyen el engrandecimiento del nombre de David, un lugar seguro para el pueblo de Israel y la seguridad de la continuidad dinástica. Será un hijo de David quien construirá el Templo. Y la alianza de Dios con David se perpetuará en Salomón, a quien Dios nunca retiraría su amor, es decir, su elección (a diferencia de lo ocurrido con Saúl, el predecesor de David).

16-27. Oración de David (2 Sm 7,18-29)

David responde al oráculo de Natán con una oración tomada de 2 Sm sin alteraciones significativas aparte de la usual sustitución de Yahvé por Elohím (17,2, 3) o del «arca de Dios» por «el arca de la alianza de Dios» (17,23). David «estuvo delante del Señor» en actitud de oración. El suplicante podía estar de pie (Gn 18,22; 1 Sm 1,26), de rodillas (1 Re 8,54; Sal 95,6; Dn 6,10), o postrado en tierra sobre el rostro (Dt 9,25; Jos 7,10). El verbo utilizado para describir la postura de David (lit. «sentado») es, entonces, algo insólito.

La oración de David está compuesta de dos partes, 16-22 y 23-27. La primera responde al contenido de la primera parte de la profecía de Natán: a la benevolencia de Dios para con David (7-8), David responde alabando a Dios por su promesa de establecer su casa; a la enumeración de las promesas de Dios para con Israel (9-10a), David refiere al éxodo, la conquista y a la alianza de Dios e Israel (20-22). La segunda parte de la oración (23-27) es un reclamo a Dios de que cumpla su promesa acerca del establecimiento y la continuidad de la dinastía davídica.

18,1-20,8. Las guerras de David y la consolidación de su reino

Estos capítulos representan un resumen de 2 Sm 8-21 sin adiciones sustantivas de parte del Cronista:

1 Cr	2 Sm
1 Cr 18	2 Sm 8
—	2 Sm 9
1 Cr 19	2 Sm 10
1 Cr 20,1a	2 Sm 11,1
—	2 Sm 11,2-27
—	2 Sm 12,1-25
1 Cr 20,1b	cf. 2 Sm 12,26
—	cf. 2 Sm 12,27-29
1 Cr 20,2-3	cf. 2 Sm 12,30-31
—	2 Sm 12,1-21,14
—	2 Sm 21,15-17
1 Cr 20,4-8	2 Sm 21,18-22

El Cronista se preocupa en este resumen de presentar los éxitos militares de David contra los filisteos, moabitas, arameos y amonitas.

21,1-22,1. El censo y el terreno para el Templo (= 2 Sm 24,1-4; 8-25)

El Cronista sigue también en este caso el relato de 2 Sm. Sin embargo, las variaciones que encontramos entre ambos textos son atribuidas no tanto a la perspectiva particular del Cronista, sino a la dependencia del Cronista de un texto de Sm diferente.

5. *Preparativos para la construcción del Templo (22,2-19)*

Esta sección se centra en las medidas tomadas por David antes de su muerte para asegurar la construcción del Templo. La misma constituye la contribución más extensa del Cronista sin paralelos en la Historia deuteronomista. Luego de la promesa a David de que su hijo sería quien construiría el templo (cap. 17), el Cronista narra cómo David se ocupa de dejar todo listo para la tarea que emprenderá Salomón.

David encarga a Salomón la construcción del Templo (22,2-19)

El cap. 22 está compuesto de tres secciones: vv. 2-5 describe los preparativos iniciales de David; vv. 6-16, discurso a Salomón; vv. 17-19, discurso a los líderes de Israel. Cada una de estas secciones está centrada alrededor de un núcleo retórico, las reflexiones de David (v. 5); palabras de David a Salomón (vv. 7b-16); palabras a los líderes (vv. 18-19). Cada una de las siguientes subsecciones comienza con un «y dijo David» o «y mandó David» y enfatizando el papel directivo de David en todo el proyecto. De esta manera comienza a cumplirse el vaticinio de Natán en 1 Cr 17,11-14: «levantaré descendencia después de ti, a uno de entre tus hijos, y afirmaré su reino. Él me edificará casa y yo confirmaré su trono eternamente», al cual se refiere Salomón en 1 Re 5,17-19.

22,2-5. David recluta trabajadores y acumula materiales para el templo

En este proyecto, no serán los israelitas los sometidos a trabajos forzados (como haría Salomón en 1 Re 5,27) sino los «extranjeros residentes en el país». El término *gerim* es utilizado en Cr para referirse a los cananeos que habían permanecido en el territorio de Israel (2 Cr 2,16ss; 8,7-10), hombres libres pero sin derechos legales. La tarea de estos trabajadores sería básicamente la de extraer la piedra para la construcción del templo de las canteras. No se nos dice de dónde David importa el hierro y el bronce. Usualmente el hierro se importaba de Anatolia. En la época de Sm, los fi-

listeos ejercían cierto monopolio sobre el mismo (1 Sm 13,19ss). Tiro y Sidón, ciudades fenicias que usualmente aparecen juntas (1 Re 5,15, 20; Esd 3,7), son el origen de la madera de cedro. La descripción de Salomón como «un muchacho y de tierna edad» está en armonía con su propia descripción en 1 Re 3,7 como un joven «que no sabe entrar ni salir» y con la introducción que de él hace David en 1 Cr 29,1 «joven y tierno de edad». Es interesante que al otro rey a quien se aplica semejante descripción es a Roboán («joven y pusilánime» en 2 Cr 13,7), lo que sugiere que estos no son meros términos descriptivos sino algo peyorativos, reflejando la inmadurez que caracterizó a ambos monarcas.

La grandeza de la obra a construir contrasta con la juventud de Salomón. La construcción será «para renombre y honra en todas las tierras» y nos recuerda el intento fallido de Gn 11,4 «hagámonos un nombre, por si fuéremos esparcidos sobre la faz de toda la tierra».

22,6-16. David encomienda a Salomón la construcción del Templo

El discurso de David esta compuesto de dos partes: un prólogo histórico (vv. 7-10) y una exhortación a Salomón (11-16). En el prólogo, David rememora sus intenciones de construir el Templo. El «Templo al nombre de Yahvé mi Dios» (v. 7) recuerda la teología deuteronomica (cf. Dt. 12,11) y la Historia deuteronomista (1 Re 8,16, 19, 20, 29). Estos versículos son un discurso programático (cf. 2 Sm 7 // 1 Cr 17; Jos 1,1-9; 1 Re 2,1ss) que será repetido en 1 Cr 28,1-10. Todas las ideas anticipadas en los vv. 9-10, el reposo, la «casa», tanto una dinastía como el templo, la adopción como hijo de Dios y el reinado para siempre son los componentes del rey ideal paradigmático. La «paz» es la característica de este rey que más contrasta con la época violenta de David. Si bien en 1 Cr 17 no se nos dijo el motivo por el cual no se permite a David construir el Templo, aquí se deja bien claro que David ha «derramado mucha sangre y ha hecho grandes guerras» (Ya en 1 Re 5,3 se había aclarado que «David no pudo edificar casa al nombre de Yahvé su Dios, por las guerras que le rodearon»). La «paz y el reposo sobre Israel» (v. 9), entonces, son un requisito indispensable para la construcción del Templo. La base de esta idea se encuentra en Dt 12, que establece que Dios les dará reposo de todos sus enemigos alrededor» (Dt 12,10).

David exhorta a Salomón que «serás prosperado, si cuidares de poner por obra los estatutos y decretos que Yahvé mandó a Moisés para Israel» dejando en claro el carácter condicional de las promesas divinas. Solo la obediencia a la Ley de Dios garantiza la prosperidad prometida.

22,17-19. Primer discurso de David a los líderes

Esta pequeña unidad está dirigida solamente a los oficiales de Israel a quienes se exhorta a buscar la guía del Señor de corazón y alma, concentrar sus esfuerzos en la construcción del Templo y de esta manera apoyar (cf. 1 Cr 5,20) a Salomón en el proyecto. Este discurso de David también se divide en dos partes. El v. 18 provee un prólogo histórico para la exhortación del v. 19 que demanda «buscar» a Dios «de corazón y alma» (cf. 1 Cr 28,9; 2 Cr 15,12; 34,31) y construir su santuario.

6. *El personal del Templo (23,1-27,34)*

Los caps. 23-27 se consideran generalmente una adición posterior a la obra cronística y, si bien pueden identificarse diferentes etapas redaccionales, deben ser considerados como una unidad aparte. Si formaban o no parte original de la obra cronística es un tema debatido. La información aquí presentada corresponde a un período algo posterior a Cr y corta el hilo narrativo precedente. Levita se utiliza aquí de manera general para referirse a todo el personal que prestará sus servicios en el Templo como sacerdotes (cap. 24), músicos (cap. 25), porteros y tesoreros (cap. 26).

a. *Organización de los levitas y sacerdotes del templo (23,1-24,31)*

La preparación para la edificación del Templo no se reduce a la recolección de materiales y al diseño de los planos para la construcción. La definición precisa del personal que deberá prestar su servicio en el santuario es también un asunto esencial para el Cronista.

i. (23,1-32) Lista de los levitas

El cap. 23 consta de tres secciones. Los vv. 2b-6a describen las obligaciones de los levitas; 6b-24 presentan tres listas de tres líderes de familias; 25-32 retoman las obligaciones de los levitas.

(23,2b-6a) Enumeración y división de los levitas

Estos versículos calculan el número total de los levitas mayores de treinta años, como está especificado en Nm 4,3; 23; 30 (sin embargo, en Nm 8,24 la edad se establece en veinticinco años), en 38.000 atribuyendo a David la división de las tareas que ellos debían realizar: 24.000 que supervisan, la cantidad excede en gran medida los 8.580 levitas de Nm 4,48.

(23,6b-24) Levitas adscritos al servicio del Templo

El Cronista ya ha introducido algunos de estos nombres previamente en relación con el papel asignado a los levitas por David en 1 Cr 6. Interrumpen las listas algunos versos de carácter narrativo. El v. 13 adelanta el *status* de privilegio que gozarán Aarón y sus descendientes. El v. 24 reduce la edad necesaria para ser aceptado entre los levitas de treinta (23,3) a veinte años.

(23,25-32) Descripción de las funciones de los levitas

El cambio en las obligaciones de los levitas luego de la construcción del templo se explica en los vv. 26 y 28. Debido a que ya no será necesario transportar el tabernáculo, se les asignan funciones adicionales a las establecidas en el Pentateuco (vv. 25 y 26), como asistentes de los sacerdotes aaronitas enfatizando la subordinación de los levitas a los sacerdotes (vv. 28 y 32). Mientras que el v. 24 está basado en Nm 1, los vv. 25-26 siguen las líneas de Nm 3-4.

ii. (24,1-19) Los hijos de Aarón

Este capítulo continúa directamente el anterior. En 23,13 se enumeraban los hijos de Moisés y aquí se hace lo propio con los hijos de Aarón. El material genealógico de Aarón sigue a Nm 3,2-4, aunque aquí se omiten los detalles acerca de la muerte de Nadab y Abiú (cf. Lv 10,1-2). La mayor parte del capítulo se dedica a describir cómo están organizados los sacerdotes y cómo se reparten las funciones sacerdotales.

iii. (24,20-31) Expansión de la lista de levitas

La lista adicional de levitas de estos versículos es un complemento a 23,6-23.

b. *Lista de músicos y cantores (25,1-31)*

Esta perícopa está conectada estrechamente con 1 Cr 23,6b-24a, repitiendo parte de esos versículos en el mismo orden. Se pone especial énfasis en el ministerio musical de Asaf, de Hemán y de Jedutún y en que sus nombramientos fueron hechos personalmente por David. El capítulo está dividido en dos secciones: la primera (1-7) es una introducción a los músicos, su respectiva descendencia de tres ancestros, una breve descripción de sus tareas y su cantidad. La segunda sección (8-31) introduce el echar

suertes para determinar los turnos de servicio y una subdivisión en 24 clases, similar a la de los sacerdotes (1 Cr 24). La tradición que testimonia la relación de David con la música está bien documentada en los textos bíblicos (cf. 1 Sm 16,23; 18,10; 19,9; 2 Sm 1,17ss; 6,5.14). La música tenía un lugar central en el servicio de adoración y aquí se relaciona con la función de los profetas culturales. Parece evidente que los levitas también operaban como profetas culturales (cf. 2 Re 23,2 // 2 Cr 34,30). En 2 Cr 20 el levita Jahaziel profetiza en respuesta a la oración de Josafat. Asaf y Jedutún son mencionados con los levitas en Neh 11,17ss. Dos de los títulos de los salmos incluyen el nombre de Jedutún (Sal 39; 62); doce el de Asaf (Sal 50; 73-83), uno el de Hemán (Sal 88).

c. *Lista de porteros y oficiales (26,1-32)*

En su forma actual, el cap. 26 se puede dividir en tres secciones. La primera (vv. 1-19) es una lista genealógica de los porteros (vv. 1-11) y sus funciones (vv. 12-19); la segunda sección (20-28) es una lista adicional de levitas a cargo del tesoro y sus funciones, y la tercera (29-32) de supervisores.

26,1-19. Los porteros

Cr incluye otras dos listas de porteros además de esta (1 Cr 9,17ss; 16,37ss). Los porteros no pertenecían a los levitas en Esd 2,42.70; 7,24; 10,24; Neh 10,28; 11,19. Aquí los porteros del Templo descenden de las dos familias levíticas de Coré (vv. 1-3, 9) y Merarí (vv. 4-8; 10-11). Coré es identificado en 1 Cr 6,37-38 como uno de los hijos de Izhar. La figura más destacada en este grupo es Meselemías (mencionado en 1 Cr 9,19.21). La familia de Merarí se divide en dos grupos, Obed-edom (vv. 4-8) y Hosa (vv. 10-11).

26,20-28. Los tesoreros

Este grupo de levitas está a cargo de la administración y de la custodia de dos tipos de «tesoros». Los «tesoros de la casa de Dios» (v. 20), es decir, de las ofrendas y los utensilios para la adoración (cf. 9,28-29; 23,28-29) y de las «cosas santificadas».

26,29-32. Funcionarios exteriores

Luego de los administradores del Templo, el Cronista incluye una lista de funcionarios a cargo de funciones que se desarrollan fuera del santuario. Quenanías y sus hijos son «gobernadores y jueces» (v. 29), mientras que Habaías «gobernaban Israel al otro lado del Jor-

dán» (v. 30 y 32, para el pedigrí de Izhar y Hebrón ver 1 Cr. 6,2.18; 23,12.18-19). Si bien en la tradición sacerdotal (S) los levitas no cumplen funciones sacerdotales, sí aparecen con esta función en Deuteronomio (Dt 17,8-13; 21,5) y en Ezequiel (Ez 44,24).

d. *Lista de funcionarios públicos (27,1-34)*

Luego de terminar con las funciones asignadas a los levitas, el cap. 27 describe la organización civil del reino de David. La lista de funcionarios es precedida por un sumario en el v. 1, en donde se especifica que «esta es la lista de los hijos de Israel», es decir, ya no se trata de la tribu de Leví sino de todo el pueblo.

27,2-15. Jefes del ejército

Estos versículos presentan la organización del ejército en doce divisiones, cada una de 24.000. Todos los jefes forman parte de la lista de héroes de David (2 Sm 23,8ss; 1 Cr 11,10-30). Jasobeam, de la tribu de Judá (Farés, su padre en el v. 3, es uno de los hijos de Judá) es el asignado para liderar la primera división, durante el primer mes (Nisán = marzo-abril) y también designado comandante de todos los jefes del ejército durante este período. De manera similar se enumeran los comandantes para el resto de los meses.

27,16-24. Líderes tribales

El segundo grupo de funcionarios oficiales corresponde a los líderes tribales. Siguiendo el criterio de distinguir entre sacerdotes y levitas, para la tribu de Leví se presentan jefes para Aarón y Leví (v. 17). La tribu de Manasés también aparece dividida en dos (vv. 20b-21a), división basada probablemente en criterios geográficos. Gad y Asher no se listan. El pasaje contiene una nota crítica acerca del censo de la población ordenado por David (cf. 1 Cr 21 // 2 Sm 24). La condena no se efectúa en contra del censo en sí sino contra el hecho de contar los menores de veinte años. Teniendo en cuenta que los censos se utilizaban para estimar la carga tributaria y la cantidad de hombres disponibles para la guerra y los trabajos públicos, el hecho de contar a los menores de veinte años es una medida que incrementa las cargas que deben soportar las comunidades y, por lo tanto, es algo condenable.

27,25-31. Mayordomos de David

La siguiente lista enumera a los encargados de administrar la propiedad privada de David

(cf. 1 Cr 28,1). También aquí se asignan doce funcionarios a cargo de tres áreas. Los primeros dos funcionarios están a cargo de las propiedades del rey en Jerusalén y en el campo, cinco mayordomos a cargo de los cultivos y cinco supervisando el ganado.

27,32-34. Asistentes personales de David

El que sean siete los consejeros nombrados en esta lista puede deberse a influencia persa, donde el emperador contaba también con siete consejeros. No es seguro que Jonatán deba identificarse con el hijo de Simeá (1 Cr 20,7 // 2 Sm 21,21). El título «amigo del rey» aplicado a Husai es un título administrativo como los demás (al igual que en Egipto).

7. *Investidura de Salomón* (28,1-29,25)

Estos capítulos relatan la entronización de Salomón casi sin utilizar las fuentes de la Historia deuteronomista (cf. 1 Re 1-2). La figura central de la unidad es David: David reúne a todos los principales de Israel (28,1); David dice (28,2); David da (29,1), David dice (29,10.20), David llama a bendecir a Dios (29,20).

A diferencia del relato de 1 Re 1-2, donde el pueblo juega un papel meramente anecdótico (cf. 1 Re 1,39b-40), en estos dos capítulos desempeña un papel fundamental: la investidura de Salomón se realiza en la presencia de todo el pueblo; la mayor parte del discurso de David es dirigido al pueblo (28,2ss; 29,1ss; 29,20ss); el pueblo juega también un papel fundamental en la provisión de los elementos necesarios para la construcción del Templo (28,1; 29,1); el pueblo también participa en la bendición a Dios (29,20), y en la adoración y celebración de las festividades religiosas (29,21-22).

28,1. Reunión en Jerusalén

Esta es la enumeración más completa de los funcionarios israelitas en Cr. Este versículo es un resumen apropiado de la lista de funcionarios presentados en el capítulo previo a la que se agregan tres grupos: los eunucos (RVR «oficiales»), los hombres poderosos y los guerreros.

28,2-10. Segundo discurso de David

El discurso de David es introducido por la expresión típica de Cr «Óiganme» (cf. 2 Cr 13,4; 15,2; 20,20; 28,11; 29,5) y se centra en tres temas: la construcción del Templo, la elección divina de Salomón y la exhortación a guardar los mandamientos de Dios. David comienza re-

cordando su deseo de construir el Templo, denegado por Dios por ser hombre de guerra y haber derramado mucha sangre. Es Salomón, a quien Dios ha escogido de entre los hijos de David para que ocupe su trono, quien estará a cargo de la construcción del Templo. De la misma manera que Moisés no podrá ver la Tierra prometida (Dt 4,21-22) y será Josué quien estará a cargo de liderar la posesión final de la Tierra prometida, será Salomón y no David quien llevará a cabo la empresa de construir el Templo. La promesa de un reino duradero para Salomón, que en 1 Cr 17,4 es incondicional, aparece aquí condicionada a que él se esfuerce en poner por obra los mandamientos y los decretos de Dios, lo que se refuerza en 28,9b: «si tú le buscas, lo hallarás; pero si lo dejas, él te desechará para siempre». El carácter condicional de la promesa divina se extiende a los líderes de todo Israel (28,8). Ellos también deben guardar y observar «todos los preceptos de Dios» para que sigan poseyendo la tierra y puedan dejarla en herencia a sus hijos en perpetuidad. Desde la perspectiva de la comunidad postexílica queda claro que el motivo por el cual la dinastía davídica ha sido desplazada y el pueblo llevado al exilio ha sido la falta de cumplimiento de los mandamientos divinos por el rey y sus líderes.

8,11-21. Planos del Templo

De la misma manera que los planos del tabernáculo han sido revelados a Moisés y puestos por escrito (Éx 25,9.40), de igual manera los planos del Templo son revelados a David y puestos por escrito (28,22.12.18.19). La diferencia entre la época de Moisés y la del Cronista es que la revelación a Moisés es dada de manera oral, mientras que la revelación a David es dada por escrito (28,19). Para la comunidad postexílica, la palabra inspirada se ha convertido ya en texto inspirado.

David no es solamente el arquitecto del Templo, sino quien dictamina el orden del culto y establece el orden jerárquico del personal que servirá en el Templo. Si bien Salomón será el constructor, el autor intelectual de todo el proyecto es David.

29,1-9. Tercer discurso de David

Estos versículos tienen una estructura concéntrica cuyo centro es la exhortación de David: «¿Quién quiere, pues, hacer hoy ofrenda voluntaria a Dios?» (29,5b), mientras que en los extremos David provee para la construcción del Templo (oro, plata, bronce, hierro, madera, piedras preciosas, 29,2-3) y el pueblo provee para la construcción del Templo (oro, plata, bronce, hierro, madera, piedras preciosas, 29,7-8). El

pueblo «ofrenda voluntariamente» como en la construcción del tabernáculo (Éx 25,1ss), tema que domina la sección entera (29,5.6.9).

29,10-19. Oración de David

Estos versos comienzan con una bendición: «Bendito seas tú Dios, Dios de nuestro padre Israel», expresión recurrente en los Salmos (Sal 41,13; 72,18; 89,52; 106,48), y constituyen la oración de David, que si bien es similar a los salmos de acción de gracias, está escrita en prosa. Es posible que el Cronista decidiera presentarla de esta manera debido a que para esta época el canto de salmos estaba relacionado más que nada con la adoración en el Templo y estaba exclusivamente a cargo de los levitas. La oración está compuesta de tres partes: la doxología (vv. 10b-13), la presentación y dedicación a Dios de la ofrenda voluntaria (vv. 14-17), y la súplica (18-19). David le pide a Dios que Salomón guarde fielmente «tu mandamientos, tus testimonios y tus estatutos», una clara referencia a la Torá, para que así pueda construir el Templo.

29,20-25. Investidura e inicio del reinado de Salomón

Si no fuera por el relato de 1 Re 1-2 acerca de la forma en que Salomón llega al trono, sería imposible percibir a partir del relato del Cronista los sangrientos conflictos familiares y las intrigas palaciegas que facilitaron su ascensión al trono de Israel. El Cronista añade al relato de 1 Re la realización de sacrificios «de parte de todo Israel», (v. 21) resaltando tanto la unidad del pueblo en su apoyo al nuevo («y le obedeció todo Israel», v. 23).

8. Resumen del reinado de David (29,26-30)

Así como hará al final de los relatos de los otros reyes, el Cronista presenta aquí un sumario del reinado de David, destacando que David reinó sobre «todo Israel» (v. 26) sin mencionar que mientras reinaba en Hebrón el territorio bajo su gobierno abarcaba solamente a la tribu de Judá (cf. 1 Re 2,11). El v. 28 señala que David logró todo lo que el rey podía desear, morir «en buena vejez, lleno de días, de riquezas y de gloria» (v. 28).

COMENTARIO 2 CRÓNICAS

El libro segundo de Crónicas es continuación literaria del primero. El lector encontrará la Introducción a toda la obra al comienzo de 1 Cr y la bibliografía general al final de esta se-

gunda parte. La división en párrafos y su ordenación continúa la ya comenzada en el libro anterior.

III. El reinado de Salomón (1,1-9,31)

Si bien nueve capítulos de 2 Cr se dedican a Salomón, la mayor parte de los mismos está relacionada con la construcción del Templo (2 Cr 2,1-8,16). Estos capítulos resultan la continuación natural de los anteriores en que David se encarga de todos los preparativos para la construcción (1 Cr 17-29). Salomón reinó entre los años 961 a 922 a.C.

1. Sabiduría y riquezas de Salomón (1,1-17) // 1 Re 3,1-15; 10,26-29

Los versículos finales de 1 Cr presentaban a Salomón ya ocupando el trono de David. 2 Cr comienza indicando que Salomón «fue afirmado en su reino» (1,1), expresión utilizada cuando un rey asume el poder en medio de dificultades o como resultado de un conflicto (2 Cr 12,13; 13,21; 17,1; 21,4; cf. 1 Cr 11,10).

1,2-6. Salomón ofrece holocaustos

1 Re 3,4 no describe con demasiado detalle el acto de adoración de Salomón en Gabeón, pero el Cronista, al narrar la convocatoria de Salomón, incluye detalles acerca de la organización tribal y militar de Israel. El ejército estaba compuesto de unidades denominadas «centenas» y «millares», cada una con sus respectivos jefes (1,2), a cuyo papel de liderazgo se sumaban los «jueces», los «príncipes» y los «jefes de familia». Esta convocatoria se asemeja a la que realiza David en 1 Cr 28,1. La intención es demostrar que todos los estamentos de relevancia estaban representados. A diferencia del acto de adoración privada de Salomón que se describe en Re, aquí es toda la gente de peso la que es convocada a este primer acto de adoración. El verbo central del v. 5 (*drsû*) traducido en algunas versiones por «buscar» se utiliza en Cr con el sentido de «adorar». El Cronista no se preocupa por el hecho de que Salomón adore en uno de los lugares altos condenados tradicionalmente por la ortodoxia jerosolimitana; por el contrario, legitima esta visita con la mención del tabernáculo y del altar construido por Bezalel.

1,7-13. Salomón pide sabiduría

Si en 1 Re 3,6-7 se especifica que Dios se aparece a Salomón en un sueño, en Cr se omite ese detalle y se pasa al ofrecimiento de Dios:

«pídeme lo que quieras». Salomón, a quien previamente se define como joven e inmaduro, tiene la madurez en esta instancia de pedir lo que le falta: «sabiduría y ciencia para que sepa dirigir a tu pueblo». Y precisamente debido a la sabiduría de su pedido Dios le concede a Salomón riquezas, bienes y gloria «como nunca la tuvieron los reyes que fueron antes de ti».

1,14-17. Riqueza de Salomón

La promesa de Dios en el v. 12 se cumple y Salomón acumula riquezas como ningún rey antes que él, a través de favorables tratos comerciales con otros reyes de la región. Durante su reinado los carros comienzan a integrar el ejército de Israel. 1 Re 9,19 nos narra que Salomón construyó «las ciudades de los carros, las ciudades de la gente de a caballo». El descubrimiento en Meguidó de estructuras arqueológicas que semejan a establos puede confirmar ese dato, aunque su vinculación con los construidos por Salomón está aún pendiente de resolver.

2. Construcción del Templo (2,1-8,16)

En este segundo capítulo de Cr se llega al momento para el que tanta preparación ha sido necesaria. Estos capítulos están estructurados de manera concéntrica:

- a Preparativos para la construcción (2,1-17)
- b Trabajo en el Templo (3,1-51a)
- b' Dedicación del Templo (5,1b-7,22)
- a' Santificación del país

Estructura demarcada por los siguientes versículos:

2,1 «Determinó, pues, Salomón edificar Casa al nombre de Yahvé, y casa para su reino»

3,1 «Comenzó Salomón a edificar la casa de Dios...»

5,1a «Así se acabó toda la obra que hizo Salomón para la casa de Dios».

7,11 «Terminó, pues, Salomón la casa de Yahvé, y la casa del rey; y todo lo que Salomón se propuso hacer en la casa de Yahvé, y en su propia casa, fue prosperado».

8,16 «porque toda la obra de Salomón estaba preparada desde el día en que se pusieron los cimientos de la casa de Yahvé hasta que fue terminada, hasta que la casa de Yahvé fue acabada totalmente.»

a. Los trabajadores (2,1-18) // 1 Re 5,1-12

David había encargado a Salomón que completara los preparativos ya iniciados por él para la construcción del templo (1 Cr 22,14). Así como David junta los materiales necesarios y recluta a los trabajadores que

trabajarán en el proyecto (1 Cr 22,2-5), así también Salomón hará los arreglos necesarios para que los materiales y la fuerza de trabajo vengan de Tiro (2 Cr 2,3-10) y obligará a los extranjeros residentes en Israel a trabajar en el proyecto (2 Cr 2,2.17-18). El Cronista no niega que tanto David como Salomón sometieron a la población a trabajos forzados, pero enfatiza que los reclutados para la tarea no eran israelitas sino extranjeros (2 Cr 2,17-18; 1 Cr 20,3; 22,2 y 1 Re 5,13-18). En este capítulo el Cronista utiliza nuevamente una estructura concéntrica:

- a 2,2 reclutamiento de trabajadores
- b 2,3-10 carta de Salomón
- b' 2,11-16 carta de Hiram
- a' 2,17-18 reclutamiento de trabajadores

b. Construcción del Templo (3,1-5,1a) // 1 Re 6,1-30; 7,15-51

Salomón comienza a construir el templo en el sitio que «había sido mostrado a David», es decir, en la era de Ornán el jebuseo (ver 1 Cr 21,28-22,1), también identificado como el monte Moria, donde se le había ordenado a Abraham sacrificar a Isaac (Gn 22,2) y designado como «el monte de Dios» (Gn 22,14). Al describir la construcción del Templo el Cronista resume y reordena el relato de Re (omite, p. ej. 1 Re 6,4-18.29-38; 7,1-12).

3,1-17. El edificio del Templo

La fecha para el inicio de la construcción del Templo coincide con la ofrecida en 1 Re, pero la referencia al éxodo de Egipto es omitida, como ocurre en otros pasajes. El Cronista no especifica las medidas exactas del Templo. De acuerdo con 1 Re 6,3.17.20, las medidas del pórtico eran 20 por 10 codos, de la nave 20 por 40 codos por 30 de alto (1 Re 6,2) y del lugar santísimo 20 por 20. El Templo constaba de tres secciones: el pórtico, el santuario y el lugar santísimo. Los clavos de oro y los aposentos de 2 Cr 3,9 no son mencionados en Re.

4,1-5,1a. El mobiliario

La fabricación del altar de bronce (v. 4,1) no se menciona en 1 Re, aunque su existencia se presupone en 1 Re 8,64; 9,65; 2 Re 16,14. La descripción del «mar de metal fundido» (v. 2) y de las «figuras de calabazas» (v. 3) sigue casi sin variación la descripción del 1 Re. En relación con las «diez fuentes» (v. 6), el Cronista añade una aclaración que especifica su uso «para lavar y limpiar en ellas lo que se ofrecía en holocausto; pero el mar era para que los

sacerdotes se lavaran en él». Los candelabros (v. 7) son diez en el Templo en lugar del único que se usaba en el tabernáculo (Éx 25,31-38). Las diez mesas (v. 8) reemplazan a la única mencionada en 1 Re 7,48 (como en el Tabernáculo Éx 25,23-30). La lista de todos los objetos de bronce fabricados para el Templo (vv. 11b-18) sigue fielmente 1 Re 7,40b-47, así como la lista de objetos de oro (vv. 19-22) sigue 1 Re 7,48-50.

c. Dedicación del Templo (5,1b-7,22) //
1 Re 8,1-9,8

Luego de reunir todas las ofrendas de David en el tesoro del Templo, el Cronista narra la dedicación del Templo (cf. 1 Cr 18,10-11 // 2 Sm 8,11-12; 1 Cr 26,26-27). Esta sección constituye una unidad literaria. Si bien los pasajes referidos a la construcción son abreviados, aquí se sigue casi sin omisiones el texto de Re. La cantidad de versículos utilizados para ambos eventos es casi similar en Re, mientras que el Cronista concede a la dedicación el doble de espacio que a la construcción.

5,1b-6,11. Transporte del Arca al Templo //

1 Re 8,1-13

5,2-10. La asamblea está compuesta por los ancianos de Israel, todos los príncipes de las tribus y los jefes de familia (v. 2). Ella se reúne el mes séptimo (Etanim en 1 Re 8,2), pero el Cronista omite ese nombre porque después del exilio el nombre correspondiente a ese mes era Tisrí. La fiesta del mes séptimo es la de los Tabernáculos. En 1 Re 8,3 son los sacerdotes quienes se encargan de transportar el Arca, pero aquí, de acuerdo con lo prescrito por David (1 Cr 15,2 cf. Dt 10,8; 31,25; Nm 3,31), son los levitas (v. 4) los encargados de la tarea. El Arca se coloca en el lugar santísimo bajo los querubines. El Arca contenía las Tablas de la Ley (v. 10; cf. Dt 10,2,5). Los sacrificios realizados por Salomón y «toda la congregación de Israel» (v. 6) recuerdan los sacrificios realizados por David y el pueblo de Israel cuando se trasladó el Arca de Quiriat-Yearín a Jerusalén (2 Sm 6,13 // 1 Cr 15,26).

5,11-14. Luego de la primera parte del v. 11 (= 1 Re 8,10a), el Cronista añade una descripción de la salida de los sacerdotes en el santuario, y de los cantos y celebraciones que los acompañan antes que «una nube llene la casa de Dios» (v. 13 // 1 Re 8,10b). Este es para el Cronista el clímax del evento.

6,1-2. La ceremonia culmina con la declaración de Salomón. Dios ha habitado previamente en una oscura nube, pero a partir de ahora poseerá una morada donde habitará para siempre.

6,3-11. Discurso de Salomón al pueblo //

1 Re 8,12-21

El discurso de Salomón sigue las líneas generales del discurso de David en 1 Cr 28,2ss. Salomón se dirige al pueblo y declara que Dios ha cumplido su promesa a David al permitir que el Templo sea construido y mostrando su aprobación al manifestarse en su gloria. El Cronista (v. 5b-6a) añade al paralelo 1 Re 8,16 «ni he escogido otro hombre para que fuera príncipe sobre mi pueblo Israel. Pero a Jerusalén he elegido para que en ella esté mi nombre».

6,12-7,22. Oración de Salomón y respuesta

6,12-13. Luego de su discurso, Salomón vuelve su rostro hacia el altar de bronce (cf. 2 Cr 4,1) y adopta la postura de oración extendiendo sus manos (Éx 9,29). El v. 13 es un agregado del Cronista que pone cierta distancia entre Salomón y el altar, reservado para los sacerdotes.

6,14-17. Salomón alaba a Dios por haber cumplido su promesa a David (vv. 14-15) y a su vez pide que Dios mantenga la promesa a David de que la dinastía davídica permanecería en el trono, «con tal que tus hijos guarden su camino andando en mi Ley» (v. 16). El que tus hijos «caminen delante de mí» de 1 Re 8,25 se concretiza en «caminar en la Ley». Así se demuestra que en el período del Cronista ya se apelaba a un conjunto de escritos autoritativos para la comunidad.

6,18-21. Esta reflexión del Cronista muestra la tensión entre la presencia de Dios en el templo y su trascendencia (cf. 2 Cr 2,4-5; Is 56,7).

6,22-23. La oración de Salomón parece indicar que los juramentos que habitualmente se realizaban en el tabernáculo o en otros lugares sagrados (Nm 5,13; Lv 6,3-6; Jue 11,11; Am 8,14) ahora se realizan en el templo. Los juramentos tenían consecuencias legales (cf. Éx 22,7-15; Nm 5,11-31; Lv 6,3-5) y se consideraban un acto de lo más solemne (Lv 19,2; 15,1,4; Ez 17,13-19; Sal 15,4).

6,24-42. En estos versículos el Cronista presenta tres posibles escenarios de desastre para el pueblo de Israel: derrota en la guerra / exilio, sequía y pestes que pueden producir hambre. La sequía era un signo de enojo divino así como las lluvias eran signo de bendición (Lv 26,3-4; Dt 11,13-14; 28,23-24; Prov 16,15; Jr 3,3; 5,24; Os 6,3; 10,1; Jl 2,23). Las pestes pueden referirse a enfermedades que afectan a los animales (Éx 9,3; Sal 78,48-50) o a los hombres (Lv 26,25-26; Nm 14,12; 2 Sm 14,13). En los tres casos las desgracias se producen por el pecado del pueblo. En su oración Salomón pide que, si el pueblo se convierte de sus malos caminos y ruega delante de Dios en el templo, Dios oiga la oración y restaure al pueblo devolviéndolo a su tierra, enviando lluvias y librándolos de las pla-

gas «para que te teman y anden en tus caminos, todos los días que vivan sobre la faz de la tierra que tú diste a nuestros padres» (v. 31). Sin embargo, el Cronista no limita la posibilidad de orar a Dios al pueblo de Israel. También el extranjero goza de la posibilidad de orar a Dios «para que todos los pueblos de la tierra conozcan tu nombre, te teman como tu pueblo Israel, y sepan que tu nombre es invocado sobre esta Casa que yo he edificado» (v. 33b).

7,1-10. El acto final en la dedicación del Templo es la ofrenda de sacrificios por parte de Salomón y del pueblo. El Cronista introduce dos actos milagrosos al relato de Re: un fuego que desciende del cielo (v. 1) y consume el holocausto, lo mismo que había sucedido con el sacrificio de David (1 Cr 21,26); y la gloria de Dios que llena el Templo, impidiendo que los sacerdotes entren al mismo. El pueblo se postra con el rostro en tierra frente a tal manifestación del poder divino, como lo había hecho Moisés ante la zarza ardiente (Éx 3,6).

7,11-22. El Cronista modifica el relato de Re para acomodar la respuesta de Dios a la oración de Salomón del cap. 6. Los vv. 13-15 responden al pedido por el pueblo; los vv. 17-18 responden al pedido por el rey, y los vv. 19-22 se presentan como un resumen del pedido por el pueblo y el rey. Los vv. 13-15, especialmente el v. 14, representan un excelente ejemplo de la teología de la retribución del Cronista. Se mencionan cuatro acciones consecutivas del pueblo que llevan al perdón divino «si se humilla mi pueblo, sobre el cual mi nombre es invocado, y oran, y buscan mi rostro, y se convierten de sus malos caminos» (v. 14). La humillación aparece previamente en 1 Cr 17,10; 18,1; 20,4, pero a partir de aquí se convierte en un elemento clave de la teología de la obra (cf. 2 Cr 12,6-7.12; 30,11; 32,26; 33,12.19.23; 34,7 y 36,12). La oración se encuentra relacionada con la construcción del Templo (cf. 1 Cr 17,25 y 2 Cr 7,1) y aparece como clamor por liberación en 2 Cr 32,20.24 y 33,13. El buscar el rostro de Dios aparece en 2 Cr 11,16; 15,4.15; 20,4. La conversión como concepto teológico aparece en 2 Cr 15,4; 30,6.9 y 36,13.

d. *Otros proyectos de Salomón (8,1-16) // 1 Re 9,10-28*

Las tareas de reedificación descritas a continuación están relacionadas con la construcción del Templo a través del v. 1, que la menciona nuevamente, y el v. 16 que concluye esta sección afirmando que «toda la obra de Salomón estaba preparada desde el día en que se pusieron los cimientos de la casa de Yahvé hasta que fue terminada, hasta que la casa de Yahvé fue acabada totalmente». Luego de mencionar que Salomón había acabado de construir su palacio (cf. 2 Cr 2,1.12; 7,11) el Cronista contradice el

relato de Re afirmando que Salomón reconstruye las ciudades que le da Hiram de Tiro, mientras que en 1 Re 9,11-14 es Salomón quien entrega dichas ciudades a Hiram por ciento veinte talentos de oro. El Cronista sigue estableciendo un paralelo entre David y Salomón al afirmar las victorias sobre Hamat de Soba (cf. 1 Cr 18,3). 2 Cr 8,6 resume las actividades constructoras de Salomón «ciudades de avituallamiento», «ciudades de los carros y las de la gente de a caballo», «y todo lo que Salomón quiso edificar en Jerusalén, en el Líbano, y en toda la tierra sujeta a su dominio». Esto requería una gran cantidad de mano de obra forzada que se impondrá, no sobre los israelitas, como el Cronista se esfuerza en destacar (v. 9), sino sobre los descendientes de los hititas, amorreos, ferezeos, heveos y jebuseos (v. 7).

3. *Grandeza de Salomón (8,17-9,28)*

La conclusión de esta sección enfatiza las riquezas de Salomón y confirma la promesa de Dios en 2 Cr 1,11-12. La grandeza nacional está siempre relacionada en Cr con la obediencia a los mandatos divinos.

8,17-18. Siguiendo el relato de Re, el Cronista menciona el acuerdo comercial entre Salomón e Hiram. Lo mismo que en la construcción del Templo (Cf. 2 Cr 2,3ss), Salomón aparece como la parte dominante.

9,1-12 // 1 Re 10,1-13. La visita de la reina de Saba a Salomón sigue, con mínimas variantes, el relato de Re.

9,13-28 // 1 Re 10,14-28. Al describir las riquezas de Salomón, el Cronista sigue sin variaciones significativas el relato de Re. Del oro producido por de los intercambios comerciales Salomón manda hacer doscientos escudos grandes y trescientos más pequeños que serán tomados como botín por el faraón Sisac poco después de la muerte de Salomón. El trono de marfil recubierto de oro refleja la opulencia de Salomón. Los vv. 21-24 proveen detalles sobre su flota comercial. 1 Re 10,22 menciona una «flota de naves de Tarsis», donde Tarsis se refiere al tipo de embarcación. En Cr, por otra parte, Tarsis aparece como el destino de las naves ampliando el horizonte del poderío comercial de Salomón hasta el Mediterráneo.

4. *Muerte de Salomón (9,29-31) // 1 Re 11,41-43*

Si bien el Cronista sigue el relato de Re, añade algunos detalles importantes: fuentes de información adicionales sobre el reinado de Salomón (v. 29); duración de su reinado (v. 30); muerte y entierro de Salomón, y ascensión de su hijo al trono. En este caso el Cronista está basando su información en fuentes extrabíblicas que no han sido preservadas.

IV. Reyes de Judá (10,1-36,23)

La muerte de Salomón marca el fin del reino unificado. A partir del reinado de su hijo Roboán, el Cronista se concentrará en Judá, el reino del Sur. Esto no significa que el concepto de un Israel unido no fuera importante para él, pero el plan de Dios continuará realizándose a través de la dinastía davídica y el templo de Jerusalén.

1. *El cisma (10,1-19)*

La sucesión de Salomón no es cuestionada en Judá, pero, para asumir el reinado sobre Israel, era necesario recibir la confirmación de los ancianos de Israel en Siquem. Sin embargo, antes de consagrarlo ellos demandan de Roboán la disminución de las cargas impositivas que había impuesto Salomón. Esta es una de las pocas evidencias directas que provee el texto bíblico sobre el gobierno opresivo de Salomón.

2. *Roboán (11,1-12,16)*

11,1-4. Semaías disuade al pueblo de ir a la guerra // 1 Re 12,21-24

El movimiento separatista que ya había contado con el apoyo de profetas (1 Re 11,11-13,29-39) boicotea por medio de la intervención del profeta Semaías el intento de Roboán de llevar al reino del sur a una guerra fratricida. El Cronista nos hace patente su visión de que Judá es todavía Israel, al modificar «toda la casa de Judá y de Benjamín» en 1 Re 12,23 por «todos los israelitas en Judá y Benjamín» (11,3).

11,5-12. Fortificaciones de Roboán

En este punto el Cronista se aparta de la narración del libro de Re para incluir una lista de las ciudades que reforzó Roboán. Si bien esta lista no tiene paralelos en la Biblia, no hay razones para dudar de la autenticidad de las ciudades mencionadas, la mayoría de ellas atestiguadas en fuentes extrabíblicas. El problema fundamental es decidir si esta línea de fortificaciones refleja realmente el período de Roboán o, tal vez, el de Josías o Ezequías. La evidencia arqueológica no es conclusiva en este aspecto.

11,13-17. Migración de los levitas // 1 Re 12,31-32; 13,33

Las reformas religiosas en el reino del Norte, que incluyen una apertura de las funciones sacerdotales anulando la exclusividad de los

levitas, provocan este éxodo hacia el sur. Para el Cronista, todo lo que hace Jeroboán en materia religiosa es objeto de condena. Por lo tanto, se preocupa de destacar que los fieles a Yahvé siguen a los levitas hacia el sur, hacia el único lugar de culto legítimo, Jerusalén.

11,18-23. Mujeres e hijos de Roboán

Este es el único caso –aparte del de David– en que el Cronista se ocupa de registrar los nombres de esposas, concubinas e hijos de un rey. Si bien se ha dudado de la autenticidad de este pasaje, no hay razones de peso para hacerlo. La mención de las ciudades fortificadas muestra una conexión con los vv. 5-12. Como su padre Salomón (1 Re 4,11.15), Roboán ubica a sus hijos en posiciones estratégicas de poder para asegurar su dominio.

12,1-12. Ataque del faraón Sisac // 1 Re 14,25-28

El Cronista sigue fielmente el relato de Re, añadiendo algunos comentarios parenéticos. La primera es la referencia a la consolidación del reino de Roboán: «Cuando Roboán había consolidado el reino, dejó la Ley de Yahvé, y todo Israel con él. Y por cuanto se habían rebelado contra Yahvé». La secuencia narrativa deja claro que la acción de Sisac es producto de esta infidelidad del pueblo. El faraón Sisac (Shishak en las fuentes egipcias, ca. 945-924 a.C.) enumera en su inscripción en Karnak ciento cincuenta ciudades capturadas durante su campaña, la mayoría de ellas situadas en la parte norte de Israel. Este pasaje está elaborado teniendo presente la invasión de Senaquerib (2 Re 18,13ss), donde en ambos casos se relata cómo se afirmaron en el poder Roboán y Ezequías, y la subsecuente arrogancia, lo que lleva al castigo divino. También en ambos casos la humillación de los príncipes de Israel y del rey mismo salva de la destrucción a la ciudad santa. Como castigo, sin embargo, los tesoros del templo serán llevados como botín por el faraón.

12,13-16. Conclusión del reinado de Roboán

El Cronista concluye la narración del reinado de Roboán con un versículo que se encuentra al principio en el relato de Re y que resume lo narrado anteriormente. La referencia a las fuentes utilizadas sigue el patrón utilizado en los reinados de David y Salomón, apartándose de Re en que solo menciona las Crónicas de los Re de Judá como la fuente para el reinado de Roboán.

3. *Abías (13,1-23) // 1 Re 15,1-2,6-8*

13,1-3. El v. 1 es el único caso en que el Cronista mantiene la referencia cronológica al reino del Norte, lo que es habitual en Re (1 Re 15,1).

13,4-12. El sermón de Abías en el monte Zemaraim es típico del Cronista en lo que se ha dado en llamar «sermones levíticos». La conclusión teológica del mismo es clara: el reino del Norte se halla en rebelión, no contra la dinastía davídica, sino contra Dios mismo.

13,13-21. En los vv. 13-21 el Cronista se aparta del relato de Re para narrar la victoria de las fuerzas de Judá sobre el ejército de Israel, quienes, si bien son más numerosos, no pueden competir contra el ungido de Dios. La conclusión de los vv. 22-23 se refiere nuevamente a fuentes proféticas.

4. *Asá (14,1-16,14) // 1 Re 15,1-24*

14,1-7. Comienzo del reinado

Luego de la muerte de Abías y la ascensión de su hijo Asa, el país gozará de diez años de paz como resultado de la política religiosa del monarca. Este «quitó los altares del culto extraño y los lugares altos; quebró las imágenes y destruyó los símbolos de Aserá» (v. 3), y «quitó asimismo de todas las ciudades de Judá los lugares altos y las imágenes» (v. 5). Estas acciones, consecuencia de poner por obra los mandamientos de Dios, trajo un período de prosperidad haciendo posible la fortificación de las ciudades de Judá (vv. 6-7).

14,8-14. La invasión cusita

La década de paz se ve turbada por otra intervención egipcia. La historicidad del ataque del etíope (o madianita) Zera ha sido cuestionada reiteradamente por los exégetas. Si bien el relato está fuertemente cargado de interpretación teológica, varios detalles sugieren que estamos frente a un hecho real, interpretado cronísticamente. El interés teológico del autor se manifiesta en la oración del rey, que proporciona los elementos esenciales de la teología cronística: la omnipotencia divina y la necesidad de subordinarse a Dios para alcanzar el éxito en la batalla. La conclusión es casi mecánica, el triunfo de las tropas de Judá y la huida del enemigo.

15,1-7. Intervención del profeta Azarías

El llamado a la conversión del profeta traerá como consecuencia las reformas descritas

en los vv. 8-15. Los vv. 1-5 parecen reproducir la situación descrita en 14,1-4. Nuevamente nos encontramos frente a uno de los llamados sermones levíticos: Dios acompañará al pueblo en tanto el pueblo le sea fiel (v. 2); las lecciones del obrar de Dios en el pasado (vv. 3-6; cf. Os 3,4); exhortación final (v. 7).

15,8-15. La reforma

Asa responde inmediatamente al requerimiento del profeta, y es apoyado en su campaña reformista por todo el pueblo de Judá, Benjamín y los refugiados del norte que permanecían fieles a Dios. La reforma concluye con una renovación del pacto en donde se decide buscar solemnemente a Dios y condenar a muerte a quien no lo hiciera. Dios, como consecuencia, les da paz en todo el territorio.

15,16-19. Destitución de Maacá

Asa es el único rey de la dinastía davídica que destituye a su madre. La reforma religiosa no debe detenerse e incluye la casa real. No se menciona, sin embargo, que haya sido condenada a muerte como se podría considerar necesario luego del juramento del pueblo en 15,13. A pesar del celo de Asa, sin embargo, «los lugares altos no eran quitados de Israel» (en clara contradicción con lo expresado en 14,3), lo que demuestra las limitaciones del rey en imponer la reforma.

16,1-6. Israel ataca a Judá

Las continuas escaramuzas en la zona fronteriza entre los reinos de Israel y Judá se desarrollan más extensamente en el relato de Re. Allí queda claro que estamos frente a uno de los varios incidentes entre Asa rey de Judá y Baasa rey de Israel. Asa no puede responder a la ocupación de Ramá, en territorio benjaminita, situada a solo 8 km de Jerusalén y debe acudir al pago de un tributo al rey de Siria para que este venga en su ayuda. El pasaje de Re señala que el pago de Asa representa todo lo que había quedado en el tesoro real. Asa consume completamente sus recursos para repeler el ataque de Baasa. La estrategia da resultado, y Ben Hadad realiza una incursión militar en el norte del Israel liberando al reino del Sur de la presión. Asa tomará ventaja de la situación aprovechando los materiales de construcción que Baasa planeaba utilizar en Ramá para fortificar Geba y Mizpá, ciudades también benjaminitas. Si bien el relato de Re no pronuncia un juicio de valor sobre la estrategia de Asa, el Cronista es muy crítico respecto de ella.

16,7-10. Reproche de Hananí

Asa es condenado en los términos más severos por el profeta Hananí. Una de las bases de la teología cronística es la necesidad de apoyarse y confiar solamente en Dios, algo que el rey ha olvidado en esta encrucijada, al decidir apoyarse en el rey de Siria y no en el Señor su Dios. La respuesta de Asa a la crítica profética de Hananí es muy distinta de su respuesta al mensaje de Azarías (15,1-7). En lugar de conversión, enojo. En lugar de vuelta a Dios, Asa arroja al profeta a la cárcel y «opri-me a algunos del pueblo».

16,11-14. Conclusión del reinado de Asa

Por primera vez el cronista no menciona una fuente profética como base de su narración, sino una fuente similar a la mencionada por Re: «el libro de los reyes de Israel y Judá». La conclusión es condenatoria hacia el rey: así como frente al ataque de Israel Asa había confiado en el monarca de Siria para que lo rescate, ahora se nos dice que en su enfermedad no buscará a Dios (cf. Éx 15,26), sino a los médicos.

5. *Josafat (17,1-20,37) // 1 Re 15,24b; 22,1-36,41-50a*

17,1-6. Piedad y prosperidad de Josafat

Josafat es uno de los reyes a quien el Cronista juzga más favorablemente, junto con Josías y Ezequías. Las continuas hostilidades entre los reinos del Norte y del Sur llevan a Josafat a fortificar las ciudades y establecer guarniciones (v. 2). Su éxito en esta situación general de inestabilidad se basa en su fidelidad a Dios y en su rechazo de Baal (v. 3), a diferencia del reino del Norte. Como consecuencia, Dios establecerá firmemente su reinado en su mano y asegurará su prosperidad. La mención de sus «riquezas y gloria en abundancia» (v. 5) traen a la memoria los reinados de David y Salomón (1 Cr 29,28; 2 Cr 1,12) y solo aparecerán nuevamente para describir el reinado de Ezequías, lo que demuestra la apreciación especial del cronista por estos monarcas.

17,7-9. El encargo de enseñar la Ley

En este punto el Cronista nos brinda un ejemplo concreto del celo de Josafat en su fidelidad a Dios. Un grupo compuesto de oficiales, sacerdotes y levitas se encargarán de ser maestros itinerantes de la Ley de Dios. La composición mixta de este grupo llama la atención, teniendo en cuenta que la enseñanza de la Ley de

Dios es una prerrogativa sacerdotal (Jr 18,18; Ez 7,26; Lv 10,11). La naturaleza del «libro de la Ley» que el grupo lleva consigo (v. 9) es un tema sujeto a discusión. Tal libro se asume en textos de origen deuteronomista (Dt 28,61; Jos 1,8; 2 Re 14,6), pero el Cronista puede estar refiriéndose aquí a una colección preexílica.

17,10-19. Grandeza de Josafat

Mediante el recurso a fuentes extrabíblicas el Cronista amplía lo enunciado en los vv. 1-6. Como consecuencia de la piedad del rey, Dios impondrá su temor sobre los países vecinos, que no solo no osarán enfrentársele sino que también le traerán tributos aumentando así su riqueza. La descripción de las tropas (vv. 14-19) sigue un patrón consistente, si bien las cantidades están exageradas.

18,1-3. Alianza de Josafat con Acab

Esta alianza matrimonial con el reino del Norte (que aparecerá mencionada más tarde en el relato de Re) trata de mostrar a los dos reinos en términos de igualdad. Hasta el reproche de Jehú (19,1-3) el Cronista no manifestará su crítica a esta alianza con el impío reino del Norte. El Cronista describe cómo Acab busca la alianza de Josafat para atacar a Ramot de Galaad. El verbo hebreo utilizado significa «incitar», lo que sienta las bases narrativas para una acción éticamente condenable. Más aún, el Cronista omite el fundamento expresado por Acab en 1 Re 22,3: «Ustedes saben bien que Ramot de Galaad nos pertenece», dejando la idea de un ataque incitado por mera arrogancia.

18,4-27. Profecía de Micaías

Otra de las muestras de la piedad de Josafat es reclamar a Acab que sea un profeta de Yahvé a quien se consulte para tomar la decisión de atacar o no. El propósito principal del Cronista al haber mantenido sin demasiada variación este pasaje referente al reino del Norte es la aparición de este profeta de Yahvé en la corte de Acab. Micaías, enfrentándose al resto de los profetas de la corte, profetiza que la alianza está condenada al fracaso.

18,28-34. Derrota de los aliados

Acab se oculta en la batalla para evitar un ataque directo a su persona, como el que recibe Josafat. El Cronista convierte el clamor por ayuda a sus soldados del relato de Re en una oración pidiendo el rescate divino. Y Dios res-

ponde socorriendo a Josafat y liberándolo de la emboscada. El Cronista omite los detalles del entierro de Acab, irrelevantes para su propósito, que se centra en el reino del Sur.

19,1-3. Reproche de Jehú

A los ojos del Cronista, el reino de Norte ha apostatado de Yahvé. Por lo tanto, cualquier alianza con él va en contra de los propósitos divinos. El reino del Norte «odia» a Yahvé, un término de connotaciones legales que implica relegar a segundo plano. Así el reino del Norte se ha ganado el calificativo de impiedad. Ellos han abandonado al Dios de los padres. Los nombres de los hijos de Acab (Atalía, Ocozías y Jorán), todos teofóricos compuestos por el nombre Yahvé, parece contradecir históricamente la condena del Cronista. El profeta Hananí, sin embargo, no proclama un mensaje de total condenación para Josafat, sino que, debido a «que se han hallado en ti buenas cosas» (es decir, la eliminación de las imágenes de Aserá), la ira de Dios no lo alcanzará.

19,4-11. Reforma judicial

En la misma línea que 17,7-9, el Cronista se exhibe en los esfuerzos de Josafat para unificar religiosamente al reino del Sur. La empresa tendrá dos componentes fundamentales: la enseñanza (v. 4) y la reorganización del sistema judicial, estableciendo cortes en lugares estratégicos «en todas las ciudades fortificadas de Judá» (v. 5). En Jerusalén se situará la corte de apelación final, presidida por el sacerdote Amarías en los asuntos religiosos y por Zebadías en los asuntos civiles. El sistema judicial debe cumplir su objetivo de mantener la justicia en las relaciones sociales, so pena de que la ira de Dios caiga sobre los jueces.

20,1-30. Guerra contra Amón

El Cronista reformula el relato de Re con el propósito de resaltar únicamente la recompensa divina a la piedad de Josafat. La invasión de los moabitas, amonitas y maonitas (cf. 2 Cr 26,7) se ubica bien en la situación histórica descrita en 2 Re 1,1; 3,5 y en la inscripción de Mesha. Moab logra sacudirse el yugo del reino del Norte luego de la muerte de Acab y se enfrenta luego a su aliado en Judá. La entrada de los ejércitos por la zona del mar Muerto se entiende a partir de las pocas ciudades fortificadas en la zona. La reacción de Josafat frente a la noticia de la invasión («humilló su rostro para consultar a Yahvé, e hizo pregonar un ayuno a todo Judá», v. 3) muestra

el carácter piadoso del rey: es a Yahvé a quien se debe pedir ayuda y no a otros reyes. La respuesta de Dios a través del profeta Jahaziel no se hace esperar: el profeta proclama un oráculo de salvación (v. 17) introducido y concluido por la fórmula «no teman». La batalla será del Señor (cf. Éx 14,13-14; 1 Sm 17,47; Sal 91,8ss), de manera que los ejércitos invasores se maten unos a otros (v. 22).

20,31-34. Conclusión del reinado de Josafat

El Cronista adapta nuevamente aquí su fuente de Re, omitiendo el sincronismo entre los reinados de Josafat en Judá y Acab en Israel y añadiendo otras modificaciones menores.

20,35-37. Destrucción de la flota de Josafat

Un ejemplo final del destino que conlleva la alianza con los impíos: Josafat se asocia con Ocozías para construir una flota, la cual, como lo anuncia el profeta Eliézer, será destruida antes de llegar a destino.

6. Jorán (21,1-20) // 1 Re 22,50b; 2 Re 8,17-24

21,1-7. Ascensión de Jorán

La sucesión de Josafat transcurre sin obstáculos. Jorán, el primogénito, ocupará el trono de su padre. Más aún, después de afirmarse en su trono realizará una purga de toda oposición y de posibles competidores. Todo esto está motivado por el deseo de ir por los caminos de los reyes de Israel, siguiendo en su idolatría a su esposa, la hija de Acab. En el relato de Re, estos crímenes están asociados con Atalía y con su intento de erradicar el trono a la dinastía de David. El Cronista, en cambio, los sitúa unos diez años antes, durante el reinado de Jorán. La supervivencia de la casa de David estará asegurada –a pesar de los crímenes y la idolatría de Jorán– por la alianza de Dios con David, siendo esta la única mención que el Cronista hace del mismo.

21,8-11. Revuelta de Edom

Las calamidades de Jorán comienzan con la insurrección de los edomitas, que habían sido sometidos por David (2 Sm 8,13ss; 1 Cr 18,11-13). Ellos alcanzarán la independencia durante el reinado de Jorán «por cuanto Jorán había abandonado a Yahvé, el Dios de sus padres». Este abandono, explica el Cronista, consintió en apartarse de los caminos de su padre Josafat, al construir lugares altos.

21,12-20. Carta de Elías y muerte de Joram

El ministerio del profeta Elías nunca incluyó el reino del Sur y posiblemente ya no estaba vivo durante el reinado de Jorán. Esta carta, ausente en el relato de Re, es típica del estilo del Cronista. El mensaje de Elías está compuesto de dos partes: 12b-13 presenta la causa de los pecados de Jorán, y 14-15 predice las consecuencias de los mismos. A partir del v. 16 se narra su final. La profecía de Elías se cumple en estos versículos, las desgracias se suceden, la invasión y saqueo de sus bienes, la enfermedad incurable, una muerte dolorosa en desgracia a los ojos del pueblo y de su Dios.

7. *Ocozías (22,1-9) // 2 Re 8,25-10,14*

22,1-6. Llegada al trono

Ocozías ocupa el trono por instigación de los «habitantes de Jerusalén» (v. 1), debido a que sus hermanos habían sido asesinados (una señal adicional del desastroso final del reinado de Jorán). Varios reyes aparecen como llegados al trono por voluntad popular (Joas, Uzías, Josías y Joacaz; cf. 2 Re 11,12-20; 14,21; 21,24; 23,30 // 2 Cr 23,1ss; 26,1; 33,24; 36,1). El Cronista provee explicaciones adicionales al relato de Re. Ocozías «anduvo en el camino de la casa de Acab» nos dice 2 Re 8,27 y el Cronista añade «pues su madre le aconsejaba que actuase impiamente». 2 Re 8,27 continúa «e hizo lo malo ante los ojos de Yahvé como la casa de Acab» y el Cronista añade «porque, después de la muerte de su padre, ellos le aconsejaron para su perdición. Y él anduvo en los consejos de ellos». Enfatizando con estos comentarios el mal consejo que el nuevo rey recibe.

22,7-9. Muerte de Ocozías

El Cronista varía en los hechos narrados en su fuente canónica, creando su propia versión de la muerte del rey. Ocozías debía ser «destruido al ir a visitar a Jorán» (v. 7). Debido a su asociación con la casa de Acab, el Cronista asume que Ocozías busca refugio en Samaría, desde donde es traído a Jehú para su ejecución. La piedad de su padre Josafat, sin embargo, lo libera de la última deshonra y su cuerpo es debidamente sepultado.

8. *Atalía (22,10-23,21) // 2 Re 11,1-20*

22,10-12. Atalía toma el poder

El relato de la masacre de la casa real y la usurpación de Atalía sigue con variaciones mi-

nimas su paralelo en 2 Re 11,1-3. Las fórmulas usuales para iniciar y concluir la narración de un reinado son omitidas debido al carácter ilegítimo de su usurpación. Un «resto» de David, sin embargo, sobrevivirá.

23,1-11. Coronación de Joás

Relato bastante reelaborado respecto de su paralelo en 2 Re 11,4-12. El Cronista omite que los jefes de los centuriones con los que Joiadá se alía son tropas extranjeras en medio de las cuales Joás es coronado rey. Este componente extranjero no es del gusto del Cronista, quien convierte a los jefes de centenas en levitas, encargados de llevar a buen puerto la restauración de la casa de David. Los motivos de este cambio se perciben claramente a partir de la ideología del Cronista. El templo no es un lugar apropiado para extranjeros, que deben ser excluidos del mismo.

23,12-15. Muerte de Atalía

La agitación del pueblo frente a la coronación de Joás provoca la reacción de Atalía, que se presenta en el templo solo para comprobar que Joás es aclamado por todos los sectores. Su muerte será decretada por el sacerdote Joiadá y ejecutada posteriormente fuera del recinto sagrado.

23,16-21. Reforma de Joiadá

Luego de la muerte de Atalía es Joiadá quien se ocupa de volver el yahvismo a su antigua posición de culto oficial. Esto lo realiza a través de la renovación de la alianza del pueblo con Dios, la destrucción del templo de Baal y la restauración del orden de culto decretado por David. Se reafirma la igualdad de los levitas frente a los sacerdotes en el servicio cultural. Al final del proceso se produce la entronización pública de Joás, marcando su retorno desde el templo, donde había permanecido a salvo de Atalía al palacio real (2 Cr 22,12).

9. *Joás (24,1-27) // 2 Re 11,21-12,21*

El reinado de Joás se divide claramente en dos períodos. El primero transcurre durante la vida del sacerdote Joiadá (24,1-16), el sabio consejero del rey. El Cronista nos aclara que «Joás hizo lo recto ante los ojos de Yahvé todos los días de Joiadá, el sacerdote» (24,2), sugiriendo ya desde este punto que las cosas cambiarán radicalmente a la muerte del sacerdote. La segunda parte del reinado de Joás (25,17-27) estará signada por su infidelidad.

24,1-3. Familia de Joás

La corta edad del rey al asumir el trono sugiere que el gestor de las políticas reales será el sacerdote Joiadá, principal responsable de la subida al trono de Joás. Joiadá será su consejero, encargado inclusive de elegir sus esposas, para evitar las desgracias acontecidas a Judá por el matrimonio de Jorán con la hija de Acab.

24,4-16. Restauración del templo

Como parte del programa de restaurar el yahvismo a su anterior posición de religión oficial, Joás restaura el templo. El Cronista seguirá su fuente de Re, con algunas variaciones menores que resaltan el papel de los levitas en las tareas (24,5; 6 y 11). Para financiar el proyecto Joás apelará al impuesto establecido en Éx 30,12-16 y 38,25-28 para el funcionamiento de la Tienda del encuentro. El Cronista situará el Arca para las ofrendas «fuera, a la puerta de la casa de Yahvé», preservando la santidad del recinto sacro, mientras que en 2 Re 12,9 se sitúa al lado del altar. A partir de este momento el sistema cultual volverá a funcionar. La muerte de Joiadá producirá un cambio fundamental.

24,17-22. Muerte de Joiadá y sus consecuencias

La muerte de Joiadá parece causar cierta inestabilidad. Los líderes del pueblo se ven en la necesidad de declarar su fidelidad al rey, pero sin mantenerse fieles al programa religioso de Joiadá. Esta situación culminará con la trágica muerte del profeta Zacarías, el hijo del sacerdote Joiadá, asesinado en el patio del templo a instigación de los líderes del pueblo y por mandato de Joás. Dios cumplirá el último deseo de Zacarías y la ingratitud de Joás no quedará sin castigo.

24,23-27. La invasión aramea y muerte de Joás

El Cronista complementa el relato de Re con otra fuente extracanónica, como se evidencia por las alteraciones al relato deuteronomista. La invasión será producto de la apostasía de Joás. El relato muestra la regresión de Joás: de restaurador del templo Joás se convierte ahora en su expoliador. Cr y Re acuerdan en la presencia de una conspiración que terminará con la muerte de Joás, asesinado en su lecho por sus siervos.

10. *Amasías* (25,1-28) // 2 Re 14,1-17

El Cronista sigue aquí su fuente canónica con variaciones de menor importancia.

25,1-4. Primeros años del reinado

El Cronista omite decir, como el relato paralelo de Re, que Amasías no destruye los lugares altos y que, ya desde el inicio de su reinado, el pueblo seguía sacrificando y quemando incienso en ellos. Su primera acción es vengar la muerte de su padre, aunque dejando con vida a sus hijos (Dt 24,16; Jr 31,29ss; Ez 18,20), lo que denota un avance respecto de prácticas anteriores (cf. Jos 7,24ss y 2 Re 9,26ss, donde los hijos son ejecutados junto con sus padres).

25,5-16. Campaña contra Edom

En Re este evento se trata en un solo versículo, por lo que nos enfrentamos a una ampliación significativa del Cronista. La campaña se inicia con un censo (cf. 1 Cr 21; 2 Cr 14,8; 2 Cr 17,14-19). A los reclutas de Israel, sin embargo, no se les permite participar en la campaña debido a que, como anuncia el hombre de Dios, Dios no estaba con Israel (25,7). Esto no se debe entender como una condena en términos absolutos del reino del Norte. De acuerdo con la teología cronística, Dios se aparta de los que no le son fieles, pero retorna cuando se retorna a él (2 Cr 15,2). En armonía con la teología cronística, la victoria del pueblo de Dios no estará basada en el poder de su ejército sino en su fidelidad a Dios. La victoria contra Edom, sin embargo, será ocasión para el pecado de Amasías, quien, actuando como los reyes extranjeros, trae consigo a los dioses edomitas y los adora. Dioses inútiles clamará el profeta enviado por Dios, que no han podido salvar a su propio pueblo (v. 15). La reacción de Amasías a la condena profética ya nos adelanta su destino.

25,17-28. Guerra contra Joás de Israel

La teología del Cronista se hace patente nuevamente en las pequeñas variaciones al relato de Re. El castigo anunciado por el profeta de Dios se cumplirá (v. 20) y la derrota militar será seguida por el pillaje de la casa del rey y el templo, y la toma de rehenes de la clase dirigente. La muerte de Amasías es descrita en Cr como una consecuencia directa de su infidelidad a Dios (v. 27).

11. *Ozías* (26,1-23) // 2 Re 14,21-15,4

Un joven asciende al trono contando nuevamente con el consejo de un profeta de Dios. Como el de su abuelo Joás, su reinado se divide en dos períodos. El primero (26,1-15) marcado por la influencia positiva del profeta Zacarías; el segundo (26,16-23) signado por la arrogancia del rey.

26,1-5. Primeros años de Ozías

El Cronista omite aquí la mención de la permanencia de los lugares altos al inicio del reinado de Ozías. El éxito de un rey, como lo manifiesta claramente el Cronista, se basa en «persistir en buscar a Dios» (26,5).

26,6-15. Conquistas y proyectos de edificación

Los logros militares de Ozías se describen en los vv. 6-8. Él realiza campañas contra los filisteos y así logra expandir su frontera oeste; obtiene victorias sobre los árabes y maonitas, e impone tributo de los amonitas (esto último, de dudosa historicidad). A los éxitos en el terreno militar se suman una serie de construcciones y reparaciones, entre ellos la de los muros de Jerusalén y sus torres. El título «amigo de la agricultura» (lit. «amante de la tierra») describe las tareas de Ozías para favorecer los cultivos. Como en otros pasajes (1 Cr 23,24; 2 Cr 17,14; 25,5), el censo y la organización del ejército se basa en el sistema de «casas patriarcales».

26,16-23. Decadencia de Ozías

La secuencia: fidelidad a Dios, prosperidad, arrogancia y decadencia se repite aquí nuevamente. El corazón del rey «se enaltecíó para su ruina» violando las prerrogativas de los sacerdotes consagrados (v. 18). El relato de Re señala la lepra de Ozías, pero no especifica los motivos de la misma; en Cr es la consecuencia directa de su arrogancia y de su ira contra los sacerdotes. Ozías permanecerá en cuarentena hasta su muerte y asumirá como regente a su hijo Jotán.

12. Jotán (27,1-9) // 2 Re 15,33-38

La lepra de su padre será un testimonio viviente para Jotán acerca de las consecuencias de violar los límites del santuario. El pueblo, sin embargo, seguirá corrompiéndose. Jotán continuará las tareas de reconstrucción y refuerzo de las defensas que su padre había iniciado. Los vv. 3b-6 son adiciones del Cronista a su fuente canónica. Al decir del Cronista, «Jotán se hizo fuerte, porque preparó sus caminos delante de Yahvé, su Dios» (v. 6).

13. Ajaz (28,1-27) // 2 Re 16,1-20

La presentación de este rey, tanto en Re como en Cr, es profundamente negativa. En ambos casos se hace patente su infidelidad a Dios y las consecuencias nefastas que esto conlleva. En Cr el reinado de Ajaz está presentado de manera quíastica:

- a 1 Introducción
- b 2-4 Pecados de Ajaz
- x 5-21 Derrotas políticas y militares
- a' 22-25 Pecados adicionales de Ajaz
- b' 26-27 Conclusión

28,1-4. Comienzo del reinado // 2 Re 16,2-4

La descripción inicial de Ajaz no podría ser más negativa. Mientras que Re mantiene el calificativo «Yahvé su Dios», el Cronista lo omite. Yahvé será el Dios de su padre David, pero no el Dios de Ajaz. La postura de los reyes anteriores de apoyo al yahvismo oficial dará un vuelco radical durante el reinado de este monarca.

28,5-8. Guerra siro-efraimita

En la descripción de esta guerra el Cronista se aparta de las fuentes conocidas (2 Re 15,27; 16,5; Is 7,1ss; Os 5,8ss). Las consecuencias de la guerra, que ejemplifica el castigo por la infidelidad de Ajaz, difieren considerablemente del relato de Re, donde los ejércitos enemigos actuando conjuntamente sitian Jerusalén pero sin llegar a capturarla (2 Re 16,5). En Cr se presenta a los reyes de Siria e Israel actuando consecutivamente y transportando cautivos y botín a sus respectivos territorios.

28,9-15. Profecía de Obed

Un profeta del reino del Norte se encargará de proclamar a los ejércitos de Israel que solo han sido instrumentos en las manos de Dios. Para el Cronista, Israel y Judá todavía son hermanos y la toma de cautivos no ha sido vista favorablemente por Dios. El Cronista relata cómo, ante el reproche de los líderes de Efraín, estos son devueltos a territorio de Judá. El mensaje de Obed insiste en el enojo de Dios con ambos reinos. Más en el caso de Israel, se hace patente que el reino del Norte ha venido acumulando infidelidad tras infidelidad desde hace ya tiempo (28,13b).

28,16-21. Solicitud de ayuda asiria

La situación política se presentaba ciertamente apremiante. Eilat había sido capturada, los filisteos recuperaban territorio y avanzaban sobre el Négueb. En contra del consejo de Isaías (Is 7), Ajaz pedirá ayuda a Asiria (Tiglat-Piléser III) en lugar de confiar en Dios para repeler la invasión de sus vecinos. Si en Re esta ayuda se solicita para librarse de la invasión del reino del Norte, en Cr esto no será necesario luego de la devolución de los cautivos, lo que hace evidente que se solicita para librarse de Edom y los filisteos.

28,22-27. Apostasía y muerte de Ajaz

Como consecuencia de su política exterior, Ajaz se verá obligado a reconocer la hegemonía de Asiria, tanto a nivel político como religioso. Esto será severamente condenado por Isaías (Is 7-9). Ajaz, culpable de adorar a los Baales de Israel, se inclinará ahora a los dioses asirios. Sus delitos incluirán, de acuerdo con el Cronista, la promoción de los cultos paganos y la clausura de la actividad en el templo de Yahvé. Esto último trata de salvaguardar en la narración la santidad del recinto sacro, lo que hace sospechar que probablemente Ajaz había utilizado el templo para adorar a sus dioses (2 Re 16,7ss). Su enterramiento fuera del cementerio real será su castigo (2 Re 16,20).

14. *Ezequías* (29,1-32,33) // 2 Re 18,1-6, 13-37; 19; 14-19, 35-37; 20,1-3, 12-21 // *Is* 36,1-22; 37,14-20, 36-38; 38,1-3; 39,1-8

El Cronista dedicará a Ezequías más espacio que a cualquier otro rey de Judá. Si bien se sigue aquí el esquema de 2 Re, donde Ezequías se presenta también como un rey fiel a Yahvé y obediente a la Ley divina, el Cronista añadirá pasajes para dar mayor relieve a la grandeza de Ezequías y sus méritos religiosos.

29,1-36. Restauración del Templo

El Cronista inicia el relato del reinado de Ezequías con una comparación positiva con David, honor que solo merecerán él y Josías (34,2). Ezequías, a diferencia de su padre, hará lo recto ante los ojos de Dios. La rehabilitación del templo será su primera tarea, como parte de la restauración del yahvismo. Ezequías renueva el pacto con Dios (v. 10) y encomienda a los levitas la purificación del mismo. El discurso de Ezequías es un buen ejemplo de la teología cronística y de su visión de la actuación de Dios en la historia; el pecado de los «padres» (v. 6) ha traído como consecuencia la ira de Dios y por consiguiente la tragedia para la nación. Sin embargo, la reconciliación es posible y Ezequías será ejemplo de un rey que es agente de la reconciliación divina. La renovación del pacto se cumplirá en tres etapas: la purificación del Templo, su rededicación y el acto de adoración pública. Los sacrificios de la nueva dedicación se realizarán de acuerdo con lo prescrito (Lv 17,6; Nm 18,17) y la alabanza será acompañada por los instrumentos de los levitas y las trompetas de los sacerdotes (cf. 1 Cr 25,24; 16,6). Luego de la rededicación vendrá el momento de las ofrendas, holocaustos (cf. Lv 1) y sacrificios de comunión (Lv 7,11ss).

30,1-27. Celebración de la Pascua

El Cronista transforma aquí el contexto de la celebración pascual: de una fiesta familiar privada (Éx 12,1-2), la Pascua pasa a ser una fiesta nacional celebrada en el templo de Jerusalén. La Pascua servirá de ocasión para llamar a la conversión al resto del reino del Norte, que había sobrevivido a la invasión asiria (v. 6).

30,1-5. Se presentan los dos aspectos fundamentales de la celebración: que la Pascua ha de ser celebrada por todo Israel y que la celebración tendrá lugar en el templo. La fecha (cf. Nm 9,9-13) se acuerda entre el rey, sus oficiales y toda la asamblea de Israel, esta última de considerable importancia en el relato cronista sobre Ezequías (cf. 30,2.4.13.17.23.24.25).

30,6-12. Las cartas de invitación son dirigidas a todo Israel (v. 6), para reafirmar la unidad religiosa del pueblo aun después de la derrota del reino del Norte. El mensaje, sin embargo, no contiene una invitación a celebrar la Pascua, sino a retornar al Señor (vv. 6, 9). Cuando los exiliados se vuelvan al Señor, retornarán a la Tierra prometida y el Señor volverá a manifestar su compasión hacia ellos. Las cartas explican los motivos de la tragedia, la infidelidad de la anterior y presente generación (padres y hermanos), y su obstinación (lo mismo se nos dice de los levitas y sacerdotes en el capítulo anterior).

30,13-27. El primer acto de la celebración de la Pascua es la purificación de la ciudad, mediante la eliminación de todos los lugares de adoración a Baal (vv. 13-14). El Cronista pasa luego a destacar el papel de los levitas que realizan el sacrificio para el pueblo (cf. Éx 12,1-20). La llegada de refugiados y peregrinos del reino del Norte, ritualmente impuros, para ofrecer los sacrificios y participar en la comida comunitaria, presenta dificultades teológicas resueltas por el Cronista por medio de la oración de Ezequías: «El Señor, que es bueno, sea propicio a todo aquel que ha preparado su corazón para buscar a Dios, al Señor, el Dios de sus padres, aunque no esté purificado según los ritos de purificación del santuario» (vv. 18-19). Esto representa una gran innovación teológica: el deseo de buscar a Dios con todo el corazón compensa la impureza ritual. La respuesta de Dios a Ezequías evidencia su aprobación para el sacrificio presentado. La sección final representa otra novedad, ya que, después de celebrar la fiesta durante una semana, el pueblo decide continuarla por una semana adicional.

31,1-21. Reforma de Ezequías

La purificación del templo (cap. 29) y la celebración de la Pascua (cap. 30) son seguidas

por las medidas necesarias para el reestablecimiento del culto regular en el templo. Para esto es necesario reorganizar a los sacerdotes y levitas y proveer el apoyo financiero adecuado para el personal del templo y la realización de los sacrificios. Para esto se realiza una colecta multitudinaria que incluye no solo a los habitantes de Jerusalén (v. 4) y Judá (v. 6), sino también a peregrinos del reino del Norte, que presentan sus ofrendas en abundancia. Los vv. 20-21 ofrecen un resumen de los caps. 29-31. Ezequías fue capaz de finalizar la tarea porque buscó a Dios de todo corazón (v. 21), lo que a los ojos del Cronista implica poner en primer lugar el culto del Templo.

32,1-23. Invasión asiria

La invasión de Senaquerib, quien reinó desde el 721 a.C. hasta el 681 a.C., se produce con la intención de castigar la rebelión de sus vasallos en la zona de Siria-Palestina. La narración del Cronista modifica en algunos puntos el relato de Re: añade la descripción del sistema defensivo preparado por Ezequías y omite la referencia a la alianza con Egipto, el pago de tributo y la oración de Ezequías.

32,24-33. Últimos años de Ezequías

El relato de la enfermedad de Ezequías sigue el relato de Re con algunas variaciones de peso. Isaías no aparece en absoluto, y en Cr, a diferencia del relato de Re, no es la reacción de Ezequías a su enfermedad lo que empeora las cosas, sino su reacción a la señal divina.

15. Manasés (33,1-25) // 2 Re 21,1-18

33,1-9. Manasés asciende al trono con solo doce años de edad, y la primera parte de su largo reinado de 55 años es presentado por el Cronista como un programa sistemático para invalidar las reformas de Ezequías. Manasés restaurará el culto a Baal (3-8), reconstruirá los altares paganos e introducirá un ídolo en el templo de Jerusalén.

33,10-20. Frente a esta situación Yahvé habla a Manasés y a su gente, pero estos rechazan la Palabra de Dios. El castigo no se hace esperar: Dios trae a los generales asirios que apresan a Manasés y lo llevan cautivo a Babilonia. El Cronista hace notar que los asirios son meros instrumentos en manos del Dios de la historia. Si bien Manasés aparece mencionado en los annales asirios, aquel breve exilio no tiene confirmación en dichos textos.

El destino de Manasés se revierte cuando él ora y se humilla delante de Dios (v. 12): Dios atiende su oración y lo restaura (hecho no

mencionado en 1 Re 21). La teología cronística destaca la respuesta de Dios a la oración humilde (cf. 2 Cr 6). Los vv. 14-16 describen las acciones de Manasés una vez que él reconoce que Yahvé es Dios (v. 13), la reparación de las murallas de Jerusalén (v. 14; cf. 1 Cr 11,8; 2 Cr 26,9; 27,3-4), la reorganización del ejército en el resto de las ciudades de Judá (cf. 2 Cr 11,5-12; 14,6; 17,12-19) y la restauración del culto tributado a Yahvé únicamente. Acciones estas típicas de los reyes temerosos de Yahvé. El resumen del reinado de Manasés en los vv. 18-20 refuerza la ambigüedad de la descripción cronística de este rey. Su apostasía quedará registrada en la historia, pero también su conversión. Por eso será enterrado en paz.

16. Amón (33,21-25) // 2 Re 21,19-26

El breve reinado de Amón (642-640 a.C.) repite casi sin variación lo narrado en 2 Re 21,21-22, añadiendo que Amón nunca se arrepintió como lo hizo Manasés (v. 23). Amón es presentado en Cr como un rey malvado, para quien la muerte a manos de sus siervos parece la consecuencia natural de sus actos (cf. 2 Re 24,25-26). El v. 25 introduce al «pueblo de la tierra», grupo de terratenientes de clase media, como el factor determinante en la elección del nuevo rey (cf. 2 Cr 23,20).

17. Josías (34,1-35,27) // 2 Re 22,1-23,30 // 1 Esd 1,1-33

Josías pertenece al grupo de reyes (David, Salomón, Asa, Josafat y Ezequías) a quienes el Cronista dedica una mayor atención. Su corta edad en el momento de ascender al trono hace pensar que el grupo que orquesta muchas de sus políticas es el mismo que lo llevó al poder: el «pueblo de la tierra».

34,1-7. En este párrafo introductorio el Cronista refuerza la evaluación positiva que encontramos en 2 Re 22,1-2, añadiendo datos acerca de la temprana vocación piadosa del rey: él busca a Dios desde joven (dieciséis años) y a los veinte comienza su política de erradicación de cultos ajenos a la tradición yahvista. Dentro de las medidas enumeradas se destaca el añadido cronista de que Josías «quemó además los huesos de los sacerdotes sobre sus altares» (v. 5). Esto sugiere que Josías, para dar un castigo ejemplar, destruyó por el fuego en sus mismos altares los huesos de quienes quemaban sacrificios a Baal.

34,8-13. En Cr el hallazgo del Libro de la Ley se presenta como la consecuencia de un programa de reformas, mientras que en Re parece ser el hecho que dispara tales reformas. De esta manera, el Cronista no hace depender la piedad de Josías de un hecho fortuito, sino

de su determinación, desde temprana edad, de buscar y servir al Dios de su padre David.

34,14-18. Si bien el debate continúa acerca del contenido y la extensión del Libro de la Ley de Yahvé hallado en el Templo por el sacerdote Hilcías (v. 14), el consenso general es que nos encontramos frente a material ahora incluido en el libro del Deuteronomio. Varias razones apuntan en esta dirección: la centralización del culto en Jerusalén y la destrucción de los lugares de culto paganos promulgada por Josías. El Libro contiene además una serie de maldiciones, entre ellas el exilio (cf. 2 Cr 34,24; Dt 27,9-26; 28,15-68), y la celebración de la Pascua sigue lo estipulado en Dt 16. Otro elemento digno de nota es la consulta a un profeta para conocer la voluntad de Dios (cf. 2 Cr 34,22-28; Dt 18,9-22).

34,19-28. La reacción de Josías es dramática y su respuesta inmediata. Rasgar las vestiduras es una señal de duelo, que en este caso apunta a la contrición que experimenta el rey al darse cuenta de en qué medida la conducta de su padre contradecía lo estipulado en el libro sagrado. La consulta al profeta confirma los sentimientos de Josías cuando Judá profetiza que la desgracia caerá sobre Jerusalén y Judá (v. 24), si bien Josías no alcanzará a presenciar el desastre (v. 28).

34,29-33. Paradójicamente, la inminencia del castigo divino no impide la renovación de la alianza con Dios. El Libro de la Ley se convierte entonces en el «Libro de la Alianza» (v. 30). Sin bien el Cronista sigue aquí también el texto de Re, los profetas son ahora denominados levitas (v. 30; cf. 2 Re 23,2), lo que está en armonía con la constante referencia al ejercicio del ministerio profético por parte de los levitas (cf. 1 Cr 25,1; 2 Cr 20,14; 29,30).

35,1-19. A continuación, el Cronista pasa a relatar la celebración de la Pascua, ampliando en gran medida la breve mención de 2 Re 21,21-23. Se dan detalles de la liturgia y se menciona expresamente la participación de los levitas. El Cronista provee además la fecha exacta (no incluida en el texto paralelo de 2 Re 23,21-23). La celebración de la Pascua representa el punto culminante de la reforma de Josías. La misma se celebra en Jerusalén, siguiendo el precedente establecido por Ezequías y las instrucciones estipuladas en Dt 16,5-6. El Cronista considera esta celebración como un retorno a la fidelidad de los tiempos de Samuel. Todo el pueblo de Dios, Israel y Judá participa en la celebración, algo que Ezequías no había podido conseguir.

35,20-27. Los últimos días de Josías son realmente paradójicos. El rey que se había manifestado fiel a la Palabra de Dios (2 Cr 34,27; 35,6.12) rehúsa escuchar esta misma palabra de boca del faraón egipcio, que lo conmina a retirarse del campo de batalla y permitir que Neco culmine su campaña. La muerte de Josías tiene muchos paralelos con la de Ajaz. Por ejemplo, ambos reyes se disfrazan (v. 22; cf. 2

Re 18,19), ambos mueren víctima de flechazos (v. 23; cf. 2 Re 18,33) y los dos son llevados en un carro (v. 24; cf. 2 Re 18,34).

18. *Últimos reyes de Judá: Joacaz (36,1-4) Joaquín (36,5-8) Jeconías (36,9-10) Sedecías (36,11-13) // 2 Re 23,30-35 // 1 Esd 1,34-38; 2 Re 23,36-24,7 // 1 Esd 1,39-42; 2 Re 24,8-17 // 1 Esd 1,43-46; 2 Re 24,18-25,21 // 1 Esd 1,46b-58*

Los babilonios asumen el dominio del Cercano Oriente antiguo después de la caída del imperio asirio en el 612 a.C. Luego de derrotar a las fuerzas egipcias en el 605 a.C. ya no habrá quien pueda oponerles seria resistencia. La ciudad de Jerusalén fue capturada en marzo del año 597 a.C. y su elite deportada a Babilonia. En julio del 587 a.C., luego de un intento de rebelión, los babilonios destruirán la ciudad y el templo. El exilio en Babilonia durará desde el año 587 a.C. hasta el 538 a.C. La destrucción del templo y el exilio representan el período más traumático de la historia de Israel. Los fundamentos sobre los que se asentaba la fe del pueblo, la ciudad de Jerusalén, el templo y la dinastía davídica, serán destruidos. Es difícil imaginar el grado de incertidumbre y confusión acerca de los propósitos divinos provocado por esta situación.

36,1-4. La muerte de Josías deja el poder nuevamente en manos del «pueblo de la tierra», que, en vez de seguir la línea sucesoria y proclamar rey a Eliaquim, elige rey a Joacaz. Esta elección no resulta del agrado del faraón Neco, que interviene al cabo de tres meses y depone a Joacaz, exiliándolo en Egipto. Al mismo tiempo, instala a Eliaquim en el trono y le cambia el nombre por el de Joaquim.

36,5-8. El reinado de Joaquim durará once años (608-598 a.C.). El destino de Judá, sin embargo, ya estaba decidido. Como gobernante títere del faraón Neco, Joaquim no tendrá más remedio que oponerse a los babilonios, hecho que causa la invasión y el sitio de Jerusalén en el 597. Preservando una tradición diferente, el Cronista relata que Joaquim es llevado cautivo a Babilonia, mientras que, según el relato paralelo de 2 Re 24,6, Joaquim muere en Jerusalén.

36,9-10. Parece que Joaquín, el hijo y sucesor de Joaquim, no pierde tiempo y desde el comienzo de su reinado empieza a hacer lo malo delante de Yahvé. Las consecuencias no se hacen esperar, y al cabo de un año Nabucodonosor lo lleva cautivo a Babilonia, junto con el resto de los utensilios que habían quedado en el templo. De acuerdo con el relato de Re (2 Re 24,8-17), Jerusalén es capturada por los babilonios durante el reinado de Joaquín, pero aún deberán pasar once años para que sea destruida por completo.

36,11-21. Sedecías será el próximo rey en Jerusalén. Gobernará bajo la supervisión babilonia durante sus once años de reinado (597-587 a.C.). La insatisfacción popular no cesará y una nueva revuelta contra el imperio babilónico tendrá lugar con trágicas consecuencias. Sedecías, quien rehúsa escuchar las palabras de Jeremías, se rebela contra Dios y contra Nabucodonosor. A mediados de julio del 587 a.C. Jerusalén será destruida junto con su templo y el pueblo será llevado al exilio. El Cronista presenta una imagen de apostasía general como causa de la terrible acción divina.

19. *Deportación y edicto de Ciro (36,22-23) //*
Esdras 1,1-3

Los párrafos finales del Cronista llevan a su cumplimiento las palabras de esperanza de Jeremías. Después de setenta años, Dios inspirará a Ciro para que decreta el retorno del exilio y la reconstrucción del templo de Jerusalén. El pueblo de Dios volverá a su tierra y podrá adorar de nuevo al Dios de sus padres en el sacro recinto. Dios ha cumplido su palabra.

BIBLIOGRAFÍA

Braun, R. L., «Chronicles, Ezra and Nehemiah: Theology and Literary History», *VTsup* 30 (1979) 52-64.

- Cross, F. M., «A Reconstruction of the Judean Restoration», *JBL* 94 (1975) 4-18.
- Curtis, E., L. y A. A. Madsen, *The Book of Chronicles*, Nueva York 1910.
- Freedman, D. N., «The Chroniclers Purpose», *CBQ* 23 (1961) 436-442.
- Graham, M. P., Hoglund, K. G. y Mackenzie, S. L. (eds.), *The Chronicler as Historian*, JSOT Supp. Series 238, Sheffield 1997.
- Japhet, S., «The Supposed Common Authorship of Chronicles, Ezra and Nehemiah», *VT* 18 (1968) 330-371.
- , *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, Francfort-Berna-Nueva York 1989.
- Johnstone, W., «Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies», *ZAW* 99 (1987) 16-37.
- Kalimi, I., *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten*, Berlín y Nueva York 1995.
- McCarthy, D. J., «Covenant and Law in Chronicles-Nehemiah», *CBQ* 44 (1982) 25-44.
- Myers, J. M., *1-2 Chronicles*, 2 vols., Nueva York 1965.
- Newsome, J. D., «Toward a new Understanding of the Chronicler and his Purposes», *JBL* 94 (1975) 210-217.
- Noth, M., *The Chronicler's History*, JSOT Supp. 50, Sheffield 1987.
- Pratt, R. L., *Royal Prayer and the Chronicler Programm*, Th. D. diss. Harvard, 1987.
- Topolski, J., «Conditions of Truth in Historical Narratives», *History and Theory* 20 (1981) 47-66.
- Torrey, C. C., *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, Giessen 1896.
- Williamson, H. G. M., *1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids 1982.

Los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento

Desde los primeros siglos de la Iglesia, los concilios africanos (especialmente el concilio plenario de toda el África celebrado en Hipona en el 393) definieron la extensión del canon del AT, incluyendo algunos de los libros que más tarde se llamarían «deuterocanónicos»¹. En 1442, el concilio ecuménico de Florencia declaró una vez más que la Iglesia acepta y venera como inspirados por el Espíritu Santo, además de los escritos protocanónicos, los libros de Tobías, Judit, Baruc, Sabiduría, Eclesiástico y 1 y 2 Macabeos (cf. *Enchiridion Biblicum*, n. 47). Más tarde, en 1546 y en plena controversia con la Reforma protestante, el Concilio de Trento dictaminó que la Iglesia católica acepta con los mismos sentimientos de piedad y reverencia todos los libros del AT y del NT, y a continuación, en conformidad con los concilios anteriores, enumera el canon largo. La declaración del concilio tridentino fue luego reafirmada por los Concilios Vaticano I y II, y apoyados en estas definiciones los católicos ya no distinguen, en lo que respecta al grado de inspiración o autoridad, entre libros «proto» y «deuterocanónicos». Unos y otros se consideran inspirados por Dios y gozan de la misma autoridad divina.

Esta situación se alteró radicalmente cuando Lutero y los demás reformadores se apartaron de Roma y tuvieron que tomar decisiones sobre la extensión del canon bíblico. En lo que respecta al número de libros canónicos del AT, distintos tipos de consideraciones hicieron que ellos se atuvieran únicamente a los escritos contenidos en la Biblia hebrea y que los deuterocanónicos (llamados «apócrifos» en la tradición protestante) fueran excluidos o relegados a un segundo plano. Sin embargo, en este punto el acuerdo no fue completo. Lutero y la Iglesia de Inglaterra los consideran útiles para la edificación espiritual de los fieles, aunque en un nivel inferior a los del canon hebreo². De un modo particular, en la comunión

anglicana se tiene mucho aprecio por el libro del Eclesiástico y partes de él se incluyen en su leccionario litúrgico. Calvino y los calvinistas, en cambio, decidieron descartarlos por completo y prohibir su lectura en el culto litúrgico.

Como consecuencia de estas disensiones, la extensión del canon bíblico (o más concretamente, la inclusión o exclusión de los escritos deuterocanónicos) permite distinguir fácilmente una Biblia publicada por protestantes de otra publicada por católicos. En el s. XIX, las Sociedades Bíblicas decidieron excluir a los libros deuterocanónicos de sus publicaciones de la Biblia. Hoy, en cambio, su misión se entiende como un servicio prestado a *todas* las iglesias cristianas, y dejan que cada iglesia o comunidad eclesial tome sus propias decisiones en lo relativo a la extensión del canon. De ahí que también publiquen Biblias con los deuterocanónicos reunidos al final del AT³.

En lo que respecta a la terminología vigente en la discusión de este problema, conviene tener presente que «proto» y «deuterocanónico» son palabras modernas, que no se usaron antes del s. XVI. De hecho, fue Sixto de Siena quien las utilizó por primera vez en 1556 en su *Bibliotheca sancta* (I, 1): «La primera está formada por los libros que podríamos llamar protocanónicos y a propósito de los cuales nunca ha habido dudas ni discusiones en la Iglesia católica; la segunda contiene los libros que antiguamente se designaban con el nombre de eclesiásticos y que ahora se llaman deuterocanónicos».

También hay que notar que llamar deuterocanónicos a ciertos libros o partes de libros (como las adiciones a Ester y Daniel) equivale a utilizar una terminología poco feliz, que se presta a malentendidos. Al menos desde el punto de vista católico, en efecto, sería incorrecto considerar a los protocanónicos (*protos*, «primero») como más inspirados o de mayor autoridad que los deuterocanónicos (*deúteros*, «segundo»), ya que esta distinción, como se

verá claramente más adelante, tiene que ver únicamente con una cuestión histórica: la recepción de los libros por parte de la Iglesia.

Digamos además, aunque más no sea de paso, que la *canonicidad* es el correlato de la *inspiración*. La inspiración es una acción divina que afecta intrínsecamente a los escritos «inspirados»; la canonicidad, en cambio, depende de una acción de la Iglesia que reconoce ciertos libros como escritos por inspiración del Espíritu Santo y por eso los separa de todos los demás libros y los incluye en el «canon» o lista de sus Sagradas Escrituras.

Dada la importancia de este problema, lo trataremos con una cierta detención, dividiendo la exposición en dos partes: la *cuestión histórica* y su *interpretación teológica*. Ambas cuestiones requieren prestar especial atención a la formación y al uso en la Iglesia de la versión griega de los Setenta, llevada a cabo en Alejandría de Egipto desde mediados del s. III a.C.

El Canon del Antiguo Testamento en su desarrollo histórico

La ciudad de Alejandría

Las conquistas de Alejandro Magno –tanto las militares como las políticas– introdujeron un enorme cambio cultural en las regiones del Mediterráneo y del Cercano Oriente. Alejandro y algunos de los reyes que heredaron alguna porción de su imperio estaban inspirados –en parte por los filósofos que residían en sus cortes– por la idea de una civilización mundial. El término «ecuménico» (derivado del griego *oikoumênê*, «tierra habitada») sugería en el pensamiento helenístico la idea de una «hermandad entre los seres humanos», aunque, obviamente, sin las connotaciones bíblico-teológicas que tiene hoy en día la palabra «ecumenismo».

El mismo Alejandro trató en forma deliberada de fusionar los mejores elementos de las culturas griega y persa. Con esta finalidad favoreció los matrimonios de sus oficiales macedonios con mujeres de la aristocracia persa y fundó toda una serie de ciudades griegas en Asia Menor, Siria, Fenicia, Egipto, Mesopotamia e Irán. Estas nuevas fundaciones (multiplicadas luego por sus sucesores) se transformaron muy pronto en centros de difusión de la ciencia, las instituciones políticas y las artes griegas en Asia occidental y en el norte de África. Entre esas nuevas ciudades ocuparía un puesto singular Alejandría de Egipto, fundada por iniciativa del propio Alejandro en el 331 a.C.

En esta época se intensificaron dos movimientos: uno tendía hacia el individualismo y el otro hacia el cosmopolitismo, que era una creación de la filosofía estoica, producto a su vez de la época helenística⁴. En esta última tendencia floreció la idea de una comunidad

mundial, asociada a la creciente preocupación por el lugar del individuo en la sociedad y por las relaciones entre las diferentes sociedades. Objeto de especial curiosidad eran las creencias y costumbres de otros pueblos, particularmente las de los pueblos orientales, cada vez mejor conocidos por los occidentales gracias al comercio y a los viajes de exploración. Paralelamente, también se despertó el interés por las descripciones de sociedades ideales, supuestamente existentes en regiones lejanas.

Ptolomeo I Soter, el general de Alejandro que llegó a ser el primer soberano de Egipto, tuvo la idea de construir en la ciudad de Alejandría una biblioteca capaz de albergar todos los saberes del mundo. En esta decisión fue asesorado por Demetrio Falerón, gobernador de Atenas entre los años 318 y 308 a.C., que gobernó de manera excelente la ciudad, pero que luego fue expulsado de ella y se trasladó a Alejandría.

En Atenas, Falerón se había familiarizado con la bien organizada labor intelectual de la escuela peripatética, y esta experiencia le sirvió para ayudar al rey en su ambición de crear algo grande para el cultivo de las ciencias y las artes. Sin embargo, hay motivos para suponer que el verdadero ejecutor del proyecto fue el segundo de los Ptolomeos, de sobrenombre Filadelfo.

Así nacieron en Alejandría la Biblioteca y el Museo (transcripción de la palabra griega que significa «lugar de residencia de las Musas»). El Museo contaba con un sacerdote para el culto y con una asociación de sabios, que vivían juntos y disfrutaban de los ingresos que les había concedido el rey. Todos juntos celebraban discusiones de problemas científicos y sus reuniones solían ser honradas con la presencia del soberano. La Biblioteca, por su parte, llegó a reunir muy pronto lo mejor de la producción científica y literaria del mundo antiguo, desde Grecia y Egipto hasta Mesopotamia y Persia. Se calcula que en tiempos del poeta Calímaco (305-235 a.C.) ella contaba con medio millón de volúmenes catalogados y que tres siglos más tarde, en tiempos de Filón de Alejandría, la cantidad rondaba en el millón. Bastan los nombres de algunos de los bibliotecarios, como Demetrio Falerón, Zenódoto de Éfeso, Eratóstenes de Cirene o Aristarco de Samotracia, para comprender la importancia de aquel centro cultural para la transmisión de la literatura y de las ciencias.

Los judíos en Alejandría

Aunque no es posible reconstruir con toda certeza la cronología de la radicación de los judíos en las distintas ciudades helenísticas, tenemos suficiente información sobre sus derechos civiles y la organización de sus comunidades en grandes centros urbanos como Alejandría, Antioquía y Roma. El filósofo Filón y el historiador Flavio Josefo afirman con orgullo que sus

correligionarios fueron invitados a establecerse en Alejandría y Antioquía por reyes tan ilustres como Alejandro Magno y Seleuco I de Siria. Pero estos autores escribieron con una manifiesta intención apologética, de modo que los historiadores dudan en aceptar sus afirmaciones. Podemos suponer, sin embargo, que algunos judíos se instalaron en Egipto, Fenicia, Siria y en las islas y zonas costeras de Asia Menor desde los primeros años de la época helenística, mientras que los libros de Ester, Tobías y Daniel son, a su manera, testigos de la presencia judía en las regiones orientales del imperio persa.

En lo que respecta a la formación de las comunidades judías esparcidas en el país del Nilo, el libro de los Reyes habla de un grupo de judíos que huyó a Egipto, por miedo a los caldeos, después del asesinato de Godolías, en el 586 a.C. (2 Re 25,25-26). El libro de Jeremías añade que aquellos fugitivos obligaron al profeta a escapar junto con ellos, pero Jeremías, que los urgía a permanecer en el país de Judá, les anunció que todos morirían por el hambre, la peste y la espada a causa de su desobediencia a Yahvé (Jr 44,12-14).

Más tarde, desde comienzos del s. V a.C., uno de los centros de la diáspora fue la colonia militar judía apostada en Elefantina, una isla que se alza en medio del Nilo, en la frontera meridional de Egipto (en arameo *yeb*). La presencia de esa guarnición, formada por mercenarios de origen judío, está bien atestiguada por una serie de documentos (papiros, óstraca y rollos de cuero escritos en lengua aramea), que muestran que la colonia fue fundada por los gobernadores persas de Egipto para defensa de la frontera sur del país. Es probable, asimismo, que cuando los macedonios conquistaron Egipto y desalojaron a los persas, una parte de aquellos judíos se establecieron en otras ciudades, convirtiéndose así en el núcleo de las comunidades judías de habla griega en el país del Nilo. Parece, sin embargo, que la mayoría de las comunidades de la diáspora helenística fueron fundadas por emigrantes de Judea después de las conquistas de Alejandro.

Filón y Josefo declaran que en las ciudades helenísticas los judíos disfrutaban de plenos derechos ciudadanos (*politeia*). Pero se trata sin duda de una exageración, ya que ambos autores escribían en una época en que los agitadores antijudíos intentaban influir sobre las autoridades romanas para que anularan los privilegios de los judíos en dichas ciudades. Por eso, aunque es verdad que unos pocos consiguieron la ciudadanía como un favor especial, la gran mayoría no pudo haber gozado de tal privilegio. De lo contrario tendrían que haber participado plenamente en la vida ciudadana, incluso en los festivales y sacrificios paganos que horrorizaban a los judíos piadosos.

En vez de la ciudadanía, los residentes judíos de Alejandría, Antioquía, Éfeso y otras

ciudades helenísticas tenían el *status* de *isopoliteia*, es decir, de cuasi-ciudadanía. En virtud de este privilegio, disfrutaban de una verdadera autonomía religiosa y cultural y estaban exentos de todas las obligaciones cívicas que podían entrar en conflicto con la religión judía. Por eso, aunque no poseían plenos derechos como los griegos y los macedonios, tenían casi los mismos privilegios que ellos y se distinguían de la población nativa, que se encontraba en una posición menos favorecida. Tal diferencia contribuyó a exacerbar el resentimiento popular contra los judíos, y ese resentimiento, especialmente en la época romana, estalló algunas veces en forma violenta.

Parece que la mayoría de los judíos de la diáspora permaneció leal a su religión tradicional, aunque no todos la practicaban de la misma forma y con el mismo rigor. De hecho, hay una cierta exageración en las palabras de Filón y Josefo cuando afirman que a los judíos «se les inculcan las leyes desde su juventud más temprana, y luego las llevan como grabadas en el alma». Pero en el fondo decían algo cierto, aunque también es indudable que las costumbres judías en las comunidades de la diáspora estaban fuertemente influenciadas por la cultura griega. Una de las pruebas mayores de esa influencia es ese monumento de la literatura helenístico-judía que se conoce con el nombre de *Septuaginta* o versión griega de los Setenta (LXX).

La Septuaginta

Con el paso del tiempo, los judíos de la diáspora empezaron a utilizar el griego como su lengua corriente y dejaron de hablar y aun de entender el hebreo. Parece natural, entonces, que se haya impuesto la necesidad de tener una traducción de la Biblia al griego para el culto de las sinagogas y la lectura privada.

Un lejano antecedente del arte de la traducción practicado en forma sistemática lo ofrece la antigua Mesopotamia. Cuando el predominio semita hizo que el sumerio dejara de ser una lengua viva, los escribas acadios trataron de recuperar el valioso patrimonio cultural sumerio. Para tal fin, se empezó a enseñar en las escuelas el sumerio como lengua muerta, se hicieron traducciones interlineares sumero-acádicas, se recogieron y volvieron a ponerse por escrito las grandes obras de la literatura sumeria. Más aún, sin un cierto conocimiento del sumerio, un escriba asirio o babilonio no podía considerarse tal, ya que debía utilizar la escritura cuneiforme creada para el sumerio y adaptada luego a la fonética y a la gramática del acádico (una lengua semítica).

Por otra parte, la traducción escrita de documentos legales y oficiales se practicó en el antiguo Oriente desde épocas muy remotas. El arte del «trujamán» o intérprete era particu-

larmente útil en el imperio persa, donde los edictos reales se traducían primero al arameo y luego a varias otras lenguas locales. Como dice el libro de Ester, los documentos oficiales eran enviados *a cada provincia en su propia escritura y a cada pueblo en su propia lengua, y también a los judíos en su escritura y en su lengua* (Est 8,9).

Sin embargo, las inscripciones bilingües o trilingües que se han conservado tanto en Egipto como en el Cercano Oriente son ejemplos más bien esporádicos y textos breves, en general de contenido administrativo o que reflejan algún tratado bilateral. La práctica de la traducción respondía entonces a las necesidades prácticas del gobierno y de la diplomacia, y la traducción de obras literarias y científicas no se impuso, como práctica habitual, hasta que los romanos empezaron a interesarse por la brillante producción escrita de los griegos. Como la Septuaginta ha sido la primera traducción a otra lengua de una obra literaria mayor; ella constituye un hito fundamental en la historia de la cultura. Por tanto, el conocimiento de la época helenística quedaría incompleto sin una referencia al significado de dicha versión y a las circunstancias que le dieron origen.

La llamada *Carta de Aristeas* describe las circunstancias en que se efectuó la primera traducción de la Biblia hebrea al griego. El autor de la carta se presenta como un oficial en la corte de Ptolomeo que escribe a su hermano Filócrates, pero sin duda se trata de un judío alejandrino, entusiasta admirador del templo de Jerusalén y de las leyes del judaísmo, que se oculta bajo un pseudónimo. La fecha de composición del documento oscila entre los ss. II y I a.C.⁵.

La iniciativa de la traducción se atribuye a Ptolomeo II Filadelfo, rey de Egipto (285-246 a.C.), que necesitaba una copia de las «leyes de los judíos» para completar su colección de todos los libros del mundo en la biblioteca de Alejandría. Con el fin de reunir un grupo de traductores competentes, se puso en contacto con el sumo sacerdote judío Eleazar, y a cambio de 72 personas en condiciones de hacer una buena traducción –seis por cada tribu de Israel– dejó en libertad a todos los judíos prisioneros en Egipto. Cuando los traductores llegaron a Alejandría, Ptolomeo organizó un banquete de seis días, durante el cual planteó difíciles preguntas a cada uno de los recién llegados. Estas respuestas (que manifiestan la influencia de la moral estoica) dejaron satisfecho al rey, y la traducción quedó concluida en 72 días. Cuando se la leyó en público, todos la consideraron perfecta, y se pronunció una maldición contra el que pretendiera alterar el texto.

Los judíos distinguieron siempre cuidadosamente la Torá de los otros escritos sagrados. En la tradición judía, la versión griega de la Torá, hecha bajos los auspicios de Ptolomeo II Filadelfo, era la traducción autorizada. Pero a par-

tir del s. II d.C., también las sucesivas traducciones de los Profetas y los Hagiógrafos empezaron a ser atribuidas por autores cristianos al grupo originario de intérpretes. Y como la leyenda dice que los traductores fueron 72, se dio a la traducción el nombre de *Septuaginta*, palabra latina que significa «Setenta», abreviando de ese modo la cifra más larga (setenta y dos). LXX es el número romano que se utiliza habitualmente para designar dicha traducción⁶.

En líneas generales, la *Carta de Aristeas* pone el acento en dos puntos. Ante todo, hace notar que las autoridades paganas admiraban la Ley de los judíos y se interesaron por ella. Además, da a entender que la comunidad judía de Alejandría recibió la traducción griega del Pentateuco como versión oficial, equivalente a la Torá en hebreo. De ahí la maldición que pronuncia contra todo el que se atreviera a retocar el texto, alargándolo, acortándolo o alterándolo en lo más mínimo.

A pesar de su carácter legendario, el relato de Aristeas tuvo amplia aceptación. Flavio Josefo lo repite casi literalmente (*Ant. Jud.* XX, 2) y Filón de Alejandría lo reproduce en sus elementos esenciales, aunque omite el nombre de Aristeas (*De vita Moysis*, II, 6). Particularmente notable es la posición de Filón con respecto a la Biblia griega. Para él la Septuaginta era inspirada, y por eso tanto su lectura como su exégesis podían eximirse de recurrir al texto hebreo. Tal posición la compartía sin duda un importante sector del judaísmo alejandrino, y esto implica la afirmación de una cierta autonomía en la relación con Jerusalén. La lectura del texto bíblico hecha directamente en griego no constituía simplemente una práctica habitual, sino que era al mismo tiempo una cierta reivindicación de poder. Según Filón, en efecto, esta traducción no solo responde al designio de Dios sino que ha sido redactada «como bajo el dictado de un soplo invisible» (*Vida de Moisés*, II, 37). Más aún, los alejandrinos miran con admiración y respeto los dos textos, el hebreo y el griego, como si fueran «dos hermanas, o mejor, como una sola y la misma obra, tanto por la forma como por el fondo, y llaman a sus autores no traductores sino hierofantes y profetas, ya que se les ha dado, gracias a la pureza de su inteligencia, marchar al mismo paso que el espíritu más puro de todos, el de Moisés» (II, 40). Por tanto, en el texto griego vuelven a hacerse presentes la palabra y el espíritu de Moisés⁷.

En tiempos de Filón, los judíos de Alejandría celebraban el aniversario de la traducción con una fiesta en las playas de la isla de Faros, donde se creía que los setenta y dos traductores habían vivido los setenta y dos días que duró su trabajo. Luego, los autores cristianos y los rabinos embellecieron el relato del Pseudo-Aristeas, pero no aportaron ninguna información verdaderamente nueva.

Algunos Padres de la Iglesia y otros escritores eclesiásticos reconocieron como genuina a la Septuaginta. Orígenes llega incluso a decir en su carta a Julio Africano: la Biblia de la Iglesia es la Biblia griega (PG 11,57-60). San Agustín, entre muchos otros, la considera inspirada, pero san Jerónimo denuncia como fabulosas las ampliaciones a que dio lugar la *Carta de Aristeas* y, en su afán por hacer que la Iglesia se atuviera a la *Veritas hebraica*, niega el carácter inspirado de la traducción (*Praefatium in Pentateucum*; *Adv. Rufinum* II, 25). Sin embargo, el mismo Jerónimo, al mismo tiempo que establece una clara distinción entre el carisma del profeta y el del traductor, no deja de admitir que los traductores griegos *Spiritu Sancto pleni, ea quae vera fuerant transtulerunt*.

Al margen de la leyenda, muchos historiadores consideran probable el origen litúrgico de la Septuaginta, ante todo en lo que respecta a la traducción del Pentateuco. Como los judíos de la diáspora, según hemos visto, fueron perdiendo poco a poco el conocimiento del hebreo, se corría el peligro de perder también, junto con la lengua, el recuerdo de la Torá. Por eso se hizo necesario interpretar en griego los fragmentos de la Ley que se leían en la sinagoga, y de esta práctica pudo surgir, hacia el s. III a.C., el proyecto de traducir todo el Pentateuco para el culto sinagogal. Luego, algunos breves pasajes de los profetas y de los Salmos habrían servido de *haftarôt* o de segundas lecturas hechas después de la Torá, y finalmente se habrían traducido los «Escritos» (*Ketubim*) para la lectura privada⁸.

Otros historiadores, sin embargo, sostienen que esta hipótesis es anacrónica. Como lo señala entre otros Elias J. Bickerman, la costumbre de leer la Torá en el culto sinagogal de acuerdo con un ciclo fijo de lecturas no está atestiguado antes de la mitad del s. II d.C. En el s. III a.C., tal vez se leía algún versículo pertinente en el culto del sábado o en un día de fiesta. Lv 23,23-25, por ejemplo, estaba fijado para el culto del Año Nuevo, y la *Mishná* presenta una lista de pasajes bíblicos destinados a ser leídos en el servicio religioso propio de esos días. También es posible que existieran leccionarios con textos seleccionados traducidos o transliterados al griego como ayuda para el lector que no era capaz de descifrar el original hebreo en el rollo sagrado. Pero –insiste Bickerman– el Pseudo-Aristeas no sugiere en ningún momento que una copia de la Torá haya estado destinada a las necesidades litúrgicas o educativas del judaísmo egipcio. Más aún, la «carta» especifica que se hicieron solamente dos copias de la Torá, una para ser depositada en la biblioteca real y otra para los jefes de la comunidad hebrea de Alejandría. (En la antigüedad, la publicación de una obra se hacía comúnmente depositando el manuscrito en un lugar seguro, de manera que después cada interesado pudiera procurarse su copia personal.)

Los Setenta tradujeron todo el rollo de la Torá sin ampliaciones ni condensaciones. Este hecho es fundamental, porque después los traductores de obras literarias se sintieron libres de adaptar los textos traducidos a los gustos o apetencias de los nuevos lectores. Pero la Torá era una Ley divina, y los Setenta, en conformidad con la práctica de los trujamanes que traducían documentos legales, se esforzaron por seguir el original con toda exactitud. De ahí que tradujeran el hebreo al pie de la letra, proposición por proposición, hasta el punto de seguir el orden original de las palabras. De este modo, transformaron el Pentateuco griego en un libro no griego.

En los libros restantes, la versión del texto hebreo es unas veces muy literal y otras casi una paráfrasis. Por tanto, la traducción de los distintos libros ha debido ser obra de distintos autores, escalonados a través del tiempo. En lo que respecta al momento en que se tradujeron las distintas partes de la Biblia hebrea, resulta imposible arriesgar fechas precisas. Sin embargo, es un hecho cierto que la Ley, los Profetas y por lo menos una parte de los demás libros estaban traducidos al griego antes del 180 a.C., como lo demuestra el Prólogo del Eclesiástico, que no puede ser posterior a esa fecha.

Los manuscritos del mar Muerto aportan datos interesantes sobre la relación de los LXX con sus prototipos hebreos. En su gran mayoría, los textos bíblicos que aparecen en estos manuscritos coinciden con el TM. Pero una minoría significativa (cerca de un 5%) se asemeja al texto hebreo utilizado para la traducción de los LXX. Así los manuscritos de Qumrán han podido demostrar, en contra de lo que se solía pensar anteriormente, que las variantes de los LXX con respecto al TM no son producto de cambios introducidos en el texto por los traductores griegos, sino que se deben más bien a que la traducción fue realizada sobre originales hebreos cuyo texto difería del conservado en la tradición masorética. También se ha podido concluir que es una traducción mucho más precisa de lo que se había creído antes.

Es obvio, de todas maneras, que ninguno de los manuscritos hebreos disponibles hacia el 260 a.C. podía ofrecer un texto idéntico al actual Texto Masorético, ya que este sigue en lo esencial una edición realizada tres siglos después de los LXX. Hacia fines del s. II a.C., la *Carta de Aristeas* deplora las copias de la Torá hechas de manera negligente y «no como debería ser». Pero incluso si la traducción se hubiera hecho –como dice el autor de la *Carta*– a partir de un excelente rollo hebreo enviado desde Jerusalén por el sumo sacerdote, las letras de oro de aquel manuscrito no habrían garantizado su fiabilidad. En tiempos de los LXX la crítica textual apenas comenzaba a practicarse en Alejandría, y el texto hebreo consonántico no quedó cerrado hasta una fe-

cha cercana al 100 d.C. Por tanto, no es sorprendente que los LXX difieran a veces del TM y propongan lecturas que coinciden con el Pentateuco Samaritano o con los manuscritos de Qumrán. Por otra parte, muchas diferencias proceden sin duda del imperfecto conocimiento que tenían los traductores del hebreo y del griego o de ambas lenguas. En aquel tiempo faltaban los modernos instrumentos de trabajo, como léxicos y concordancias, manuales del traductor y reflexiones teóricas sobre las distintas formas de traducir, de modo que los errores son perfectamente explicables.

En todo caso, la versión griega de los LXX ocupa un puesto eminente en la historia de la revelación. Gracias al trabajo de los traductores alejandrinos, la predicación apostólica encontró un instrumento lingüístico perfectamente preparado, que le permitió anunciar el evangelio en griego, como ya en el s. I a.C. el autor del libro de la Sabiduría había podido apoyarse en los resultados de aquel trabajo. Desde este punto de vista, se podría admitir con Clemente de Alejandría que la versión de los LXX fue una «profecía en griego», proferida en especial para los griegos (*Stromata*, I, 22).

También hay que recordar que la Septuaginta es una traducción *sui generis*. En más de un caso, los traductores adaptan el texto hebreo original; otras veces, la recrean en mayor o menos medida, al pasar la Palabra de Dios del hebreo al griego. El caso más notable y de mayores consecuencias ha sido la traducción de la palabra hebrea *'almá* («joven», «doncella») por el griego *parthénos* («virgen»), citado luego por Mateo como un anuncio profético de la concepción virginal de Jesús⁹.

Cuando el NT cita un texto del AT lo lee generalmente al nivel de este testimonio en lengua griega, con matices más o menos diferentes del original hebreo. Por tanto, Elias J. Bickerman no exagera demasiado cuando afirma que la Septuaginta es la producción más importante llevada a cabo por los judíos de lengua griega. «Ella abrió la Biblia al mundo y el mundo a la Palabra de Dios». Sin esta traducción, Europa aún sería pagana y las Escrituras hebreas no serían mejor conocidas que el *Libro de los muertos* egipcio.

La Iglesia primitiva buscó en la Septuaginta las bases de su lenguaje teológico y la utilizó como Escritura. Habló unánimemente de ella como de un texto canónico, y con frecuencia como de un texto inspirado. La reacción de san Jerónimo a favor de la *Veritas hebraica* no debe hacer olvidar la adhesión de toda la antigüedad cristiana a la *Veritas graeca*.

Si bien los traductores trataron de ser fieles al texto hebreo, la versión de los LXX difiere con frecuencia de la Biblia hebrea. A causa de estas diferencias, los judíos, después de la destrucción del segundo templo, empezaron a negar su autoridad y en el s. II d.C. produjeron

traducciones rivales para las necesidades de la diáspora (como la traducción griega casi literal de Áquila). Así la Septuaginta quedó como Biblia solamente para los cristianos.

Las revisiones de la Septuaginta

Numerosos estudios han demostrado que el uso del griego era bastante común entre los judíos de Palestina. De ahí que hoy se haya atenuado en gran medida la antigua división geográfica y lingüística entre Alejandría y Palestina, esta última confinada al uso del arameo (y del hebreo como lengua sagrada). De hecho, está demostrado que la Septuaginta circulaba en Palestina bastante tiempo antes del s. I d.C., hasta el punto de tener que someterla a una revisión. Los rabinos judíos, en efecto, advirtieron muy pronto el desacuerdo existente entre el texto hebreo y la versión griega, y para corregir esta situación iniciaron, desde fines del s. II a.C., un proceso de revisión del texto griego. El trabajo consistía en corregirlo cada vez que difería del hebreo, para lograr una versión griega que reflejara más exactamente el texto hebreo utilizado por ellos. Al principio, la revisión no fue demasiado sistemática, sino que se limitó a corregir algunos términos más significativos. Pero con aquella revisión se puso en marcha un proceso que se prolongó durante varios siglos.

El estudio del rollo griego de los Doce Profetas Menores descubierto en Najal Jéber permitió a D. Barthélemy reconocer la existencia de la primera y más antigua recensión griega, conocida como proto-teodocionica. Los rabinos que la llevaron a cabo fueron auténticos «predecesores de Áquila», el cual, en el s. II d.C., desarrolló hasta límites insospechados este proceso de revisión del texto. El proceso culminó con las recensiones posteriores de Orígenes y Jerónimo, y alcanzó progresivamente a las versiones cristianas antiguas, hechas sobre la traducción griega de los LXX.

En los comienzos del cristianismo, judíos y cristianos se acusaban mutuamente de haber falseado el texto hebreo o griego. Pero esas acusaciones han quedado hoy relativizadas, porque en los casos de divergencia entre los textos ya no cabe remitirse a «un texto único autorizado que deba ser reconocidos por todos. El debate ha de ser reconducido hasta el campo de interpretación exegética, que en la época del nacimiento del cristianismo era muy fluido y variado y permitía una pluralidad textual mucho mayor de lo que hasta ahora cabía imaginar» (Trebolle Barrera, 86).

Como los cristianos utilizaban casi invariablemente la versión griega de los Setenta, resulta fácilmente comprensible que los judíos se sintieran cada vez más a disgusto con esa traducción y reclamaran una versión más literal

del texto hebreo. Áquila terminó la suya poco después de la catastrófica rebelión de Bar Kojbá, con la intención expresa de eliminar las interpretaciones de los LXX, en la medida en que parecían favorecer los puntos de vista cristianos. De ahí que la traducción de Áquila sea una traducción-calco: a cada palabra del texto hebreo corresponde una sola palabra griega, y este mismo término es empleado en todos los pasajes donde aparece el vocablo hebreo correspondiente. La contrapartida de un literalismo tan extremo es la ausencia de toda pretensión literaria e incluso la incorrección sintáctica características de esta versión¹⁰.

La «escuela» de Yamnia

No pocas veces se ha sugerido que el canon hebreo quedó fijado en una especie de sínodo rabínico realizado en Yamnia (o Yabne), una ciudad de la costa mediterránea, al oeste de Jerusalén. En esa ciudad el rabí Yojanán ben Zakkai había fundado una escuela para el estudio de la Torá, y la asamblea de los rabinos allí reunida entre el 90 y el 100 d.C. habría establecido de una vez por todas la lista definitiva de los libros inspirados, es decir, el «canon palestinense», que comprendía los 22 libros de Flavio Josefo o los 24 del IV Esdras¹¹.

Sin embargo, esta teoría no ha resistido a la crítica. Se ha hecho notar, en particular, que no es apropiado hablar de «sínodo» o «concilio de Yamnia», debido a la connotación cristiana que tienen esos términos. Más bien se trata de una «asamblea» o «escuela» de rabinos, que con el tiempo pasó a ser también una especie de corte judicial. Además, las fuentes judías atestiguan la existencia de discusiones acerca de los libros bíblicos, pero los debates específicamente canónicos, en Yamnia, versaron solamente sobre el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares. No consta que se haya debatido sobre el libro de Ester, y un libro como el Sirácida –del que se descubrió en 1964 un rollo hebreo en la ruina de Massada, último refugio de la resistencia hebrea en el 73 d.C.– fue leído y copiado por los judíos después del período de Yamnia. Y si bien la Toseftá recuerda que al fin pasó a ser considerado un libro que «no mancha las manos» (*Yadaim*, 2, 13), no se dice dónde ni cuándo se decidió excluirlo de la lista de los libros sagrados. Tampoco consta que los rabinos de Yamnia hayan excluido del canon bíblico uno o más libros. En consecuencia, la apelación al «concilio» de Yamnia como sujeto de una decisión que abarcaba todo el canon judío no es más que una conjetura¹².

Lo que sí puede afirmarse es que la diversidad de textos y ediciones desencadenó en la corriente rabínica una «crisis canónica», que obligó a fijar un texto y un canon fariseos. Este era un requisito indispensable para descartar dic-

támenes legales y doctrinas teológicas incompatibles con el pensamiento de los rabinos, como las especulaciones de ciertas corrientes apocalípticas y de algunas sectas protognósticas. Lo primero que debían hacer los rabinos era fijar un texto entre varias versiones existentes. Esta era básicamente una decisión de carácter *textual*, pero era al mismo tiempo una decisión *canónica*, ya que el hecho de elegir un texto y de rechazar otros incidía finalmente sobre la fijación del canon. Así, el proyecto de fijar el texto bíblico condujo *de facto*, si no *de iure*, a la fijación del canon bíblico que sería más tarde normativo para todo el judaísmo.

Por otra parte, debido a la ruptura entre el judaísmo y el cristianismo, las iglesias no se beneficiaron de lo que estaba sucediendo en el contexto judío tal como se reflejaba en Yamnia, y por eso retuvieron mucha literatura proveniente de corrientes distintas del fariseísmo, anteriores al año 70. Así, mientras que el judaísmo rabínico cerraba sus filas y se atenía a un canon restringido, el cristianismo se expandía cada vez más en el mundo helenístico-romano y mantenía su canon abierto.

¿Existió un canon alejandrino?

Hasta no hace mucho tiempo se solía admitir que en el judaísmo antiguo existieron dos cánones: el canon *palestinense*, más breve, y el *alejandrino*, más amplio, que incluía también los libros deuterocanónicos y cuyo testigo principal sería precisamente la Septuaginta. Pero esta tesis choca con una objeción fundamental, ya que solo se podría hablar de un número fijo de libros entre los judíos de Alejandría si *todo* el AT hubiera sido traducido al griego más o menos al mismo tiempo. Pero, según hemos visto, los distintos libros de la Biblia hebrea fueron vertidos al griego por diferentes traductores en épocas distintas, y también proceden de distintas épocas las composiciones escritas en griego (o traducidas al griego) y añadidas luego a la versión de los LXX. En vista de estos hechos, se hace realmente problemático hablar de un canon alejandrino fijo. Además, es muy poco verosímil que los judíos de Alejandría se hayan atrevido a atribuirse la misma autoridad que Jerusalén en una cuestión tan vital. Al contrario, la leyenda de los orígenes de los Setenta en la *Carta de Aristeas* tenía sin duda el objetivo de subrayar la dependencia respecto de Jerusalén.

Por otra parte, resulta prácticamente imposible determinar la extensión exacta de la versión judaica de los LXX, ni siquiera al término del proceso de traducción y de incorporación de nuevos escritos (un proceso que no duró menos de tres siglos). La razón está en que no poseemos el texto original de la versión completa, sino solamente transcripciones cristia-

nas, cuyos códices –que también incluyen el texto griego del NT– no se remontan más allá del s. IV d.C.

Por tanto, los judíos de Alejandría se encontraban en una situación parecida a la de sus hermanos en Palestina. Ellos tenían un gran número de libros sagrados, de mayor o menor antigüedad y considerados más sagrados unos que otros. Pero cuando a fines del s. II d.C., después de largas discusiones en las escuelas rabínicas de Palestina, se fijó un único canon con la exclusión de los «libros exteriores» o no reconocidos como canónicos, todos los judíos, incluidos los de Alejandría, terminaron por aceptarlo.

Con la Septuaginta, en cambio, no sucedió nada semejante. No hubo ninguna autoridad que cerrara la colección, y por eso los contornos con que esa versión ha llegado hasta el presente son bastante fluidos, como lo muestra el número (y aun el orden) de los libros en los tres grandes códices de la Biblia griega: el Vaticano, el Sinaítico y el Alejandrino. Así, por ejemplo, mientras que el código Vaticano (s. IV) no incluye ningún libro de los Macabeos, el Alejandrino (s. V) contiene 1, 2, 3 y 4 Macabeos, 13 y en el Sinaítico (s. IV) no se encuentran más que el 1 y el 2¹⁴.

Un hecho notable, claramente perceptible en los LXX, es que los judíos de Alejandría alteraron el orden de la Biblia hebrea, tradicionalmente dividida en la Torá, los Profetas y los Escritos. Es verdad que el orden de la Torá se mantuvo intacto, pero en la colección de los textos proféticos, ya fijada «canónicamente», se intercaló el libro de Daniel con sus varios aditamentos griegos (la oración de Azarías y el cántico de los tres jóvenes, la historia de Susana y las leyendas de Bel y el Dragón). En lo que respecta a los Hagiógrafos, la inserción de nuevos libros resultaba menos audaz, si se supone que sus límites permanecieron no muy bien definidos hasta una fecha relativamente tardía. Pero el hecho manifiesta al menos una cierta predisposición de los judíos helenistas a enriquecer con nuevos escritos el canon hebreo, aun sin llegar a establecer un canon oficial propio¹⁵.

Cuando se trata de explicar los motivos que indujeron a incluir entre los libros sagrados estos nuevos escritos, algunos de composición relativamente reciente, se ha pensado en la mayor libertad de espíritu que caracterizaba a los judíos helenistas. Influidos por el pensamiento griego, ellos se formaron una idea de la inspiración divina más amplia que la de sus hermanos de Palestina, y se negaron a reducir las manifestaciones literarias del Espíritu Santo a determinados límites temporales y a los textos redactados en lengua hebrea. El libro de la Sabiduría, de carácter marcadamente helenista, nos presenta la Sabiduría divina que pasa de generación en generación para entrar en las almas santas y hacer amigos de Dios y *profetas* (7,27). Y

Filón, un pensador típicamente judeo-alejandrino, considera que a los traductores de la Septuaginta hay que llamarlos «no ya traductores sino hierofantes y profetas, ya que se les concedió, gracias a la pureza de su inteligencia, marchar al mismo paso que el espíritu más puro de todos, Moisés» (*Vida de Moisés*, II, 37 y 41).

No hay que olvidar, finalmente, lo ya indicado antes: los códices de los LXX son todos cristianos, surgidos en lugares distintos de iglesias que tenían sus propias prácticas regionales. No hay ninguna huella de un texto semejante en el mundo judío¹⁶.

La fijación del canon en el judaísmo

La idea de canonicidad es un concepto moderno, ausente en el judaísmo intertestamentario e incluso en el Talmud. Sin embargo, la ausencia de la idea expresada formalmente no implica que también haya estado ausente el reconocimiento de la canonicidad en cuanto tal. De hecho, los rabinos emplean la curiosa expresión «manchar las manos» para referirse a sus libros sagrados, quizá porque ellos no deben ser tocados por manos profanas.

En lo que respecta a las fuentes de la canonicidad, solo cabe proponer algunas conjeturas más o menos probables. Ante todo, hay razones históricas para afirmar que el canon del AT no se formó natural y espontáneamente, por una suerte de reconocimiento público instintivo. Es verdad, en efecto, que el oficio profético llevaba consigo sus propias credenciales, que en cierta medida se extendían también a sus escritos. Pero nunca faltaron en la nación los falsos profetas, y hacía falta una autoridad capaz de discernir los verdaderos escritos de los falsos.

Hacia el 180 a.C., Jesús Ben Sirá compuso su obra (designada tradicionalmente con el nombre de «Sabiduría de Ben Sirá» o «libro del Eclesiástico»). Obviamente, en ella reconoce la canonicidad de la Ley y los Profetas, pero alude también a otros escritos de reconocida autoridad (Salmos, Proverbios, Esdras-Nehemías y posiblemente Job), y es incluso probable que haya tenido por inspirada su propia obra (cf. 24,33-34). Unos años más tarde, cuando el nieto de Ben Sirá tradujo esa obra al griego, le antepuso un prólogo en el que se encuentra mencionada por primera vez la división tripartita de la Biblia hebrea. En este prólogo, «los otros Libros de nuestros padres» se ponen junto a la Ley y los Profetas, pero no se da ningún indicio que permita determinar el número o el contenido de aquellos escritos. De todas maneras, es indudable que para la fecha en que se llevó a cabo la traducción había en el judaísmo tres colecciones de libros canónicos: la Ley, los Profetas y «los Libros que les siguieron».

No hay que olvidar, sin embargo, que el canon por excelencia del judaísmo ha sido siem-

pre la Torá. Para los judíos medievales, la Torá era el Santo de los santos, los Profetas el Santo y los *Ketubim* el atrio del templo bíblico, y esta concepción no es nada más que la expresión simbólica de la preeminencia acordada a la Torá por los rabinos de la época talmúdica. Además, al fin solo se admitieron en el canon de la sinagoga libros escritos en hebreo, acreditados por el prestigio de una cierta antigüedad y en todo conformes a la Torá, que era en definitiva la prueba última de canonicidad.

En cuanto al ulterior desarrollo histórico, es indispensable tener en cuenta el cambio radical que se produjo con la destrucción del Templo en el año 70 d.C. A partir de entonces, la religión judía se convirtió cada vez más en una religión «del Libro», con la consiguiente necesidad de fijar un canon inmodificable en cuanto al número y a la letra de los textos reconocidos como sagrados y por tanto normativos. Las discusiones surgidas en el interior del judaísmo, sobre todo entre los fariseos y las sectas de tendencia apocalíptica, fueron sin duda un estímulo ulterior para la fijación del canon, como no lo fue menos la controversia con los cristianos. Sin embargo, para llegar a este objetivo ha sido necesario recorrer un camino largo y complejo.

Aunque en el s. I d.C. se podía hablar de la aceptación de 22 ó 24 libros sagrados, la rigurosa fijación del canon no se produjo sino hasta finales del s. II o comienzos del III. Para obtener el número 22, igual a las letras del alfabeto hebreo, se suele aducir el siguiente testimonio de Flavio Josefo, escrito hacia el 95 d.C.:

«Es natural, mejor dicho, necesario, que no exista entre nosotros una multitud de libros en contradicción y pugna entre sí, sino solo *veintidós* que contienen los anales de toda la historia y que con toda justicia son dignos de confianza. De ellos hay *cinco* de Moisés, los cuales contienen las leyes y la tradición desde la creación del hombre hasta la muerte del mismo Moisés. Comprende un período de tres mil años, poco más o menos. Desde la muerte de Moisés hasta Artajerjes, sucesor de Jerjes como rey de los persas, los profetas posteriores a Moisés han consignado los hechos de su tiempo en *trece* libros. Los *cuatro* libros restantes contienen himnos a Dios y consejos morales para los hombres. También desde Artajerjes hasta nuestros días cada acontecimiento ha sido consignado; sin embargo, estos documentos no son dignos de la misma confianza que los anteriores, porque no ha existido la sucesión rigurosa de los profetas» (*Contra Apionem*, I, 8, 38-41)¹⁷.

Josefo aclara aquí cuál es el número de los libros sagrados, pero no los enumera uno por uno. También dice que solamente los profetas han tenido el privilegio de escribir la historia que les fue revelada por inspiración divina, y su exposición presupone la división tripartita de la Biblia: la *Torá* (los cinco libros de Moisés), los *Profetas* posteriores a Moisés y los *Libros restantes*. Además, Josefo sitúa la inspira-

ción divina en un tiempo limitado: desde la época de Moisés hasta el reinado de Artajerjes I, es decir, hasta Esdras. Es verdad que en tiempos posteriores se siguió escribiendo, pero, según él, tales escritos no gozan de la misma autoridad que los 22, por la falta de una exacta sucesión de profetas.

De acuerdo con indicaciones provenientes de otros de sus escritos, la lista de Josefo se reconstruye así: primero están los bien conocidos *cinco* libros de la Torá; luego los *trece* profetas, que serían: Josué, Jueces con Rut, Samuel, Reyes, Isaías, Jeremías con Lamentaciones, Ezequiel y los Doce Profetas Menores (contado como un solo libro), Job, Ester, Daniel, Esdras y Nehemías (como un solo libro) y Crónicas; finalmente, los últimos *cuatro*: Salmos, Proverbios, Cantar y Eclesiastés. (Nótese que, al juntar Rut con Jueces y Lamentaciones con Jeremías, Josefo sigue el orden de la Biblia griega y no el de la hebrea.)

Del testimonio anterior se puede concluir que hacia el año 95 los judíos consideraban «divinos» a estos 22 libros, por la razón que da el mismo Josefo:

«Los hechos muestran con claridad cómo nos acercamos nosotros a nuestras propias escrituras: habiendo transcurrido ya tanto tiempo, nadie se ha atrevido a añadir, quitar o cambiar nada de ellas. Es connatural a todo judío, ya desde su nacimiento, considerar que estas escrituras son la voluntad de Dios, cumplirlas y por ellas, si es preciso, morir con alegría. Ya se ha visto muchas veces que muchos cautivos han soportado torturas y todo género de suplicios en los anfiteatros por no pronunciar una sola palabra contra las leyes y los anales que las acompañan» (*Contra Apionem*, I, 8, 42-43).

A la luz de este testimonio resulta difícil saber hasta qué punto Flavio Josefo trata de excluir otros libros y en qué medida refleja la opinión unánime de todo el judaísmo. De hecho, Josefo era fariseo y es muy probable que en lo relativo al canon siga la tradición farisea transmitida por la escuela de Hillel, aunque en otros pasajes él cita la versión de los LXX y utiliza algunos libros que no estaban incluidos en la lista de los 22, como 1 Macabeos, 1 Esdras y los suplementos griegos de Ester.

La lista de 24 libros se encuentra en el IV libro de Esdras, escrito entre los ss. I y II. En el cap. 14 de este libro apócrifo se narra cómo Esdras, inspirado por la sabiduría divina, dictó a cinco escribas 94 libros durante 40 días. Pero según órdenes de Dios, él debió publicar los 24 primeros y guardar los otros 70 para que los lean solamente los sabios, «porque en ellos está el manantial del entendimiento, la fundamentación de la sabiduría y la corriente del conocimiento».

Este testimonio ofrece varios datos interesantes. En primer lugar, se habla de un canon de 24 libros, probablemente los mismos que

Menciona Josefo, pero contando por separado a Rut y Lamentaciones. En segundo lugar, se encuentra allí una defensa de los libros apocalípticos, cuyo número asciende a 70. Esta defensa consiste en hacer remontar el origen de estos libros a Esdras y al Espíritu de sabiduría que actuaba en él. Por tanto, también a estos libros se les aplica el criterio que los rabinos fariseos habían impuesto para incluir en el canon determinados libros, a saber: que hayan sido compuestos bajo la inspiración profética y se hayan transmitido continuamente hasta Esdras.

Por tanto, según el IV libro de Esdras los libros inspirados no eran únicamente los escritos canónicos, ya que también había 70 libros inspirados que debían mantenerse en secreto. Una defensa tal se explica convenientemente si se tiene en cuenta que IV Esdras fue escrito en la época de Yamnia, cuando los fariseos hacían la guerra a la literatura apocalíptica y la distinguían claramente de los libros canónicos¹⁸.

Hacia el año 200, el tratado de la Mishná llamado *Baba Bathra* («última puerta») enumera los 24 libros incluidos en el canon hebreo: cinco de la Torá, ocho de los Profetas y once de los Escritos (*B. Bathra*, 14a-15a). Los libros de la Torá no se mencionan expresamente, porque se suponen conocidos. La lista de los Profetas incluye a Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Jeremías, Ezequiel, Isaías y los Doce Profetas Menores. Los Escritos son Rut, Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar, Lamentaciones, Daniel, Ester, Esdras y Crónicas. En este canon definitivamente cerrado, la Torá mantiene su puesto primario; a los Profetas y a los Escritos se los considera «tradición» o «comentario» de la Torá, destinados a preservarla o explicarla. De este modo, el judaísmo tomó una posición bien definida en su controversia con los cristianos, que reconocían como inspirados algunos libros no incluidos en el canon hebreo¹⁹.

Por otra parte, desde la época de los Macabeos hasta fines del s. I d.C. aparecieron en el judaísmo numerosos escritos apocalípticos, que fueron por completo ignorados (a excepción de Daniel) por los rabinos judíos. Sin embargo, tanto los autores como los lectores de aquellos escritos no pensaban que el carisma de la inspiración se había extinguido. Y a partir de esta convicción, los judíos de habla griega, especialmente en Alejandría, se atrevieron a enriquecer el canon hebreo con nuevos escritos, unos traducidos del hebreo y otros redactados directamente en griego.

El canon del Antiguo Testamento

Según hemos visto, en el s. I d.C. se podía hablar de la aceptación de 22 ó 24 libros sagrados, pero el canon hebreo no estuvo rigurosamente fijado hasta fines del s. II o comienzos del III. Antes del año 70 d.C., las distintas co-

rrientes del judaísmo tenían un canon abierto, aunque con anterioridad a esa fecha el judaísmo farisaico había iniciado un proceso de fijación y estabilización del texto y del canon. Todos los judíos tenían la Torá y la mayoría incluía a los Profetas. Pero la tercera sección, los «Escritos» (*Ketubím*), aún seguía abierta, y fueron principalmente estos últimos libros los discutidos en Yamnia, aunque también existían dudas sobre algunos pasajes de Ezequiel.

En Qumrán, particularmente, están representados todos los libros de la Biblia hebrea, con la excepción de Ester. Pero es casi imposible precisar cuáles se aceptaban como libros sagrados, sobre todo si tenemos en cuenta que también existían numerosas copias de libros apócrifos. Parece, al menos, que los esenios de Qumrán aceptaban como tales la Torá, los profetas y los Salmos, si bien entre estos últimos no había una lista única sino varias, que entremezclaban los salmos bíblicos con otros que no figuran en la Biblia hebrea. El conjunto de los manuscritos revela asimismo la variedad y pluralidad del judaísmo de la época, que incluía literatura legal, apocalíptica, exegética, parabíblica, poética, litúrgica y de calendarios. El judaísmo rabínico posterior marginó y olvidó gran parte de ese legado, del que el cristianismo conservó una parte considerable.

Por otra parte, la historia del texto de la Biblia en el período de Qumrán es la historia de la progresiva transición de una situación de pluralismo y fluidez textual a la época en que se estableció un texto autorizado, del que procede la tradición masorética que ha llegado hasta el presente. Esta transición comprende varias etapas. A comienzos del s. II d.C., el texto consonántico hebreo de la Biblia fue fijado con toda precisión y quedó definitivamente establecido tal como ha llegado hasta el presente. Pero antes de esa fecha, y muy especialmente antes del año 70, los textos bíblicos se transmitían en una relativa pluralidad de formas, tanto en Qumrán como en el resto del judaísmo palestino. Esta fluidez textual es un reflejo del pluralismo sociológico que caracterizaba al judaísmo en la época anterior a la formación del rabinismo clásico (ss. II-VI d.C.), es decir, antes del momento en que el judaísmo, tras la catástrofe del año 70, cerró filas en torno al movimiento fariseo-rabínico, dejando atrás otras agrupaciones como la saducea, la esenia y la samaritana.

Otros grupos, especialmente los cristianos que usaban la Biblia griega, tenían en su tercera sección más libros que los fariseos. Son los llamados deutero-canónicos (o apócrifos) y pseudoepígrafos, que algunas Iglesias retuvieron en su propio canon. En conformidad con esta tradición, la cristiandad occidental en general reconoció como inspirados a los libros llamados deutero-canónicos, aunque no faltaron algunas voces dubitativas y a veces disonantes. Esta situación se mantuvo hasta los tiempos de

la Reforma, cuando se impuso en las iglesias protestantes una posición muy semejante a la de san Jerónimo (la *veritas hebraica*). Sin embargo, la Iglesia católica aún considera a estos libros parte integrante de su propio canon.

En lo que respecta al judaísmo, el cierre del «canon» ha sido el resultado de un proceso de purificación interior, destinado a eliminar la proliferación de los escritos apocalípticos cuyo carácter sincretista amenazaba con desintegrarlo. Hay que notar, sin embargo, que esta selección de un grupo autoritativo de libros, con exclusión de otros, no presupone nuestro concepto de canon ni puede ser considerado como un proceso de canonización en sentido estricto.

Por otra parte, las controversias aún continuaron en tiempos del judaísmo rabínico. La *Mishná* atestigua la existencia de dudas, al menos en algunos círculos judíos del s. II d.C., sobre la canonicidad del Cantar, el Eclesiastés y Ester. En el mismo período también se expresaron dudas sobre el libro de los Proverbios. Según la *Guemará*, el libro de Ezequiel estuvo en discusión hasta que las objeciones contra su autoridad quedaron resueltas en el 66 d.C.

En contra de esta opinión, y como prueba de que el canon judío ya estaba cerrado en el s. I d.C., se suele aducir el dicho de Jesús en Mt 23,35, que habla de *la sangre inocente derramada en la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías*.

Sin embargo, la certeza que se pretende extraer de este pasaje presenta no pocos puntos débiles. Ante todo, no resulta fácil identificar a Zacarías, hijo de Baraquías, porque el AT no menciona a ningún profeta de ese nombre. Por tanto, la identificación con Zacarías, hijo de Yehoyadá, cuyo martirio se describe en 2 Cr 24,20-22, supone que el nombre Baraquías es una glosa y se apoya en el texto paralelo de Lc 11,51, que dice simplemente *la sangre de Zacarías, asesinado entre el altar y el templo*. Por otra parte, como el asesinato de Zacarías, hijo de Yehoyadá, se narra en el libro de las Crónicas, que ocupa el último lugar en la tercera parte del canon hebreo (los *Ketubím*), se afirma que el dicho de Jesús abarca por los dos extremos del AT la serie completa de los inocentes martirizados: desde Abel, al comienzo del Génesis (4,3-15), hasta Zacarías, al final del último libro canónico (2 Cr 24). Por tanto, este dicho de Jesús obligaría a sostener que el canon judío ya estaba cerrado antes de fines del s. I d.C.

Esta interpretación de Mt 23,35 es tal vez la más probable, y hasta se podría conceder que en tiempos de Jesús el canon hebreo estaba completo desde la Torá hasta los Hagiógrafos. Pero estos datos no serían suficientes para afirmar que la Iglesia recibió del judaísmo un canon bíblico ya perfectamente constituido. Porque entonces habría que suponer que ya en ese tiempo el judaísmo estaba perfectamente unificado bajo la guía de los rabinos fariseos, ignorando o

pasando por alto los hechos antes señalados, que hablan más bien de un judaísmo bastante diversificado hasta su posterior unificación después de la caída de Jerusalén en el año 70. O dicho más explícitamente, habría que desconocer las disputas registradas en la literatura rabínica sobre la canonicidad de ciertos libros, la inserción de los libros deuterocanónicos en manuscritos de la Septuaginta, y la presencia en Qumrán de algunos apocalipsis pseudoepígrafos, a los que quizá se consideraba inspirados.

Jesús y los Apóstoles

Diffícilmente puede exagerarse la importancia del AT para la comprensión de Jesús y del NT. Según el testimonio de los evangelios, Jesús conoció las Escrituras y constantemente se refería a ellas en su predicación. Su muerte y resurrección, como asimismo el don del Espíritu en Pentecostés, abrieron las Escrituras a los cristianos de una manera nueva, como testigo profético de la revelación de Dios en la obra salvífica de Jesús. Más aún, por la lectura de las Escrituras en el culto y en la predicación, los apóstoles pudieron comprender e interpretar el sentido de la crucifixión de Jesús y de su acción presente y futura como Mesías e Hijo de Dios.

Lc 24,27.44 atestigua que los primeros cristianos reconocían la autoridad de *Moisés*, los *Profetas* (anteriores y posteriores) y los *Salmos*. Pero en lo que respecta a los *Escritos* (que junto con los Salmos forman la tercera parte de la Biblia hebrea) aún no se había establecido un canon fijo. Por tanto, la Iglesia primitiva heredó de Jesús y de los apóstoles una colección de libros sagrados que no estaba cerrada sino abierta, al menos en lo que respecta a los «Escritos» (*Ketubím*). De todas maneras, desde los primeros días de la predicación cristiana, el testimonio dado al evangelio no puede ser separado del AT, de manera que el NT es impensable sin el AT (cf. p. ej., Lc 24,25-27.44-49; Jn 5,39; 1 Cor 15,1-11; Rom 1,1-7).

La preocupación del judaísmo por delimitar exactamente el número de sus libros sagrados, perceptible en IV Esdras (I,38-41) y en Josefo (*Contra Apionem* I,38-41), y continuada luego en *Baba Bathra* 14a-15a, no desempeñó un papel decisivo en los escritores del NT o entre los Padres apostólicos. Esto no debe sorprender, porque en tiempos de Jesús y de los apóstoles, cuando los cristianos asumieran como propias las Escrituras judías, aquella preocupación no era tan apremiante como lo fue más y más a partir de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. Por tanto, no es aventurado concluir que la Biblia de la primera misión cristiana no quedó confinada a los 22 o 24 libros de la Biblia hebrea, sino que también retuvo como autoritativos a otros libros del judaísmo, transmitidos por la versión griega de los Setenta.

Las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo

Si algo se puede concluir de esta historia es que la Iglesia apostólica no pudo recibir de la Sinagoga una lista completa y ya definida de *todos* los escritos que más tarde los cristianos reconocerían como inspirados e incluirían en la primera sección de su propia Biblia (el AT).

Por otra parte, también es inútil recurrir a las citas del AT en el NT para dirimir la cuestión del canon veterotestamentario. Ante todo, porque esas citas tienen un carácter puramente ocasional y no hacen otra cosa que apelar a la autoridad de las Escrituras del judaísmo para fundamentar o corroborar una determinada afirmación. Además, porque el análisis de las citas deja intacto el problema, ya que no aparecen citados *todos* los libros considerados protocanónicos, y en el NT se encuentran textos que parecerían aludir a ciertos pasajes de los libros deuterocanónicos (Sab, Tob, 2 Mac, Jdt).

Una alusión particularmente significativa es la que se encuentra en Heb 11, cuando el autor elogia la fe de los antepasados de Israel. En el v. 35, él habla de las mujeres que *recobraron con vida a sus muertos*, y luego añade: *Unos se dejaron torturar, renunciando a ser liberados, para obtener una mejor resurrección*. Como ejemplo de mujeres que recibieron vivos a sus hijos muertos se pueden mencionar los casos de Elías y la viuda de Sarepta (1 Re 17,17-24) y el de Eliseo y la mujer de Sunam (2 Re 4,18-37). Pero el ejemplo de hombres que soportaron el martirio con la esperanza de la resurrección habría que buscarlo en el relato de 2 Mac 7: *Es preferible morir a manos de los hombres con la esperanza puesta en Dios, de ser resucitados por él* (v. 14).

No hay que olvidar, sin embargo, que en el NT también hay alusiones a libros que más tarde serían excluidos del canon como apócrifos. La carta de Judas, por ejemplo, cita libremente el *Libro de Henoc* (1,9) y alude a una tradición contenida en la Asunción de Moisés (otro apócrifo del judaísmo), aunque no se lo introduce con la fórmula clásica: «Está escrito» o «La Escritura dice», sino con: «Profetizó para ustedes Henoc, séptimo después de Adán, diciendo...» (Jds 14-15).

Resultado evidente, por lo tanto, que las citas de los deuterocanónicos son un indicio importante, pero no bastan para dirimir la cuestión. Es verdad, ciertamente, que la mayor parte de las citas bíblicas del AT en el NT se basan más en la Septuaginta que en el texto hebreo (cf., p. ej., Mt 1,23; 4,4; Lc 4,4). Pero si el texto de Pablo en Rom 1,18-32 expone un razonamiento semejante al de Sab 13-14, de esta semejanza no se puede concluir con absoluta certeza que Pablo, en el momento de escribir su carta a los Romanos, tenía presente ese texto. Por otra parte, las citas de la Asunción de Moisés y de Henoc en Judas 9 y 14-15 no significan que el autor las haya considerado inspiradas, como tampoco no impli-

can el reconocimiento de esos textos como divinamente inspirados las citas de poetas griegos en Hch 17,28; 1 Cor 15,33; Tit 1,2.

En resumen: expresiones frecuentes como «la Escritura» o «las Escrituras», aplicadas en el NT a los libros sagrados del judaísmo, muestran que los cristianos de la época apostólica reconocían la existencia de una colección bien definida de tales escritos. Pero la referencia en el evangelio de Lucas a «la Ley, los Profetas y los Salmos» (Lc 24,44) sugiere asimismo que la tercera parte del canon (los llamados Hagiógrafos) no constituía un conjunto fijado definitivamente como la Torá y los Profetas. Por tanto, parece inapropiado decir que Jesús transmitió a la Iglesia un conjunto completo de libros sagrados, cuyo número exacto ya había definido la sinagoga de Palestina.

Manuscritos y listas de escritos canónicos en el cristianismo primitivo

Entre los manuscritos cristianos de la Biblia griega, los tres más antiguos e importantes contienen algunos libros deuterocanónicos. El *Codex Vaticanus* incluye Sabiduría, Eclesiástico, Judit y Tobit, además de Baruc y la carta de Jeremías. El *Codex Sinaiticus* trae Tobit, Judit, 1 y 2 Macabeos, Sabiduría y Eclesiástico. El *Codex Alexandrinus* tiene a Baruc y la carta de Jeremías además de Tobit, Judit, 1 y 2 Macabeos, 3 y 4 Macabeos, Sabiduría, Eclesiástico y los Salmos de Salomón. Estos libros están entremezclados con los libros canónicos y no forman una sección aparte. Este hecho sugiere que los límites del AT tenían cierta fluidez y que algunos libros deuterocanónicos eran incluidos de buen grado en los manuscritos bíblicos de los cristianos.

También hay listas de los libros canónicos del AT en los textos conciliares y en los escritos de los Padres de la Iglesia. Las listas de las Iglesias orientales tienden a proponer un canon restringido, muy cercano al de la tradición hebrea. Algunos Padres (Orígenes, Atanasio, Cirilo de Jerusalén y Epifanio), mencionan solamente a Baruc y la carta de Jeremías como partes de Jeremías-Lamentaciones. Una de las dos listas del Pseudo-Crisóstomo incluye a Sirac, y la otra añade a Tobit, Judit, Sabiduría y Sirac. La lista del Concilio de Laodicea menciona solamente a Baruc y la carta de Jeremías²⁰.

Entre los Padres occidentales, Jerónimo y Rufino coinciden con el canon hebreo tradicional, mientras que Hilario añade a Tobías y Judit e incluye la carta de Jeremías junto con Jeremías. La lista de Agustín en el *De Doctrina Christiana* incluye a Tobit, Judit, 1 y 2 Macabeos y Sirac. La lista del Concilio de Roma contiene Sabiduría, Sirac, Tobit, Judit, y 1 y 2 Macabeos. El Canon Muratori menciona la Sabiduría de Salomón en su lista de libros del NT.

El canon breve y el canon largo

De los antiguos manuscritos y de las listas de libros considerados canónicos emergen dos tendencias bien definidas: desde fines del s. I, se advierte en el judaísmo la propensión a reconocer un canon tripartito (*Torá, Profetas y Ketubim*), compuesto de 22 ó 24 libros, según el modo de contarlos; y entre los cristianos, sobre todo a fines del s. IV y comienzos del s. V, se impone la creciente aceptación de un canon del AT más amplio e inclusivo.

En su carta a Julius Africanus (PG 11,80), Orígenes considera un hecho establecido que «las Iglesias usan a Tobías», mientras que «los hebreos no hacen uso ni de Tobías ni de Judit». Él sabe igualmente que «la historia de Susana circula en todas las Iglesias de Cristo en la forma griega (...) aunque está ausente entre los hebreos». Lo mismo sucede con las dos perícopas sobre Bel y el Dragón al final del libro de Daniel, y con el cántico de los tres jóvenes en el horno de fuego. Ampliaciones semejantes hay en el libro de Ester, mientras que otros libros, como Jeremías y Job, contienen pasajes que están presentes en el texto hebreo y faltan en los ejemplares usados por las Iglesias, o viceversa.

Es importante notar que Orígenes presenta estas diferencias como una situación de hecho, o como una especie de tradición eclesiástica. Frente a Julio Africano, que quiere excluir la historia de Susana porque no habría sido escrita en hebreo, él cita Proverbios 22,28: *No desplaces los antiguos linderos que fijaron tus antepasados*. Las Iglesias, en efecto, no se preguntaban si hacían bien en leer el texto griego de los LXX. La pregunta y la actitud del Africano, en cambio, son propias de un erudito y de un conocedor del judaísmo.

Esta declaración nos lleva a preguntar cómo las Iglesias de lengua griega llegaron a tener, en tiempos de Orígenes, una Biblia en la que figuraban libros o perícopas que no se encontraban en la Biblia de los hebreos. Para responder a esta pregunta es necesario referirnos una vez más al judaísmo de Alejandría, sin postular por eso, como lo hemos indicado más arriba, la existencia de un canon «alejandrino» distinto del palestinese.

Filón atestigua la presencia de un judaísmo típicamente alejandrino, muy conservador y centrado en la Torá. Pero también había grupos pietistas, menos cultivados, como los que hicieron las traducciones griegas de Daniel y de Ester o la primera traducción de Esdras. En esos medios, no se veía mal introducir partes nuevas a los libros que se traducían porque se los consideraba sagrados. Más aún, el libro de la Sabiduría resucita, hacia comienzos de nuestra era, la pseudoepigrafía salomónica, que se había practicado dos o tres siglos antes en el Cantar y en el Eclesiastés. En estos medios, lo mismo que en Qumrán, no existía la preocupación por cerrar la lista.

No obstante esta situación, la revisión palestinese de la Biblia griega permite comprobar que los rabinos de la corriente farisea estaban preocupados por hacer que sus correligionarios de lengua griega aceptaran las normas que ya se imponían en sus propias escuelas. Esto, en cuanto a la lista de libros y a la forma del texto. Sin embargo, el contenido del «Teodoción» de Daniel muestra que los revisores no se atrevieron a eliminar las perícopas propias de la Biblia griega. Por otra parte, la elección de los libros que fueron objeto de esa revisión muestra que los rabinos fariseos de aquel entonces consideraban normativa una lista media, entre la lista breve de los que no añadían nada a la Torá y las colecciones más extensas de los pietistas de Qumrán o de la diáspora. Asimismo, todo parece indicar que la influencia farisea se fue afirmando cada vez más hasta la primera rebelión judía (66-73 d.C.). Pero solamente después de esta rebelión, y de la consiguiente derrota, los fariseos llegaron a influir en forma decisiva sobre todo el judaísmo, debido a la pérdida de influencia, seguida de la extinción, de las otras tendencias.

La Iglesia recibió como herencia la Biblia griega de los medios que leían las colecciones largas, porque entre ellos no había logrado imponerse del todo la influencia farisea que instaba a eliminar los textos no incluidos en su lista. Además, la biblioteca de Qumrán hace ver que sería anacrónico imaginar como normativo para todo el judaísmo, en la época de Jesús, la lista canónica de una escuela que solo más tarde llegaría a imponerse en forma indiscutida, con ocasión de la gran reconstrucción nacional y religiosa llevada a cabo después de la caída de Jerusalén en el 70 d.C. y liderada por los fariseos.

La fundamentación teológica

La canonicidad de los escritos deuterocanónicos

El problema de la canonicidad de los libros deuterocanónicos debe tener en cuenta, no solamente la complicada *historia* del canon del AT, sino que debe incluir también una reflexión sobre las *bases eclesiológicas* de la constitución del canon.

En lo que respecta al *problema histórico*, ya hemos visto que la distinción entre un canon alejandrino del judaísmo helenístico y un canon palestinese es poco sustentable históricamente. Ante todo, porque el judaísmo palestinese y el helenístico no pueden ser considerados como mutuamente excluyentes; luego, porque en las distintas corrientes del judaísmo circulaba un número considerable de escritos religiosos, *sin límites fijos*, además de la colección de la «Ley y los Profetas» ya cerrada antes del tiempo de Ben Sirá (ca. 190 a.C.).

Los círculos judíos *no fariseos* anteriores al año 70, lo mismo que los descubrimientos de

Qumrán, no atestiguan la existencia de un texto o canon fijos, y el examen de los documentos rabínicos muestra que los rabinos de Yamnia no fijaron un canon, sino que a lo sumo tomaron decisiones sobre libros marginales, especialmente el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares. Hay que insistir igualmente en que las decisiones de Yamnia no fueron las de un «concilio» o un «sínodo» en el sentido eclesiástico de esos términos. Fueron decisiones fundadas en creencias anteriores y no lograron poner fin a las constantes discusiones sobre libros como el Cantar de los Cantares, el Eclesiastés y Ester.

Otro hecho importante es que la tradición representada por los LXX no es uniforme, sino que varía en su extensión. Ya no es posible conocer la forma y la extensión de la Septuaginta judía, porque los textos que han llegado hasta nosotros se encuentran solamente en manuscritos cristianos. Lo que sí parece razonable afirmar es que la Septuaginta cristiana dejó de ser muy pronto exactamente igual a la judía.

La tradición representada en la Septuaginta judía, como la tradición de Qumrán, era sin duda menos rígida en la fijación del canon que la de la Biblia hebrea. Incluso se puede pensar que las decisiones rabínicas del s. I no se impusieron de inmediato en todas las regiones de la diáspora, de manera que el canon judío no se cerró definitivamente hasta el s. III o el IV d.C. La Septuaginta cristiana, a su vez, tampoco tenía límites fijos. Ella incluye escritos que no fueron aceptados en las listas canónicas de la Iglesia, como los Salmos de Salomón, la oración de Manasés, 3 Esdras y 3 y 4 Macabeos.

Dada esta situación, no resulta sorprendente que la Iglesia haya recibido las Escrituras en su versión griega, tal como la transmitía la Septuaginta, ya que la fe en el evangelio se había propagado sobre todo en el mundo gentil de habla griega, y los cristianos provenientes del paganismo fueron muy pronto mayoría en la Iglesia²¹. Por otra parte, cuando el judaísmo rabínico estableció su propio canon, la Iglesia ya se había separado e independizado de la sinagoga, de manera que ella no se vio afectada directamente por esa decisión.

Por tanto, *el desarrollo del canon cristiano del AT debe ser considerado independiente del canon judío*, aunque sin duda se pueden establecer puntos de contacto entre ellos. Ni el canon judío ni el cristiano incluyeron todos los escritos religiosos que circulaban en el judaísmo, ni el canon cristiano asumió simplemente el canon válido en el judaísmo desde el año 100 d.C. Habría que decir, más bien, que la sinagoga y la iglesia fijaron cada una su propio canon a partir de un rico repertorio de literatura religiosa.

La complejidad de este proceso en las mismas comunidades cristianas está bien atestiguada por los Padres de la Iglesia, que por diferentes motivos mantienen distintas posiciones y no

siempre hacen coincidir la teoría con la práctica. Justino conocía sin duda el conjunto de libros recogidos por los Setenta, pero en su controversia con los judíos, por razones tácticas, utilizaba solamente los escritos reconocidos por ellos.

Hacia el 170, el obispo Melitón de Sardes hizo un viaje a Oriente (es decir, a Palestina, «el lugar donde estas cosas sucedieron y fueron vistas») para saber a ciencia cierta qué libros formaban parte del *Antiguo Testamento*. Allí recibió de los judíos una lista de libros incluidos en el canon judío (la más antigua de las que han llegado hasta el presente). En esa lista se enumeran 26 libros, pero no se mencionan Ester y Lamentaciones (consideradas sin duda parte de Jeremías). El libro de Daniel figura entre los profetas y aparentemente también Esdras es presentado como profeta. Curiosamente, la lista incluye asimismo a la Sabiduría de Salomón, un libro escrito originalmente en griego (véase la lista completa en Eusebio, *Historia Eclesiástica*, IV, 26, 13-14).

Atanasio (ca. 295-373) distingue los escritos protocanónicos (en los que se funda la doctrina) de un grupo más extenso de libros que simplemente son «leídos». Pero su práctica no es consecuente, porque él sostiene teóricamente el canon judío, pero cita indistintamente unos y otros escritos con la misma fórmula introductoria. Lo mismo debe decirse de Cirilo de Jerusalén (ca. 315-386), Epifanio de Salamina (ca. 315-403) y Gregorio Nacianceno (ca. 329-390). Clemente de Alejandría (ca. 150-215) y Orígenes (ca. 185-254) reconocen en cambio los libros deuterocanónicos, pero este último comenta solamente los protocanónicos.

Todos estos Padres proceden de la parte oriental del Imperio romano, y bajo su influencia algunos occidentales también se pronunciaron a favor del canon judío. Entre ellos están Hilario de Poitiers (ca. 315-368) y Rufino (ca. 345-410), aunque este parece haber aceptado el canon más extenso después de su llegada a Roma en 397. Sin embargo, la gran mayoría de los Padres griegos y latinos aceptan los libros deuterocanónicos. Especial mención merece san Agustín (354-430), para quien la canonicidad de estos escritos se apoya en el uso de la mayoría de las iglesias, es decir, en una tradición que según él llegaba hasta los tiempos apostólicos. Por eso se define a favor de una traducción basada en los Setenta, sin desprestigiar sin embargo el texto hebreo. Por otra parte, el sínodo de Hipona (393) y los tres de Cartago (393, 397 y 419), en los que Agustín fue sin duda la figura más influyente, consideraron necesario tratar expresamente la cuestión del canon y propusieron una lista que incluía a los libros deuterocanónicos. Esta lista de los libros inspirados, pronto y deuterocanónicos, se encuentra también en la *Consulenti tibi*, una carta sobre el canon que el papa Inocencio I envió en el año 405 a Exuperio, obispo de Toulouse.

En este contexto hay que citar también a san Jerónimo, el gran biblista de la antigüedad cristiana, de enorme influencia por su reconocida autoridad. Jerónimo empezó su traducción latina sobre la base de los LXX. Pero a medida que avanzaba en su conocimiento del hebreo sintió la necesidad de hacer su traducción directamente del hebreo y de relegar los libros escritos en griego a un plano secundario. De ahí su adhesión a la *Hebraica Veritas* y su deseo de que toda la Iglesia se atuviera a ese principio. Sin embargo, él accedió a traducir Tobit y Judit del «araméo». Su principio teológico, en estos últimos casos, era proponer esos libros «para edificación del pueblo, pero no para fundamentar la autoridad de una doctrina eclesiástica».

La posición de san Jerónimo resulta más comprensible si se tiene en cuenta que él vivió largo tiempo en Palestina, en un ambiente que tenía una gran veneración por el texto hebreo (la *Hebraica veritas*, como él decía) y que tendía a considerar sospechoso todo lo que estaba fuera del canon judío (los «libros exteriores»). Por lo demás, en sus debates con los judíos podía aducir como argumento únicamente los textos que también los judíos consideraban inspirados.

Sin embargo, el gran prestigio de Jerónimo se mantuvo vigente a través del tiempo. Casi mil años más tarde, el cardenal Cayetano expresó su adhesión a la posición de Jerónimo, llamando «apócrifos» a los libros que no figuraban en la Biblia hebrea. Estos libros podían ser considerados «canónicos» y su lectura resultaba provechosa para la edificación de los fieles, aunque su autoridad doctrinal no era equiparable a la de los protocanónicos. (En este contexto llama la atención el uso de la palabra «canónico», ya que parecería admitir que la canonicidad puede darse independientemente de la inspiración.)

A pesar de todo, la Iglesia occidental «canonizó» formalmente el AT, incluidos los deuterocanónicos, en el sínodo de Roma (382), seguido por los sínodos de Hipona (393) y de Cartago (397 y 419). La decisión a favor del canon extenso fue confirmada luego por el Concilio de Florencia (1441)²². Los Reformadores, en cambio, se pronunciaron a favor del canon restringido. Por eso el Concilio de Trento (1545-1563) tomó una decisión sobre el canon antes de todas las otras definiciones conciliares, rechazando, en cuanto a la inspiración divina de los libros, toda diferencia entre proto y deuterocanónicos²³.

En lo que respecta a estas definiciones conciliares, conviene tener presente que ellas no fueron fruto de decisiones arbitrarias o sin raíces en la historia. Ciertos libros fueron reconocidos como inspirados e incluidos en el canon de los libros sagrados porque ya habían superado la prueba del tiempo y del espacio y eran leídos como tales por comunidades de fe diseminadas hasta en las regiones más distantes. Los concilios, en su mayor parte, no ha-

cían otra cosa que ratificar lo que ya había acontecido en el pueblo. En un proceso gradual y a veces muy controvertido, el Espíritu Santo conducía al pueblo al discernimiento de la verdad, y lo que hacía el concilio era declarar expresamente el contenido de esa fe.

El canon «cristiano» del Antiguo Testamento

Como ya hemos indicado, la exposición del desarrollo histórico quedaría sin una definición precisa si no nos llevara a considerar las *bases eclesiológicas* de la constitución del canon. En este punto es preciso partir de un hecho fundamental, sobre el que Karl Rahner ha insistido acertadamente: el proceso canónico, en lo que respecta al número de libros que integran el AT, *no se completó de forma definitiva en tiempos precristianos*. La Iglesia, en efecto, llevó a cabo su propia definición del canon veterotestamentario, *sin tomarlo de la sinagoga como algo ya hecho y constituido de antemano*.

O dicho con otras palabras: cuando la Iglesia fijó el canon de su AT, lo hizo indudablemente a partir de los escritos heredados de sus orígenes judíos (palestinoses y helenísticos). Pero no se limitó a asumir pasivamente un canon judío, sino que fue ella la que determinó finalmente su forma y extensión. Por eso se puede hablar de un *canon cristiano del AT*, instituido por la Iglesia y no tomado sin más del judaísmo.

Tal proceso suponía obviamente la aceptación de las Sagradas Escrituras del judaísmo. Pero la raíz y la razón de ser de esa aceptación no estuvieron fuera de la Iglesia, sino en la Iglesia misma. O dicho más precisamente: la determinación del número de los libros sagrados surgía de una reflexión específicamente cristiana (por ejemplo, del cumplimiento en Cristo de los anuncios proféticos), y esta reflexión hizo que la Iglesia pudiera discernir, en unos escritos y no en otros, aspectos esenciales e irrenunciables de su propia fe. En la Escritura la Iglesia encontraba la exposición de su propia fe, la concretización escrita de lo que ella creía y, al creer, se constituía a sí misma. Este proceso ha sido indudablemente un factor intrínseco en la formación de la Iglesia.

Por tanto, se puede aducir como conclusión el juicio de J. N. D. Kelly, un autor protestante especializado en estudios patrísticos: El AT aceptado como autoritativo en la antigua Iglesia era más extenso y comprensivo que el canon hebreo, ya que también incluía, con diversos grados de reconocimiento, los llamados «deuterocanónicos». Esto se debió a que el texto del AT que pasó en primer lugar a manos de los cristianos fue la traducción griega conocida como *Septuaginta*, en la que se basa la mayor parte de las citas del AT en el NT.

A pesar de algunas excepciones, como en el caso de Jerónimo, los libros deuterocanónicos

eran considerados Escritura en el sentido más pleno («in the fullest sense»). Agustín, cuya influencia en Occidente era decisiva, no estableció ninguna distinción entre ellos y el resto del AT, y la misma actitud inclusiva se expresó autoritativamente en los sínodos de Hipona y Cartago (393 y 397 respectivamente), lo mismo que en la famosa carta enviada en 405 por el Papa Inocencio a Exuperio, obispo de Toulouse (*Early Christian Doctrines*, 53-56).

En resumen

Para resumir de algún modo la complicada exposición anterior, podemos volver sobre un hecho ya señalado anteriormente y que también es mencionado por el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la Biblia cristiana* (2002). Este hecho, de capital importancia en el presente contexto, es que «los cristianos de expresión griega recibieron de los judíos las Escrituras bajo la forma de los Setenta», si bien no conocemos con total precisión dicha forma «porque los Setenta nos han llegado en manuscritos cristianos». El NT muestra asimismo que «entre las comunidades cristianas circulaba una literatura sagrada más extensa que el canon hebreo», y los autores del NT, considerados globalmente, manifiestan «un conocimiento de los libros deuterocanónicos y de algunos no canónicos, pues el número de los libros citados en el NT sobrepasa no solo el canon hebreo, sino también el que se conjetura como canon alejandrino [...] Cuando el judaísmo decidió cerrar su propio canon, la Iglesia cristiana ya era suficientemente autónoma en relación con el judaísmo como para no sentirse inmediatamente afectada por ello» (n. 17).

Esto quiere decir que las comunidades cristianas de habla griega (de hecho las más numerosas) no consideraron obligatorio ceñirse a los límites de la Biblia hebrea, sino que incluyeron en su propio canon una parte de la literatura que los judíos terminaron por desechar. Lo cual permite suponer que esas comunidades, al menos por un tiempo, compartieron la idea, existente tal vez entre los esenios de Qumrán, de que el canon no era un depósito cerrado sino abierto a nuevos libros. Más aún, con el paso del tiempo, escritos originariamente cristianos, como las cartas apostólicas y los evangelios, llegaron a tener la misma autoridad que el «resto de las Escrituras» (2 Pe 3,16).

Otro hecho importante, oportunamente señalado por el Documento de la Comisión Bíblica, es el relativo a las «numerosas diferencias textuales, a veces considerables, entre la Biblia hebrea y la griega» (n. 18). Este hecho no pasó desapercibido a un teólogo y exégeta como Orígenes, quien creyó necesario emprender la magna tarea de eliminar las variantes, y para tal fin compuso su obra monumental, conocida hoy

como *Héxaplas*. Uno de los propósitos de esta obra era comparar el texto griego corriente con el texto hebreo ya fijado por los rabinos, y por eso en ella aparecen yuxtapuestas seis columnas: 1) el texto hebreo escrito en caracteres hebreos, 2) el texto hebreo transcrito en letras griegas, 3) la traducción de Áquila, 4) la de Símmaco, 5) la de los LXX y 6) la de Teodoción. Obviamente, la columna quinta es la que ofrecía especial interés en aquel momento, porque allí señalaba Orígenes con signos críticos la relación de los LXX con el texto hebreo considerado genuino.

Un dato importante en este contexto es que el estudio de los manuscritos de Qumrán retrotrae la problemática de los tiempos de orígenes a los años anteriores al nacimiento del cristianismo, debido a que ya entonces se había tomado conciencia de la diversidad de textos hebreos y griegos y se había iniciado el proceso de recepción de la versión giega, con la finalidad de adaptar su texto al hebreo de la tradición masorética. Los manuscritos bíblicos de Qumrán, en efecto, representan una tradición textual diferente y, en ocasiones, tanto o más antigua que la del texto hebreo fijado por los rabinos, mientras que el conjunto de los textos qumránicos refleja un judaísmo más vasto y más antiguo que el de la comunidad del mar Muerto, ya que se ha podido establecer que algunos de los manuscritos bíblicos y no bíblicos más importantes fueron copiados en época anterior y llevados en algún momento a las cuevas de Qumrán.

En razón de estas diferencias textuales, judíos y cristianos se acusaron mutuamente, desde los tiempos de Justino y Trifón, de haber falseado los textos sagrados. Pero los textos bíblicos de Qumrán eliminan las bases de esta polémica, al mostrar que las diferencias entre los textos utilizados por judíos y cristianos no se deben a deformaciones introducidas maliciosamente, sino que reproducen la diversidad de textos existente con anterioridad a la época del NT. Esta pluralidad se mantuvo aún después de la formación de las colecciones canónicas, cuyo texto se transmitió a veces en formas diversas, como puede verse en los casos de Jeremías y de Daniel. Y debido a esta pluralidad textual resulta más comprensible el modo como el NT cita el AT: por lo general, las citas se toman de la versión de los LXX, pero a veces se apoyan en el texto hebreo tradicional o en otras formas de texto, e incluso introducen modificaciones *ad hoc* según los métodos exegéticos de la época (cf. v. gr. Mt 2,23).

En relación con los problemas suscitados por las diferencias textuales, el citado Documento se refiere además a una doble tradición: la oriental, representada sobre todo por Orígenes, y la occidental, representada diversamente, según hemos visto, por Jerónimo y Agustín. Con respecto a la oriental, es preciso notar que «los esfuerzos realizados [por Orígenes] en orden a adaptarse al canon y al texto hebreos no

privaron a los autores cristianos de Oriente de utilizar en sus escritos libros que no habían sido admitidos en el canon hebreo, ni de seguir para los demás el texto de los Setenta». Y en lo que respecta a la tradición occidental, «Jerónimo basa su traducción en el texto hebreo», mientras que para los libros deuterocanónicos «se contenta generalmente con corregir la antigua traducción latina (*Vetus latina*)».

A partir de entonces, «la Iglesia [latina] reconoce una doble tradición bíblica: la del texto hebreo para los libros del canon hebreo y la de la Biblia griega para los demás libros, todos en traducción latina».

De estos hechos se desprende asimismo que la tendencia universalista manifestada por la Iglesia tuvo también una dimensión textual y literaria. Ella recogió un canon amplio de libros sagrados, asumió toda la pluralidad existente en hebreo, en griego e incluso en el arameo targúmico trasvasado al siríaco. Y esto ha sido posible porque el cristianismo nació en la época anterior a las dos revueltas judías (la de 66-70 y la de 133-135), cuando aún no se había llevado a cabo la completa unificación del texto hebreo y aún existía una situación de pluralismo textual, aunque ya con predominio del texto masorético, abundantemente representado en Qumrán (60%).

El judaísmo postbíblico, por el contrario, se unificó en torno a la forma más reducida y estricta del canon. Es decir, se atuvo a una forma de texto única (la masorética) y dejó de lado toda la literatura judía apócrifa, incluidos autores como Filón, Josefo y los escritores judíos helenistas, cuyos escritos fueron conservados por los cristianos.

Al menos en términos generales, hoy puede decirse que predomina entre los especialistas una tendencia hebraizante. Sin embargo, sería deseable una mayor valoración de la tradición griega, cuyos orígenes son judíos tanto por lo que se refiere a la propia traducción de la Biblia (la versión de los Setenta) como a los comienzos de la exégesis con Filón y los helenistas judíos. Por otra parte, es tradición griega la que está en la base del desarrollo de la cultura y la teología de Oriente y Occidente²⁴.

NOTAS

1. Un inciso de este sínodo africano añade: «Para la confirmación de este canon, consúltese a la Iglesia de ultramar (Roma)». La definición sobre el AT es atribuida también al llamado tercer concilio cartaginense (397) y fue reafirmada en el 419 por el Concilio de Cartago. Cf. *Enchiridion Biblicum*, EDB, Bolonia 1993, p. 21.

2. En su traducción de la Biblia al alemán, Luteró puso a los deuterocanónicos del AT en un apéndice sin numeración de páginas, y lo mismo hizo en el NT con Hebreos, Santiago y el Apocalipsis de Juan.

3. Ver, por ejemplo, la Biblia Dios habla hoy. *Edición de estudio con deuterocanónicos* (hay numerosas ediciones con distintos formatos).

4. El término «helenístico» no debe confundirse con «helénico»: este último se refiere a la cultura griega clásica, anterior a las conquistas de Alejandro; el primero, en cambio, se refiere a la fusión de la cultura griega con las del antiguo Oriente, cuando la mayor parte de la población urbana, en las distintas áreas del Mediterráneo, se fue familiarizando cada vez más con la *lingua franca* griega (la *koiné* o «lengua común»).

5. El título que figura en los manuscritos no es «carta de» sino «Aristeas a Filócrates». Eusebio de Cesarea, el historiador de la Iglesia del s. IV d.C., la llama «Sobre la traducción de la ley de los judíos».

6. La división tripartita de la Biblia aparece mencionada por primera vez en el prólogo a la traducción griega del Eclesiástico. Este libro fue escrito en hebreo hacia el 200 a.C. por Jesús hijo de Sirac. Luego, hacia el 132 a.C., su nieto lo tradujo al griego y le antepuso un prólogo, en donde dice que su abuelo se había dedicado devota y asiduamente al estudio de «la Torá, los Profetas y los otros libros de nuestros padres». Esta afirmación atestigua que ya en tiempos del Sirácida existía la división tripartita de los libros sagrados del judaísmo: *Torá, Nebiyim, Ketubim*, resumidos más tarde con el acróstico *Ta-NaK* (nombre que aún hoy utilizan los judíos para designar la Biblia). En la Septuaginta, por el contrario, el orden de los libros no se ajusta a esa división tripartita ni separa los proto de los deuterocanónicos. Tal ordenamiento hace pensar que cuando se hicieron los primeros códices de los LXX la división tripartita aún no tenía *status* canónico.

7. Conviene notar, sin embargo, que los sacerdotes de Jerusalén no debieron ver con buenos ojos la idea de semejante traducción. Unos ciento cincuenta años más tarde, entre 132 y 117 a.C., el traductor del *Sirácida*, que trabajaba en Egipto aunque procedía de Palestina, conservaba algunas huellas de esa desconfianza: *Lo que se expresa en hebreo, una vez traducido a otra lengua, no conserva la misma fuerza. Y esto no vale solamente para este libro: la ley misma, los profetas y los demás escritos presentan algunas diferencias notables cuando se los lee en el original* (Prólogo, vv. 21-26).

8. Cf. Dominique Barthelemy, «Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec», en *On language, Culture and Religion: in Honor of Eugene A. Nida*, vol. 56 de *Approaches to Semiotics*, La Haya 1974, p. 35.

9. Véanse, sobre este punto, las importantes observaciones de Jan de Waard en su artículo «La Septante: une traduction», incluido en la obra colectiva *Études sur le Judaïsme hellénistique* (Lectio Divina 119, Cerf, París 1984, pp. 133ss).

10. Cf. Sobre la versión de Áquila véase, por ejemplo, *Dictionnaire encyclopedique de la Bible*, publié sous la direction du centre Informatique et Bible, Abbaye de Maredsous, Brepols 1987, pp. 1306s.

11. Cf. A. J. Levoratti (dir.), *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, pp. 252ss; ver también 175s.

12. Cf. J. P. Lewis, «What do we mean by Jabneh?», en *Journal of Bible and Religion* 32 (1964) 125-132.

13. A diferencia de 1, 2 y 4 Mac, el tercero (3 Mac) no tiene nada que ver con la persecución de Antíoco IV en Palestina ni con la resistencia de los hermanos macabeos. Basada en algunos recuerdos históricos, la obra es una ficción novelesca que narra una persecución de la que se libraron milagrosamente los judíos de Alejandría. Por la organización dramática y los temas tratados, 3 Mac presenta un extraño parentesco con el libro de Ester (cf. Hugues Cousin [dir.], *La Biblia griega. Los Setenta*, Documentos en torno a la Biblia, n. 21, Verbo Divino, Estella 1992, p. 45).

14. 1 y 2 Mac fueron habitualmente recibidos por la Iglesia de Occidente, y en el s. XVI el Concilio de Trento los incluyó oficialmente en el canon católico de las Escrituras.

15. Mientras la Biblia se encontraba en proceso de formación, había escritos «canónicos» (es decir, reconocidos como inspirados por Dios y por tanto normativos), aunque el canon aún no había quedado plenamente constituido. Este principio vale para la formación tanto del AT como del NT.

16. También se ha señalado este hecho capital: antes de los ss. III-IV, los «rollos» de los libros estaban separados unos de otros, y fue necesaria la aparición del *codex* para que pudiéramos encontrarlos con verdaderas colecciones debidamente ordenadas (cf. Hugues Cousin [dir.], *op. cit.*, p. 7).

17. La traducción es de José Ramón Bustos Saiz, en Flavio Josefo, *Autobiografía. Sobre la antigüedad de los Judíos (Contra Apión)*, Alianza Editorial, Madrid 1998, pp. 119s.

18. Sobre IV Esdras, véase G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996, pp. 322ss.

19. Acerca del tratado de la Mishná llamado *Baba Bathra*, cf. H. L. Strack y G. Stemmerger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (edición española preparada por Miguel Pérez Fernández), Verbo Divino, Estella 1988, p. 175.

20. El Concilio de Laodicea (hacia el 360) prescribe que no hay que leer en la Iglesia «más que los libros canónicos del Nuevo y el Antiguo Testamento». Así se encuentra por primera vez la palabra «canónico» en el sentido que mantendría después: la Sagrada Escritura es la regla de la fe y de la moral cristianas por haber sido escrita bajo la inspiración de Dios y reconocida como tal por la Iglesia. Esta mención atestigua la firmeza con que se había instituido el concepto de canonicidad.

21. Parece indudable que en Antioquía, en Alejandría y en las regiones del Mediterráneo evangelizadas por las misiones paulina y petrina, las Escrituras no solo se leían en hebreo y arameo, sino también, y sobre todo, en griego. Por otra parte, si tenemos en cuenta la presencia de «hebreos» y «helenistas» en Jerusalén (cf. Hch 6,1), la existencia de una comunidad «mixta» en Antioquía (cf. Hch 11,19-30) y el uso del griego como *lingua franca* en casi todas las ciudades del Imperio romano, resulta obvio que tanto los judíos como los cristianos leían habitualmente la Biblia en su versión griega. Y hasta se puede afirmar que para unos y otros la Biblia hebrea y la griega gozaban de la misma autoridad (cf. Robert Hahnhart, «Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit», en ZThK 81 [1984] 395-416, esp. 399).

22. Acerca de estas declaraciones oficiales de la Iglesia, cf. André Paul, *La inspiración y el canon de las Escrituras*, Cuadernos Bíblicos n. 49, Verbo Divino, Estella 1985, pp. 52-61.

23. Aunque casi desde sus orígenes la Iglesia ejerció su autoridad para definir la canonicidad de los libros de la Biblia, sus declaraciones sobre la forma y extensión del canon, durante mucho tiempo, no tuvieron más que un valor disciplinar. El Concilio de Trento, en cambio, abordó directamente y de forma dogmática, en su cuarta sesión, la cuestión de la canonicidad de los libros sagrados. De esta decisión dependió esencialmente la doctrina católica posterior sobre el canon de las Escrituras.

24. Véanse al respecto las excelentes observaciones de Julio Treballe Barrera en su artículo «Sin áni-

mo de escándalo», publicado en Jaime Vázquez Allegue (dir.), *Para comprender los manuscritos de Qumrán*, Verbo Divino, Estella 2004, pp. 235-249.

BIBLIOGRAFÍA

Para un balance de los problemas que plantea la versión de los Setenta y las respuestas que se han dado hasta ahora, es fundamental el recurso a la obra de M. Harl, G. Dorival y O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf-N. R. S., París 1988. También se puede consultar:

Aranda Pérez, G., García Martínez, F. y Pérez Fernández, M., *Literatura judía intertestamentaria* (Introducción al estudio de la Biblia), Verbo Divino, Estella 1996.

AA. VV., *Études sur le Judaïsme Hellénistique* (Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible, Lectio Divina 119), Cerf, París 1984.

Barthélemy, D., *Les Devanciers d'Aquila*, Brill, Leiden 1963.

Beckwith, R., *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1985.

Bickerman, E. J., *The Jews in the Greek Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1988.

Cousin, H., *La Biblia griega. Los Setenta*, Documentos en torno a la Biblia n. 21, Verbo Divino, Estella 1992.

Cross, F. M., «The text behind the text of the Hebrew Bible», en H. Shanks (ed.), *Understanding the Dead Sea Scrolls*, Vintage Books, Nueva York 1985.

De Silva, D. A., *Introducing the Apocrypha. Message, Content and Significance*, Baker Academic, Grand Rapids 2002.

Harrington, D., «The Old Testament Apocrypha in the Early Church and Today», en Lee Martin McDonald y James A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 2002.

Marcus, R. y Cohen, G. D., *La época helenística. La época talmúdica*, Paidós, Buenos Aires 1965.

Meurer, Siegfried (ed.), *The Apocrypha in Ecumenical Perspective. The place of the late writings of the OT among the biblical writings and their significance in the eastern and western Church traditions* (trad. ing. Paul Ellingworth), United Bible Societies, Reading (UK) y Nueva York 1991.

Sanders, J. A., *Canon and Community, A Guide to Canonical Criticism*, Guides to Biblical Scholarship, Fortress Press, Filadelfia 1984.

Sundberg Jr, A. C., «The Old Testament of the ancient Church, Revisited», en Thomas J. Sienkiewicz y James E. Betts (eds.), *Festschrift in Honor of Charles Spee*, Monmouth College in Monmouth, Illinois 1997.

Tov, E., *Textual criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis-Assen-Maastricht 1992.

Treballe Barrera, J., *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, Trotta, Madrid 1993.

Treballe Barrera, Julio, «La Biblia en Qumrán: Textos bíblicos y literatura parabíblica», en Antonio Piñero y Dimas Fernández (dirs.), *Los manuscritos del Mar Muerto*, Ediciones El Almendro, Córdoba (España) 1994.

Ulrich, E., «The Bible in the Making: The Scriptures at Qumran», en Eugene Ulrich y James C. VanderKam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* 1994, pp. 77-93.

Tobías

Javier Quezada del Río y Pablo R. Andinach

El libro de Tobías (nombre que significa «Mi bien es Yahvé») tiene como protagonista a Tobit, aunque en la narración comparte el papel central con su hijo Tobías. Es una novela didáctica que enfatiza el valor de la fe y las acciones de solidaridad con los pobres, de observancia de las leyes religiosas y la comprensión de que la acción de Dios trasciende nuestro entendimiento y planes. Se desarrolla en el contexto de marginalidad y debilidad social propio de un pueblo que habita por la fuerza en tierra extraña. Hay en estas páginas un fuerte énfasis en que Dios liberará a los cautivos de sus males y un íntimo convencimiento de que el Creador conduce la historia –aun en las tragedias– en perspectiva de obrar su justicia final.

INTRODUCCIÓN

Fecha, autor, género

En general se acepta que el relato fue escrito a comienzos del s. II a.C. Ciertos datos como la mención de «los hijos de Israel» (1,8.18; 5,5), la mención del profeta Nahum (14,3) y la expresión «Ley de Moisés» señalan ese tiempo. Se debe sumar a esto que la obra presenta un ideal de piedad propia del judaísmo farisaico, que remite a esa época y que posee nexos literarios con libros tardíos como Daniel, Judit y Eclesiástico. También que transpira en ella las preocupaciones propias de la situación de diáspora así como las respuestas teológicas a esa situación. Las imprecisiones históricas y geográficas hacen improbable que se trate de una historia verídica. Es sabido que la tribu de Neftalí no fue deportada por Salmanasar como se afirma en 1,2 sino por Tiglat-Piléser III (2 Re 15,29), y también que se requerían más de dos jornadas para ir de Nínive a Ecbátana (5,6). Estos elementos consolidan la opinión de que estamos ante una novela sapiencial dentro del género donde con variantes parti-

culares también se encuentran Jonás, Rut, Ester y la historia de José (Gn 37-50).

Del autor conocemos solo lo que la obra nos deja ver: se trata de un judío piadoso con una fe inquebrantable en la providencia retributiva de Dios. El lugar de composición nos es desconocido; si hace un siglo la crítica se inclinó hacia Egipto, en la actualidad tiende a situarlo en algún lugar de Mesopotamia, Persia o Siria.

Texto y canonicidad

En forma completa solo poseemos la traducción griega del texto de Tobías. De ella se conocen dos versiones, una más extensa que la otra. Los traductores contemporáneos prefieren la versión extensa y esto se debe a que los textos descubiertos en Qumrán respaldan esa versión, a la vez que atestiguan que hubo versiones en lenguas semíticas, tanto en hebreo como arameo, cosa sospechada pero no confirmada hasta ese momento. Surgió entonces una cuestión aún no resuelta respecto de cuál fue la lengua original del texto. Hay consenso en que fue una lengua semítica, pero no hay certeza de si esta fue hebreo o arameo. Esa primera redacción semítica habría sido con posterioridad traducida al griego para su uso en la diáspora.

Una mención especial merece la traducción de la Vulgata hecha por Jerónimo utilizando una versión aramea y la Vetus Latina. Su traducción tiene muchas omisiones, adiciones y síntesis, y en conjunto da una idea bastante diferente del contenido que ofrece el texto griego. Sin duda Jerónimo se tomó tales libertades porque –como él mismo señala– no consideraba Tobías dentro de los libros sagrados. Estas diferencias han influido en las traducciones castellanas que a veces siguen el texto griego y otras el latino, incluso mezclándolos. Las notables diferencias entre las ediciones corrientes en castellano que puede encontrar el lector

en ciertos pasajes suelen ser ocasionadas por esta indefinición textual.

Tobías es parte del grupo de libros deutero-canónicos junto con Judit, Baruc, etc. Con estos libros fue confirmado en el Concilio de Trento (1546) y así incorporados al canon. Es de notar que nunca fueron considerados dentro del canon por el judaísmo de Palestina aunque hay dudas sobre el papel que pudo haber jugado en las comunidades judías de lengua griega. En todo caso, a partir de la definición del canon hebreo luego del año 70 d.C., quedó separado de las Escrituras hebreas, probablemente porque no pudo ser atribuido a un autor bíblico (Salomón, o a un profeta), o por su probable origen en las comunidades de la diáspora. Las iglesias protestantes siguen en general la tradición judía y no le reconocen canonicidad.

Estructura literaria y contenido

Esta obra está organizada en tres partes, las que a su vez incluyen varios episodios y escenas. Proponemos el siguiente esquema:

Título (1,1-2)

I. Dramas de Tobit y Sara (1,3-3-17)

II. Casamiento de Sara y curación de Tobit (4,1-11,19)

III. Revelación de Rafael y epílogo (12,1-14,15)

La trama comienza con la narración de Tobit, que habla en primera persona de su vida piadosa en contraste con la de sus vecinos israelitas. Cuenta de su deportación a Nínive y de cómo allí él se preocupaba por enterrar a los muertos judíos y compartir sus pertenencias con los pobres. Un día sufre un accidente que lo deja ciego. A continuación la narración ubica lejos de allí, en Ecbátana, a un pariente cuya hija Sara padece el ataque de un demonio que asesina a sus novios en la noche de bodas. Tanto es el sufrimiento de ambos que sin conocerse entre sí cada uno pide a Dios que quite sus vidas.

La parte II narra el viaje de Tobías –hijo de Tobit– hacia Media en busca de un dinero que Tobit había dejado allí. Sin saberlo –pues lo consideran un hombre común– lo acompaña el ángel Rafael, quien conduce los hechos de modo tal que Tobías llega a conocer a su pariente Sara, y acepta casarse con ella. Rafael le ha dado la fórmula para destruir al demonio y eludir la muerte que aquejó a los anteriores siete novios. De vuelta a Nínive con su esposa, Rafael enseña a Tobit el remedio para la ceguera de su padre. De modo que Tobías ha logrado triunfar contra el demonio que atormentaba a Sara y contra la enfermedad de su padre.

La parte III muestra a Tobit que, lleno de gratitud, se dispone a abonar los servicios del

acompañante de su hijo. Al conversar con él este le revela que es el ángel Rafael y que nada ha sido casualidad sino que él ha estado detrás de todos los hechos sucedidos. Que su tarea fue manifestar la gloria de Dios a través de la derrota del demonio y la curación de la enfermedad de Tobit. Entonces se presenta en boca de Tobit una oración de gratitud y alabanza para luego cerrar la historia con la narración de sus últimos días. Al fallecer también su esposa Ana es enterrada por su hijo junto a Tobit para luego partir con Sara hacia Ecbátana, donde se reunirá con su familia. Allí terminará sus días Tobías.

Cabe señalar que en la trama se menciona a un personaje llamado Ajicar (1,22; 2,10; 11,18; 14,10), conocido en la antigüedad a partir de una popular obra llamada «Sabiduría de Ajicar» de origen acadio pero traducida a muchos idiomas de la época. Su presencia en Tobías no es central pero pone en evidencia el contexto literario del que se nutría el autor y su apertura a la cultura de la época. También en la historia de Ajicar triunfan valores como la honestidad y la verdad por sobre la ingratitude y la codicia.

Teología de Tobías

La teología de esta obra se expresa a través de una suerte de parábola sobre el destino de Israel en la situación de diáspora. Es compleja e incluye varios aspectos que serán tratados en cada unidad. Pero hay una estructura teológica que es necesario describir a fin de comprender la trama en su conjunto.

En la primera parte se presentan los personajes mostrando a Tobit como el «resto» fiel que sufre los infortunios causados por la idolatría de sus hermanos. Sara, por otra parte, es injuriada por sus sirvientas y condenada a morir virgen, infértil, acosada por un demonio que ella misma desconoce. Ambos personajes simbolizan la situación de Israel en la diáspora que sufre el castigo por su desobediencia y los maltrato de un maligno, pero que habiendo ya pasado muchos años de destierro sienten que el sufrimiento es en cierto modo injustificado. El ángel Rafael –representante de Dios– es el único que puede rescatar a Israel, pero lo hará en secreto dando al lector una pista respecto de cómo actúa Dios en la historia. Los justos sufren colectivamente por los pecados pasados y actuales de sus conacionales.

No es casualidad que la segunda parte del libro trate de un viaje y del hijo de Tobit. Israel dejó la esclavitud de Egipto a partir de un viaje por el desierto. Ahora el hijo –que representa el futuro– parte en busca de aquello que puede rescatar a su familia de la situación en que están. Pero Dios tiene otros planes. La sal-

vacación vendrá no del dinero buscado, sino de la intervención divina que vincula ambos personajes sufrientes para liberarlos de su mal. Así la esterilidad será reemplazada por la unión matrimonial y la ceguera por la recuperación de la vista. Israel está ciego y es estéril y Dios abrirá nuevamente sus ojos a la verdad y le proveerá de un futuro. Pero todo esto es hecho por Dios sin que los personajes lo sospechen. La teología que subyace es que el Señor actúa más allá de la percepción que puedan tener de esa acción los propios israelitas.

Hacia el final del relato la revelación de la identidad de Rafael hará explícito que es Dios quien libera a los oprimidos. Sin embargo, la experiencia de marginalidad y esclavitud (3,15) persiste en el plano de la realidad social, por lo cual queda anunciada la liberación en las palabras finales de Tobit pero no como hecho realizado sino como promesa de Dios (14,4-7). La sed de justicia manifestada en habitar la tierra dada por Dios se saciará en aquel postrer día. Si ambos personajes mueren tranquilos, aun en cautividad, es porque confían en que la mano de Dios conduce la historia hacia la justicia final.

La visión de conjunto muestra una teología que asume la cautividad como la situación real y la promesa de liberación como una acción concreta que ya ha comenzado a manifestarse. Hay también una teología retributiva propia de la época, que recorre toda la obra y que exige una lectura crítica y profunda a fin de no limitar su mensaje a ese pensamiento. Dentro de ese esquema las desgracias de la vida son asumidas como castigo de Dios, las que se califican de inmerecidas cuando el sufriente es una persona recta (3,6), y merecidas –y saluadas– cuando le suceden al malvado (14,15), mientras que las bendiciones son siempre premio por la buena conducta religiosa y social.

Tobías y los padres de la Iglesia

Esta obra fue citada y utilizada por los Padres de la Iglesia desde un comienzo. Aun cuando no es citada en el NT, tuvo gran aceptación entre las comunidades cristianas que utilizando las Escrituras en traducción griega las tenían entre sus libros de lectura pública y privada. De todos modos, la preocupación por el hecho de que no fuera reconocida por el judaísmo generó debates entre los Padres. San Jerónimo no la consideraba entre los libros sagrados y hasta expresó su molestia por que se le solicitara la tradujera al latín. En esto seguía la costumbre de los cristianos orientales, que no reconocían a Tobías entre sus libros canónicos. En otra posición estuvo san Agustín, que, siguiendo la tendencia occidental, no tuvo dudas en incluirla en las Escrituras. La mayoría de los Padres (Clemente de Alejandría,

Orígenes, Cipriano, Juan Crisóstomo y otros) utilizaron esta obra sin establecer una clara distinción con el resto de los libros bíblicos.

COMENTARIO

INTRODUCCIÓN (1,1-2)

Se introduce la obra con la información de que se narrará la historia de Tobit. Del personaje se nos da su genealogía al estilo de los profetas y el lugar de origen en la región norte de Galilea. Los nombres de todos los ascendientes presentados son teofóricos y aluden a la trama que se desarrollará. Tobiel significa *Mi bien es Dios*; Ananiel, *Dios me ha escuchado*; Aduel, *Dios es ornamento o Dios es eterno*; Gabael, *Dios es excelso o es fuerte*. De Asiel se desconoce la etimología.

La tribu de Neftalí se había asentado al oeste y al norte del lago de Galilea (Jos 19,32-34). El texto atribuye a Salmanasar la deportación, pero es probable que se refiera a los hechos narrados en 2 Re 15,29, donde se indica a su padre Tiglat-Piléser III (745-727 a.C.) como responsable de tal acción. Los datos geográficos aportados también son confusos. No se conoce la ubicación de Tisbé y la información ofrecida tampoco contribuye a establecerla con certeza. El carácter de ficción de esta obra no exige mayor precisión histórica.

EL DRAMA DE TOBIT Y DE SARA (1,3-3,17)

Esta primera parte presenta el tema del libro: Tobit y Sara sufren infortunios a pesar de su fidelidad a la Ley y de su buena conducta. El relato comienza con los avatares de Tobit (1,3-3,6) y continúa con los de Sara (3,7-15). Ambos van a elevar sus oraciones pidiendo la propia muerte, pero el texto concluye con el envío del ángel Rafael, que viene a librarlos de sus desgracias (3,16-17).

Tobit antes de la deportación (1,3-9)

Tobit narra en primera persona su conducta cuando era joven y vivía en su país. Destaca su fidelidad al templo de Jerusalén y a las tradiciones religiosas en contraste con los de su tierra, que adoraban «al becerro en Dan» que había construido Jeroboán. Siendo que muchas veces era el único hombre que cumplía con los preceptos, se señala además que se casó con Ana, una mujer de su parentela, quien le dio a luz un hijo. Es presentado por el relato como un judío deseoso de estar en paz con Dios y con sus hermanos, un candidato a ser siempre bendecido por Dios.

Tobit en la deportación (1,10-22)

Pero la historia no suele ser como la imaginamos o esperamos. El relato continúa en primera persona y sigue Tobit contando sus vicisitudes. Aunque era un judío fiel fue deportado a Nínive, donde sus compatriotas no dejaban de desobedecer los preceptos religiosos. Él que era fiel y compasivo con los pobres sufre la suerte de la mayoría de su pueblo. Estos cometían graves faltas. Seguramente comían carne con sangre (Gn 9,3-4; Lv 7,26-27), animales impuros (Lv 11,1-30; Dt 14,3-21) o la carne de animales sacrificados a los ídolos. En contraste con ellos, Tobit explica que su buena conducta fue premiada con un puesto prestigioso en la corte del rey, hecho que evoca la historia de José en la corte del faraón (Gn 41,41-43), o la de otros personajes como Nehemías (Neh 1,11), Daniel (Dn 2,48) y Mardoqueo (Est 10,3). Estando en ese cargo se nos dice que ahorró un dinero que depositó en Media, en casa de Gabael.

Debido a la inseguridad de los caminos, quedó aislado de su dinero y luego perdió su empleo como consecuencia de su celo por enterrar los cadáveres judíos. Ahora Tobit es presentado como alguien a quien su fidelidad lo conducirá no a la felicidad sino al infortunio. Pierde todo. Ana y Tobías debieron encontrarse en una situación bastante precaria. Tobit es por cuarenta días un exiliado. Pero los cambios políticos lo favorecen y aparece en escena su pariente Ajicar, quien había sido copero mayor, administrador del sello y contador de Senaquerib. Este rey que había buscado a Tobit para matarlo es ahora muerto por sus propios hijos (2 Re 19,37), y su sucesor convoca nuevamente a Ajicar para ocupar un lugar de poder en el gobierno. Entonces intercede por Tobit y le son restituidas sus pertenencias. Esta primera situación difícil queda superada, pero será luego vista como una primera advertencia de las consecuencias de su celo por cumplir con Dios. Todavía la narración se reserva una tragedia mayor para Tobit.

Hay una teología combinada en estos primeros acontecimientos. Por un lado, se muestra la contradicción entre la conducta recta y los infortunios personales. Se asume que se sufre por los pecados del conjunto, no por los propios, como si Dios no mirara la conducta personal sino la de todo el pueblo de Israel. En contraste con esto hay una clara teología retributiva al explicar como bendición de Dios por su fidelidad personal el hecho de recibir un buen puesto en la corte. Esta convivencia de dos teologías se entiende por una ambigüedad constante en los textos del AT que van de reconocer la responsabilidad personal a la colectiva sin llegar a una postura definitiva. Bendiciones y tragedias en ocasiones son dispensadas en vista de actos personales como en

otras por acciones atribuibles a todo el pueblo o a un grupo.

Tobit queda ciego (2,1-14)

La narración en primera persona continúa para finalizar con la presentación del personaje y la tragedia que dará sentido al resto de la historia. En la unidad anterior se dice que Senaquerib hizo que Tobías perdiera sus bienes; en esta, Salmanasar hace que los recupere. Sin embargo, a pesar de los riesgos que corre, Tobit insiste en enterrar a los muertos judíos de acuerdo con la Ley. La reacción de sus vecinos ilustra la situación: Tobit está en peligro de muerte, pero no por ello deja de cumplir con los mandatos de Dios.

Otra vez damos con las expectativas equivocadas. Si la escena de 2,1-8 nos hace pensar en una recompensa generosa de Dios por tanta buena acción, la siguiente nos traerá a la realidad de una accidental ceguera que amargará la vida de Tobit (2,9-10). El relato quiere mostrar la profunda desgracia de Tobit y la imposibilidad de su curación para contrastarlas más eficazmente con la restauración final. Tobit, que antes había perdido sus bienes, pierde ahora la vista. El hecho de que se haya quedado ciego «aquella misma noche» relaciona los acontecimientos y hace resaltar el contraste entre las buenas acciones y el sufrimiento posterior. La incapacidad de los médicos para devolverle la vista cumple esta misma función. Y esta ceguera arruinará su economía hasta tal punto que Ana deberá trabajar fuera de la casa.

A continuación, un hecho casi casual hará estallar un conflicto entre Sara y Tobit. Estaba cercana la Pascua judía y Sara recibe de sus patrones junto a su salario el regalo de un cabrito. Tobit reacciona irritándose al enterarse de la presencia del animal. Lo cree robado y desconfía de las explicaciones de Ana. No le cree y le ordena devolver el cabrito. Pareciera que el texto quiere poner de relieve el celo de Tobit por el cumplimiento de la Ley rechazándolo por no estar seguro de que el animal no tuviera algún defecto (Éx 12,5), así como que no fuera robado. Cualquiera de ambas cosas lo inhabilitaban como sacrificio para la Pascua. Pero en el trasfondo de la escena queda claro que para Tobit su mujer no es una persona confiable y que su observancia de la Ley empaña la relación con ella. La respuesta de Ana lo hace evidente.

Ana misma, como los vecinos, no cree que Dios recompense al justo según sus buenas obras ya que no ve esos beneficios en la vida de Tobit. La sentencia final: «Ahora se ve todo bien claro» puede entenderse como una expresión de ironía: «Ahí están los beneficios que te han reportado tus obras», pero también puede

entenderse como un juicio sobre la conducta de su marido para con ella: «Por tu celo has puesto en peligro la vida de tu hijo y la mía, casi has destruido nuestra familia, y ahora rechazas un regalo que me han hecho». Ella es víctima de la conducta de Tobit. Y Tobit, que no tiene otra intención que la de ser un fiel creyente, ve complicarse su vida y resquebrajarse su familia por sus propias acciones.

Oración de Tobit (3,1-6)

El libro de Tobías incluye cinco oraciones: 3,2-6; 3,11-15; 8,5-8; 8,15-17; 13,1-14,1a. Con la primera de ellas termina el relato en primera persona. Aquí se trata de una lamentación al estilo de las que se encuentran en textos del período persa (Esd 9,6-15; Neh 9,5-37) y helenístico (Dn 3,26-45; 9,4-19). Esta plegaria comienza con una invocación al Dios de justicia, cuyas obras son justas y cuyos caminos son fidelidad y verdad (v. 2). A continuación sigue una confesión de los pecados personales y colectivos, en la que Tobit ya no recuerda sus buenas obras, sino sus pecados y las faltas de sus padres, que culminaron con la deportación a Nínive. Tobit sale así de su aislamiento y se considera miembro de un pueblo que no ha caminado en la verdad delante del Señor.

Pero a la vez Tobit siente que es víctima de reproches injustos de parte de su mujer y sus vecinos, y agobiado por la tristeza no ve otra salida que la muerte. Dos veces suplica al Señor por su situación y cuatro veces manifiesta el objeto de su petición: que el Señor le retire el aliento de vida para desaparecer de la tierra, ser reducido a polvo y partir hacia la morada eterna (v. 6). Porque en su desgracia más vale morir que soportar la vida. Esto mismo habían pedido Moisés (Nm 11,15), Elías (1 Re 19,4), Jonás (4,3,8) y Job (cap. 3).

En el contexto de la situación de diáspora no es difícil imaginar este sentimiento contradictorio de saberse pecador, pero a la vez de sentir que no se merece el tamaño del castigo a que ha sido condenado. Pedir la muerte es aceptar íntimamente que la realidad dada por Dios es injusta, aunque el discurso se disfraza de que lo molesto son las injurias de quienes lo rodean. Siempre quedará espacio para la pregunta: «¿Por qué permites que se burlen de mí?»

La tragedia y oración de Sara (3,7-15)

También los nombres de esta historia son simbólicos. Sara significa *Princesa*, mientras que Ragüel es *Amigo de Dios*. El nombre Asmodeo puede provenir de una raíz que significa «destruir». Este demonio era un personaje habitual de las historias de la época, cuya ca-

racterística era la de impedir la unión sexual de los matrimonios.

La historia de Sara es breve pero tan trágica como la anterior. Está relacionada con aquella por la palabra «injurias», que concluye la sección precedente (3,6) y abre y cierra esta (3,7.10). Se repiten, además, la tristeza y el llanto (v. 10). El comienzo de la narración («Sucedió aquel día») se refiere al momento en que Tobit se puso a orar. Un tema clave en esta historia es el de la muerte. En pocas líneas está presente en cuatro aspectos distintos: la muerte de los sucesivos siete novios de Sara, la acusación de la esclava de que ella los mata, la voluntad del suicidio, y finalmente la muerte que ella pide a Dios para sí misma. Otro tema es el del demonio Asmodeo, que se ocupa de asesinar a los sucesivos comprometidos en la noche de bodas.

Siendo una historia menos desarrollada, el perfil de Sara tiene contactos con el de Tobit. Ambos sufren un mal que no comprenden y quienes los rodean los injurian o se burlan de ellos. Sara, al igual que Tobit, se siente impotente para dar solución a la situación en que se encuentra. En oración pide –como Tobit– la muerte como una forma de rechazar la realidad que le ha tocado vivir.

En su oración Sara deja en claro su honestidad y su rechazo de las injurias. Sin duda que estas dos afirmaciones son suficientes para preguntarse por qué Dios permite que le acontezcan tales desgracias a una mujer íntegra. Vivir sin descendencia es una afrenta intolerable para ella, pero también pesa en su conciencia el dejar a su padre sin herederos. Para Sara no tiene sentido la vida en esas condiciones. Ella desea la muerte y se lo pide a Dios. Pero por otro lado debemos señalar que –a diferencia de Tobit– esta mujer todavía confía en la capacidad de Dios de modificar su destino y abre una opción de vida cuando dice a Dios que si no le concede la muerte solicitada la deje con vida pero la mire con compasión (v. 15b).

Dios responde a Tobit y Sara (3,16-17)

Dios contesta que habrá justicia en lugar de más muertes. El v. 16 une las oraciones de Tobit y Sara. Sus plegarias fueron acogidas favorablemente ante «la gloria de Dios», y el v. 17 da la propuesta divina al drama de uno y de otra. Dios envía a un ángel llamado Rafael para que Tobit sea curado de su ceguera y Sara sea librada de las embestidas del demonio Asmodeo. En este punto y habiendo sido dado a conocer el plan de Dios se podría tener la impresión de que la historia ya está resuelta y que pierde tensión. Pero el anuncio de la boda de Tobías y Sara crea una nueva expectativa. El anticipo de lo que va a suceder a continuación ayuda a entender el mensaje que quiere

comunicar esta historia a lo largo de sus escenas. De aquí en más se mostrará cómo la misericordia de Dios se manifiesta en la vida de dos personas honradas.

CASAMIENTO DE SARA Y CURACIÓN DE TOBIT (4,1-11,19)

Esta sección es el cuerpo de la narración y comprende cinco episodios, los que a su vez incluyen subunidades. En ellas se narra cómo Tobías llegó a casarse con Sara venciendo al demonio y luego cómo curó la ceguera de su padre. Los hechos se van desarrollando naturalmente y sin fisuras siempre en función del final en el que se resolverá el nudo de la narración.

Palabras de Tobit a su hijo Tobías (4,1-21)

Esta unidad consiste en un testamento. Tenemos varios ejemplos de ellos en la literatura extrabíblica de la época como el «de los doce Patriarcas» o el «de Moisés». Son piezas en las que un padre, antes de morir, aconseja al hijo o a sus sucesores y les transmite normas para la vida cotidiana, evocando las enseñanzas recibidas de los antepasados. En general son de estructura rígida y de lenguaje sapiencial. Como en este caso, el anciano llama a su hijo para contarle del depósito de dinero que dejó con su pariente Gabael en Media y el testamento se presenta como una excusa para darle aquella información. Tobit no espera vivir para cuando su hijo regrese. El testamento de Tobit puede dividirse en las siguientes partes:

- La conducta de Tobías con su madre (3b-4)
- Exhortación a la práctica de la justicia (5-7a).
- Exhortación a dar limosna (7b-11).
- Advertencia sobre la esposa extranjera (v. 12).
- Consejos sobre temas diversos (13-19a)
- Exhortación final (19b)

Luego de estos consejos, le informa que Gabael, que reside en Media, tiene diez talentos de plata que le pertenecen. Esto es una cantidad considerable que sin duda facilitarán la vida de Sara y de su hijo. El viaje a Media en busca del dinero abrirá otra etapa de la narración.

Viaje de Tobías y Rafael (5,1-6,19)

En el relato del viaje se pueden distinguir cinco episodios.

Encuentro de Tobías con Rafael (5,1-8)

El autor ya ha adelantado la respuesta de Dios a los sufrimientos de Tobit y de Sara, pero no dice cómo se llevará a cabo tal decisión. Ahora comienza a desarrollarse el mecanismo

por el cual se arribará a su concreción. En el v. 3 Tobit da respuesta a las inquietudes de Tobías y le cuenta que redactó con Gabael un manuscrito que partió en dos, y del que conserva una parte. Esto le servirá de prueba de que le pertenece el dinero.

Al salir en búsqueda de un acompañante para el viaje da con una persona. Lo fantástico del hallazgo realizado por Tobías no puede ser, en la intención del autor, más que un acontecimiento milagroso. Se destaca el desconocimiento de Tobías en contraste con el conocimiento de Rafael. Tobías no sabe quién es Gabael, ni qué señal tiene para que le entregue el dinero, ni el camino para ir a Media; tampoco reconoció a Rafael cuando lo encontró junto a él. En contraste con esta ignorancia, Rafael conoce la ruta para ir a Media y al pariente Gabael, así como que entre Ecbátana y Ragués hay dos jornadas de camino. Como ese dato es irrelevante para lo que Tobías le pedía, se hace evidente que el autor quiere mostrar que Rafael conoce mucho más de lo que Tobías puede imaginar sobre los acontecimientos que se avecinan.

Rafael compañero de Tobías (5,9-17)

Hay una evolución en el relato en cuanto a la percepción que Tobit tiene de Rafael. Se inicia dándole el tratamiento de «hombre», a pesar de que Tobías le había anunciado que era uno de los hermanos (v. 9), luego le dice que es de buena familia (v. 14), lo trata igual que a su hijo (v. 15) y finalmente lo llama hermano y lo bendice (v. 17). Es también perceptible una lucha de poder, al menos de parte de Tobit, que al pagar un salario impone las condiciones e insiste con sus preguntas sobre la identidad de esta persona. Rafael entonces ofrece como nombre falso Azarías (que significa «el Señor rescata»), a fin de mantener secreta su identidad. La moralidad de esta respuesta falsa no se pone en duda en el relato, sino que se la asume como parte de la ficción general de toda la historia. Sin que Tobit y Tobías lo sepan, a partir de aquí Rafael conducirá los acontecimientos hasta el regreso, aunque no sea el personaje principal.

Quejas de Ana por la partida de su hijo (5,18-23)

La expresión «¡Que no sea el dinero lo primero de todo!» manifiesta el íntimo convencimiento de Ana de que a su situación ya complicada ahora se suma la partida de su único hijo en busca de un dinero incierto. El marco de esta unidad es el llanto de Ana, que vuelve a manifestar las diferencias que mantenía con su esposo. Él no creyó a Rafael en cuanto a que se curaría pronto (3,10), pues dice a Ana que ella verá regresar a su hijo, dejando entrever que estará muerto para entonces (v. 21). Sin em-

bargo, confía en que «un ángel» lo protegerá, sin saber cuán cierta era esa afirmación. El móvil del envío de Tobías sigue siendo el presentimiento de la muerte: Tobit esperaba una pronta muerte y no quería dejar a Ana y su hijo sin un sustento económico. Ana es presentada como una persona realista que se angustia por los planes inconsultos de su marido.

El pez (6,1-9)

Se narra cómo Tobías da con los elementos que necesitará más adelante. Rafael solo adelantó que las entrañas del pez eran medicamentos útiles y Tobías se quedó con la pregunta ¿Útiles para qué? Solo al día siguiente va a dialogar sobre este tema (6,7-9). Hay una complicidad del narrador con el lector que conoce el itinerario que deberá seguir la trama. Pero Tobías no parece vincular los medicamentos con la enfermedad de su padre. Al menos no reacciona ante la información recibida. Ni Tobías preguntó más ni Rafael profundizó en el asunto. Es de notar que para el caso de la ceguera el procedimiento que Rafael indicó en este versículo no fue el que utilizará Tobías cuando cure a su padre ya de regreso en su casa (11,11-12).

Tobías se entera de Sara (6,10-19)

Tobías llega a Media sin saber lo que le espera. Él desconoce que Sara es su pariente y que tiene prioridad para tomarla como esposa, cosa muy importante para una familia pequeña como la suya. Sin embargo, sabe de su existencia y de los siete novios fallecidos por acción del demonio, hecho por el que teme unirse a ella. Su preocupación es que muriendo él dejaría a sus padres sin descendencia. Rafael insiste y asegura que todo saldrá bien porque dispone del corazón y el hígado del pez para destruir al demonio y recalca en varias oportunidades que su acción es justa (vv. 12.13.16.18). Tobías se siente entonces enamorado de esta mujer a quien aún no conoce.

El derecho de prioridad para tomarla como esposa surge de la antigua costumbre de casarse dentro del mismo clan a fin de preservar las propiedades de la familia. A esto se llama ley del levirato (Dt 25,5). Pero dada la situación de Sara uno se pregunta si el padre exigía que cumpliera con ese deber sabiendo que lo conduce a una muerte casi segura. De hecho Ragüel va a advertirle del riesgo que corre y no busca forzar el casamiento (7,10).

La boda en Ecbátana (7,1-9,6)

Cuando partió de Nínive, Tobías no había imaginado esta situación. Había salido solo en

busca de un dinero y ahora se encontraba con la posibilidad de regresar a su casa con una bendición muy superior para sus padres. Estaba a punto de dar con una esposa de su propia familia. La narración se puede dividir en cinco episodios.

Encuentro de Tobías con Ragüel (7,1-8)

Este texto se relaciona con las unidades anteriores por la mención de la llegada a Ecbátana. El centro de la unidad está en el v. 6, en donde Ragüel contrasta la conducta de Tobit con las desgracias que lo afligen: él es bueno y honrado, justo y generoso, pero sufre muchos males y se ha quedado ciego. La causa del llanto no es solamente la desgracia de Tobit, sino principalmente que esa desgracia no se pueda conciliar con su conducta. Los demás versículos forman el marco narrativo.

El diálogo de Edna con Tobías y con Rafael evoca al que tuvo Jacob con los pastores de Labán (Gn 29,4-6). «Está vivo» parece contestar a la pregunta que Edna no se atrevió a formular. Es posible que el autor quiera traernos a la memoria la respuesta de los hermanos a José cuando este preguntó por su padre (Gn 43,27-28).

Tobías se casa con Sara (7,9-17)

No tenemos en el AT una formulación legal para el matrimonio con excepción de este texto, donde el padre de la novia escribe el contrato aunque desgraciadamente no se nos transcribe el contenido del mismo. Sin embargo, se asume que desde antiguo existía en Israel un contrato matrimonial, dado que se alude a él en las disposiciones sobre el divorcio. En Dt 24,1-4 se describe el mecanismo para llevarlo a cabo, que incluye también un documento escrito. En el casamiento siempre hay una suerte de negociación entre los padres o entre el varón y el futuro suegro. En este caso nos hace recordar la negociación del criado de Abraham con Labán y Betuel (Gn 24,33; 24,50). Siguiendo la costumbre semita, Sara y Edna no participaron del banquete sino que ambas fueron llamadas cuando su presencia fue requerida por la situación (7,13-14).

Llegado el momento del acuerdo, se indica que se hará «según la sentencia de Moisés». Vimos que esta expresión no refiere a un rito establecido sino que alude seguramente a la razonabilidad de esta boda. La sensibilidad israelita indicaba que la sucesión de hechos aparentemente fortuitos que lo posibilitaron era una indicación de que la mano de Dios estaba detrás de todo. Por eso la oración que le sigue dice «el Cielo decreta que te sea dada», es decir, no son los hombres sino Dios el que ha

conducido la trama para que se conozcan los novios. La providencia de Dios se descubre en la aparente combinación de hechos casuales.

Tobías hizo que Rafael pidiera a Ragüel que realizara la boda. El influjo va de Tobías a Rafael y de este a Ragüel. Sara es llamada para ser entregada a un nuevo esposo por octava vez (v. 13) y Edna solo para firmar el contrato. Comer y beber desempeñan un papel importante en el desarrollo de la trama, pues son una muestra de acuerdo entre los comensales. El centro de la unidad está, sin embargo, en la tensión creada como consecuencia de que los anteriores maridos murieron y no se sabe qué sucederá con Tobías, a quien se le desea misericordia y paz.

Ragüel llamó a Edna para que preparara la habitación nupcial y condujera hacia allí a Sara. Edna lloró y sin embargo infundió ánimos en Sara, deseándole alegría en lugar de tristeza. Le transmite confianza aunque está convencida de la segura muerte de Tobías por acción del demonio Asmodeo. Edna ya deseó siete veces alegría a su hija pero todas terminaron en tragedia. Por extensión esta actitud refleja una experiencia de vida propia de los marginados que ven frustradas sus expectativas una y otra vez.

Curación de Sara y oración de Tobías (8,1-9)

Tobías logró vencer el obstáculo que existía para su matrimonio con Sara gracias a las indicaciones de Rafael (6,18). En el acto de eliminar al demonio el actor principal es Rafael, aunque lo hace a través de la colaboración de Tobías. El pez que había atacado a Tobías en el río ahora es utilizado para atacar al demonio poniendo una vez más en evidencia el señorío de Dios sobre la creación. El hecho de quemar el hígado y el corazón no debe entenderse como un rito mágico sino en el sentido simbólico de que el bien expulsa al mal, la justicia expresada en Tobit y su hijo destruye el mal que soguzga a Sara y amenaza a Tobías. Que sea expulsado a las remotas tierras de Egipto significa una victoria total sobre el demonio, sellada por la información de que Rafael lo inmoviliza con cadenas. Este acto indica simbólicamente que ya no molestará a los recién casados.

La invitación a orar que hace Tobías es asumida también por Sara. Se evoca la creación de los seres humanos y la indicación de unirse sexualmente, pero no se menciona la necesidad de tener hijos. Tobías dice que no llega «a ella con deseo impuro», lo que en este texto debe entenderse en el sentido sexual. Se comprende en el contexto de la creciente influencia de las concepciones negativas sobre lo corporal y la sexualidad, que tanto influyeron el pensamiento y la literatura religiosas de la época intertestamental. Esta actitud aumenta-

rá con el paso del tiempo y será muy fuerte en la religiosidad judía y en la iglesia cristiana, tal como la manifiestan los textos de Qumrán y el pensamiento de los Padres de la Iglesia.

La tumba (8,10-21)

Las experiencias anteriores hicieron que prepararan una tumba para enterrar a Tobías en secreto. No querían ser burlados otra vez en caso de que muriera este octavo novio. Pero, para sorpresa de todos, la madre constata que los jóvenes están vivos y descansando. Hay un juego de relaciones en esta escena: por un lado encontramos elementos como cavar una tumba, presagios de muerte, amenazas de mofa y escarnio, disposición a sepultar a un nuevo esposo y acciones secretas para ocultar el fracaso. Por otro lado, encontramos elementos como rellenar la tumba, que Tobías está con vida, que se unieron sexualmente, que descansan y no hay mal que los aqueje, la organización pública de una fiesta y las palabras de bendición de Ragüel.

La alegría desborda en una gran fiesta. El temor a la muerte, la tumba y el buscar que nadie lo sepa es sustituido por la alegría y el nuevo parentesco que es «para siempre». Este «para siempre» se opone a 3,8 y 6,14, en donde se dice que los anteriores maridos murieron la noche de bodas. También la abundancia de bienes –al estilo de la época y dentro de una particular concepción teológica– expresa la alegría y la bendición de Dios. A diferencia de lo tradicional (Gn 34,12), en este caso es el padre el que entrega bienes al esposo de la hija para que los lleve a su familia.

Gabael se encuentra con Tobías (9,1-6)

Tobías pidió a Rafael que recuperara el dinero de casa de Gabael. Este pedido está expresado a través de imperativos (seis en el v. 2), lo que contrasta con la dependencia que Tobías venía teniendo con respecto a Rafael, de quien con sutileza va recibiendo las indicaciones de cómo actuar. Sucede que lo urgente ahora es evitar la angustia de Tobit, que de acuerdo con el saber de Tobías estaba en sus últimos días. Temía no regresar a tiempo para llevarle el dinero, pero también se suma el deseo de darle la sorpresa y buena noticia de su casamiento.

Una vez que Rafael hubo recuperado el dinero, madrugaron y partieron todos para participar en la fiesta de bodas. Al llegar encontraron a Tobías a la mesa y Gabael lo saludó con efusión debido a su padre Tobit y le deseó la bendición para su familia. Gabael se dirige a Tobías como si lo conociera, aunque sabemos que no es así (5,2). En sus palabras se asimilan las virtudes de su primo Tobit a las de Tobías, calificándolo como hombre bueno y honrado, varón de bien y de honor, justo y da-

dor de limosnas. Todo el clima de esta escena está motivado por la celebración de la familia como lugar donde se manifiestan las bendiciones de Dios y donde se expresan mutuamente los buenos sentimientos.

Regreso de Tobías (10,1-14)

Una vez solucionado el problema de Sara, la narración se dirige ahora a Tobit. Encontramos dos episodios en esta unidad.

Espera de Tobit y Ana (10,1-7)

La narración vuelve ahora a Nínive, donde habían quedado Tobit y Ana. El retraso y la falta de noticias sobre Tobías los había entristecido y Ana pensaba con temor que había fallecido. Sin embargo, el relato manifiesta una finura de estilo al combinar ese convencimiento de la muerte con la actitud de ir todos los días al camino por el que había partido a fin de esperar su regreso. Cuando no se tiene la certeza y prueba de la muerte de un ser querido, se mantiene un sentimiento de que ha de volver. Pero por las noches Ana lloraba su ausencia sin poder dormir.

En esa situación, Tobit mantiene la esperanza y trata de minimizar los riesgos desvalorizando las preocupaciones de su mujer. Pero esta actitud suya tiene su precio en que nuevamente el matrimonio de Tobit y Ana está en peligro de degradarse. Sus duras palabras hacia ella «calla hermana» y «no me hables así» son expresiones que Ana no estaba dispuesta a aceptar dócilmente. Su respuesta es clara: «no intentes engañarme».

Regreso de Tobías acompañado de Sara (10,8-14)

Ahora la narración nos devuelve a Ecbátana, donde Tobías decide que ha llegado el momento de regresar. Debe hacer esfuerzos para convencer a su suegro, pero finalmente este entiende los motivos de Tobías y lo deja partir colmado de bienes para reencontrarse con su padre. La despedida es emotiva debido a que Sara era la hija única y de que no están seguros de volver a verla, así como a los hijos que ella pudiera tener. Al partir Tobías adelanta –sin saberlo– el final de la historia al decirles que espera honrarlos todos los días de su vida.

Curación de Tobit (11,1-19)

Esta sección es la culminación de la segunda parte. Ahora Dios cura a Tobit para com-

pletar su trabajo. Tobit recupera el protagonismo del libro, que había quedado en parte en Tobías y en parte en Rafael. Se pueden distinguir dos episodios:

Regreso de Tobías (11,1-8)

La ciudad de Kasrín no ha sido identificada por la arqueología. La marcha desde Ecbátana debió de ser muy lenta debido a los animales y bienes que traían. En esta unidad habla solo Rafael, de modo que el silencio de Tobías significa su aceptación de la propuesta. El ángel toma la precaución de recordar a Tobías que lleve consigo la bilis del pez.

El relato alterna dos escenarios. La madre es la primera que lo ve llegar y se lo comunica a Tobit antes de ir ella misma a su encuentro. Mientras tanto, en los vv. 7-8 pasamos al otro escenario que muestra lo que sucedía entre Rafael y Tobías. Rafael anticipa a Tobías que los ojos de su padre se abrirán y que tome la bilis del pez. Luego le da instrucciones precisas.

La curación de Tobit (11,9-19)

Después de avisar a Tobit Ana corrió al encuentro de su hijo como había hecho Jacob al reencontrarse con José (Gn 46,30). En los vv. 10-13 la escena está centrada en Tobías y su padre. Tobías se adelantó y antes que Tobit lo recibiera con abrazos y palabras dulces le sopló en los ojos y le aplicó el medicamento. Además Tobías infundió ánimo en su padre confiando más en las palabras de Rafael que en el medicamento. Sabe, sin embargo, que en realidad es el Señor el que sana, y por eso el voto de confianza que pide a su padre se refiere a Dios (Eclo 38,9), como se lo había adelantado Rafael a Tobit en 5,10. Tobías no siguió la indicación de Rafael que consistía solo en untarle la bilis sino que quitó las escamas con las manos, lo cual tampoco había sido indicado por Rafael. Fue así como su padre comenzó a ver nuevamente.

A la alegría de volver a ver a su hijo se une la noticia del matrimonio de Tobías. Tobit sale a recibir a Sara y bendice a Dios, a Sara y a su familia. Tobit está realmente emocionado y esta alegría suya se extiende a todos los judíos de Nínive (v. 18). Los que lo ven recuperado de su ceguera se asombran, pero él les dice que Dios se ha compadecido de su vida y le había devuelto la vista. Es de destacar que en ningún momento se alude a los remedios como los responsables de la salud de Tobit. Queda claro que es Dios quien cura. También se menciona que sus parientes Ajicar y Nadab vinieron a felicitarlo. Nada hace contrapeso a la alegría que lo embarga.

REVELACIÓN DE RAFAEL Y EPÍLOGO (12,1-14,15)

Esta tercera y última parte de la obra tiene tres episodios. El primero presenta la revelación de la identidad del acompañante de Tobías. El segundo es una oración de gratitud de Tobit. El último cierra el libro contando los días finales de Tobit y Tobías.

La revelación del ángel Rafael (12,1-21)

En 5,16 Tobit había anticipado a Rafael que le daría un sobresueldo y aquí pide a Tobías que se lo entregue junto con el sueldo estipulado. No sabemos cuántos días había durado el viaje pero habría que pensar en los catorce de la boda más una semana, es decir, alrededor de 21 días. Tobit no parece todavía consciente del papel central que desarrolló Rafael en toda la historia. Tobías –que tampoco sabe que se trata de un ángel– le dice que ninguna suma de dinero podría pagar sus servicios, los que enumera en el v. 3, sin mencionar su papel en el matrimonio con Sara.

A continuación Rafael los lleva aparte y les presenta todo un discurso sobre la justicia y la necesidad de decir la verdad, pero también de mantener oculto aquello que es necesario ocultar. Hace una exaltación de las limosnas y las buenas acciones. Su lenguaje es propio de la literatura sapiencial y está mezclado con proverbios y frases poéticas. Sentencia que a quien hace el bien el mal no lo alcanzará definitivamente. Por eso hay que bendecir a Dios y anunciar esa enseñanza a los demás (v. 7). En los vv. 8-9 Rafael indica a qué se refiere concretamente: orar con sinceridad, dar limosnas y practicar la justicia. Todo esto es mejor que la riqueza con injusticia, que el pecado y el oro. Refleja una teología retributiva donde en la propia vida el que hace el bien o el mal tendrá recompensa o castigo.

Luego Rafael dice que va a descubrirles la verdad, es decir, a revelar las acciones de Dios. En los vv. 11-13a Rafael recuerda las oraciones de Tobit y de Sara y señala que él estuvo detrás de ellas para presentarlas ante Dios. Es verdad que no cumplió con el pedido de Tobit de que le sea quitada la vida, pero sí con el de Sara que pidió compasión para sí misma, aunque la respuesta a ella superó el pedido de su oración. El plan de Dios en ambos casos fue más allá de las limitaciones de la oración personal de cada uno. Le dice finalmente que su nombre es Rafael, «uno de los siete ángeles».

La primera reacción de Tobit y su hijo fue de temor. Se teme estar en la presencia de Dios, pues se considera que el ser humano es indigno de ello y en consecuencia teme por su vida. Los vv. 15-22 tienen como eje, una vez más, la bendición (vv. 17.18.20.22), la alabanza (vv. 18.22) y la confesión (vv. 20.22). El v. 22 dice que am-

bos bendijeron, alabaron y confesaron, poniendo en práctica lo que Rafael les mandaba.

Es de destacar que la angelología toma fuerza a partir del s. II a.C. asignándosele nombre y tareas específicas a cada ángel. Así Gabriel significa *Dios fuerte* y aparece en Dn 8,16; Miguel significa *¿Quién como Dios?* (Dn 10,13). Rafael solo es mencionado en el libro de Tobías. Es un fenómeno teológico que abarcó toda la región. Entre los persas los ángeles eran seis; entre los judíos eran siete, tal como se ve en Zac 3,9 y 4,2.10. En cada cultura el número y las funciones se adaptaron a su teología particular.

Himno de gratitud (13,1-14,1a)

Este himno o salmo de gratitud está compuesto por dos piezas que pueden leerse en forma separada. La primera (vv. 1-8) es un himno de alabanza a Dios donde se ensalza su accionar a favor de Israel. La segunda pieza (vv. 9-17) es un himno dedicado a Jerusalén y su destino entre las naciones. Sus vínculos con la historia del libro son débiles desde el momento que en ellos Tobit no hace referencia a su vida ni a sus tragedias o bendiciones sino que se intuyen solo en sentido muy general. Más bien hay que leerlos en el trasfondo de las preocupaciones teológicas de la diáspora, cuando tanto el castigo de Dios como el anhelo de una Jerusalén renovada y eterna se habían enguido como temas centrales.

Himno de alabanza a Dios (13,1-8)

Este himno desarrolla una teología particular. En él se presenta la acción de Dios constituida en dos partes complementarias. Por un lado, Dios dispersa al pueblo por sus pecados, por otro lo protege por misericordia hacia sus hijos. Por un lado, lo castiga por las injusticias de Israel, pero por otro es compasivo con él y le depara un futuro próspero. Sin duda hay ecos con los hechos de la vida de Tobit, aunque no se hacen explícitos. Esta teología refleja la experiencia de la diáspora que percibe su situación como castigo de Dios por los pecados «de sus padres», pero a la vez no deja de reconocer que ese mismo Dios ha sostenido a su pueblo y lo invita a reunirse otra vez en Jerusalén. Es una forma de reconocer que tanto lo bueno como lo desagradable en la historia vienen de Dios. Por eso al final (vv. 6-7) se hace un llamado a la conversión. Se asume que en última instancia, si aún están en cautiverio, es porque no ha habido una conversión definitiva.

Himno a Jerusalén (13,8-17)

Es un canto influido por Is 60 y 62 donde se exalta la ciudad de Jerusalén como ciudad es-

cogida por Dios, que fue humillada por sus pecados, pero que ahora es vista con piedad y con esperanza de restauración. Con un lenguaje muy bello se dice que vendrán a ella los dispersos entre las naciones, los cautivos y los miserables encontrarán en ella un lugar, y que la ciudad y sus puertas y torres serán rehechas para manifestar la gloria de Dios.

El himno incluye en su centro unas palabras de maldición para quienes destruyan la ciudad, así como bendiciones para quienes la reconstruyan. Es difícil establecer si se refiere a un hecho histórico concreto o si se trata de un tema literario, pues si bien hacia el s. II a.C. la situación de diáspora estaba consolidada, no podemos descartar conflictos políticos y militares en la ciudad. Todo parece indicar que este texto se ubica en tiempos de inestabilidad social y política, cuando no había seguridad sobre el futuro cercano de la ciudad.

En este himno encontramos cierta relación con la historia de Tobit por cuanto este sufrió siendo justo para luego ser recompensado. Así vemos que lo retributivo es muy fuerte y se constituye en el centro del discurso. En el v. 13 se expresa como deseo que Dios reúna a todos los desterrados y se alegre con los israelitas que desde Jerusalén bendecirán su nombre. El brillo de la Jerusalén reconstruida había sido ya cantado por Is 60,1-3, en quien se inspira este pasaje.

Últimos días de Tobit y Tobías (14,1b-15)

El objetivo de esta unidad es cerrar el libro, presentando la conducta de Tobit como modelo para Israel y Jerusalén. Lo que aconteció a Tobit es presentado como paradigma de lo que Dios hace con su pueblo. Si a Tobit le tocó sufrir por el pecado ajeno, en forma semejante los judíos de la diáspora sufren por el pecado de sus antepasados. Pero si la desgracia de Tobit representa el drama de su pueblo, lo mismo vale de su restauración. Así como bendijo Dios a Tobit en sus últimos días, del mismo modo se acordará el Señor de su pueblo y su ciudad. Es de notar que las bendiciones concedidas por Dios a Tobit están dichas en tiempo pasado, mientras que lo que se dice de Israel y Jerusalén está en futuro. De este modo se acentúa más el carácter de modelo que la historia de Tobit tiene para todo el pueblo.

Los vv. 4b-6 presentan la deportación y restauración como si no hubieran sucedido ya. Se dice de ellas que son profecías por cumplirse. Es un recurso literario que pone en evidencia la situación de tristeza en la diáspora que aún vive en un contexto donde la identidad es amenazada, la lejanía de Jerusalén enfriaba la fe de muchos y la esperanza de restauración para ellos aún no está cumplida. Ellos confían en que habrá otra restauración que los

involucrará y que les permitirá volver a la ciudad santa.

Se nos dice que Tobit murió en paz después de una larga vida tal como había sucedido con Abraham (Gn 15,15). Su muerte contrasta con la que él mismo se deseaba al inicio del libro (3,1-6). Una vida tan larga era solo prerrogativa de los grandes amigos de Dios. Sus últimas palabras pueden dividirse de la siguiente manera:

Introducción a su último discurso (3a).

Profecías acerca de la destrucción de Nínive (3b-4).

Profecías acerca de Jerusalén (5-7).

Recomendaciones generales (8-9).

El ejemplo de Ajicar (10).

Última recomendación: hacer justicia y dar limosna (11).

De este discurso final es necesario resaltar algunos aspectos. La palabra profética es exaltada y tenida por verdadera al punto de aconsejar a su hijo que abandone la ciudad a fin de no sufrir la destrucción anunciada. Este fuerte énfasis en los profetas refleja el nuevo prestigio e impulso que adquirieron sus mensajes –incluyendo la expectativa mesiánica– a partir del s. II a.C. y que va a estar muy presente en tiempos del NT. En este discurso se resalta el anuncio del castigo por los pecados del pueblo, pero también la salvación que promete Dios. Esta ambivalencia de la palabra profética sirve de motivo a la exhortación de Tobit: es preciso acordarse de Dios y darle culto, hacer siempre lo mejor, dar limosnas, practicar la justicia y bendecir el nombre de Dios. Está claro que estas últimas palabras de Tobit tienen como finalidad mostrar la permanencia de una ley retributiva que consiste en que Dios protege y bendice al justo y al que da limosna, mientras que castiga a los malvados.

El recurso a la historia de Ajicar muestra cierta debilidad narrativa. Luego de narrar todas las peripecias de Tobit no parece necesario recurrir a otra historia para dejar una enseñanza. Sin embargo, puede pensarse que esta leyenda de Ajicar debe haber sido muy popular y el autor quiso aprovecharla para cerrar el libro. Tobit recuerda la conducta de Ajicar –que contrasta con la de su hijastro Nadab– y la compara con la de Israel. Ajicar se libró de la trampa por haber dado limosna (v. 11). En cambio Nadab mereció la muerte por su maldad e injusticia, se cubrió de infamia y fue llevado a lo profundo de la tierra.

Tobías cumple con la recomendación que le había hecho su padre. Después de dar sepultura a Tobit y a Ana parte para Media, donde vive con la familia de Sara y cuida de sus suegros hasta que estos fallecen. Tobías vive 117 años y muere en Ecbátana. Se nos dice que vivió lo suficiente para alegrarse por la suerte desgraciada de los ninivitas y asirios. De este modo se confirman las profecías tal como su

padre Tobit le había recordado que iba a suceder (14,4), pero la insistencia en alegrarse de la tragedia ajena es un dato que no esperábamos encontrar al cierre de historia. Es un intento final de reforzar la teología retributiva que recorre el libro. En ese sentido muestra que el autor no sacó provecho de la experiencia narrada de Tobit y Sara donde aun siendo justos y creyentes debieron sufrir duras pruebas. En todo caso aprender de esa lección es tarea nuestra como lectores críticos del texto. Al final de la historia los malvados tuvieron su merecido y Tobías muere colmado de años, contento y bendiciendo al Señor.

BIBLIOGRAFÍA

- Doré, D., *El libro de Tobit o el secreto del rey*, Estella 2000.
- Nickelsburg, G., «Tobit», en J. Mays y otros, *Harper's Bible Commentary*, San Francisco 1988, pp. 791-803.
- Nowell, I., «Tobías», en W. Farmer, A. Levoratti y otros, *Comentario Bíblico Internacional*, Estella 1999, pp. 629-637.
- Pautrel, R., *Tobie*, París 1957.
- Prado, J., *Tobías*, Madrid 1950.
- Vílchez, J., *Tobías y Judit*, Estella 2000.
- Vuilleumier, R., *Le livre de Tobie. Une histoire d'amour à la limite de la Bible*, París 1992.

Judit

Toribio Tapia Bahena

INTRODUCCIÓN

Los textos que produce un pueblo corresponden muchas veces a momentos puntuales de su vida, pero sobre todo a dimensiones existenciales que, aunque pasen los años, siguen estando vigentes. El libro de Judit es un relato creado para transmitir, entre otras cosas, la fe y la esperanza que tenía (debería tener) el pueblo en el Señor de la historia y de la creación, al mismo tiempo que dejar un modelo claro, especialmente en el papel de la heroína, que sirviera de constante referencia para la vida de los miembros de la comunidad.

Ambientación histórica

El libro de Jdt forma parte de los libros llamados «deuterocanónicos» del AT. Aunque no llegó a formar parte de la Biblia hebrea, aparece incluido en la versión griega y posteriormente fue aceptado por la Iglesia en su lista de libros inspirados.

Es una narración edificante en la que su autor, posiblemente un judío de Palestina, habla de acontecimientos históricos pasados y generalmente retocados, ubicándolos en el tiempo de sus destinatarios; esto nos invita a actuar con cautela en relación con las referencias históricas que nos presenta, pues estas están al servicio de una precisa intención de orden literario y teológico.

Según la opinión predominante, se considera que el libro de Jdt escribió en los años cercanos a la victoria de los Macabeos sobre los seléucidas, hacia el reinado de Antioco IV Epífanes (175-164) o al comienzo del de Demetrio I (162-150). A favor de esta fecha están, por ejemplo, la religiosidad de Judit tan parecida a la de los asideos (*jasidim*) del s. II, la centralidad de Jerusalén y del templo (16,1-21), la conjunción del poder político y religioso en manos del sumo sacerdote (4,6), la supremacía del consejo de ancianos de Jerusalén (cf.

4,6.8; 11,14) y la importancia dada a las observancias legales, especialmente a la de los alimentos (10,5).

Las circunstancias históricas en las que fue escrito el libro son determinantes para la vida del pueblo de Israel. El imperio griego-macedonio, iniciado por Alejandro Magno, había generado una cultura atractiva al mismo tiempo que desintegradora de la identidad de los demás pueblos. Israel ya estaba dominado políticamente; ahora corría el riesgo de perder su identidad cultural y religiosa. Si estas eran las circunstancias, no podemos pensar que la finalidad del libro fuera ingenua. Su autor echa mano de diversos elementos teológicos e históricos para animar al pueblo a que no pierda de vista que Dios camina con ellos aun en los momentos más difíciles, como lo hizo con sus antepasados. La mejor manera de garantizar esta intervención divina es la fidelidad a Dios y el compromiso personal con su plan salvífico.

Estructura general del libro

Se puede dividir el libro en dos partes que se implican mutuamente. En la primera (caps. 1-7) el ejército asirio, bajo las órdenes de Holofernes, arrasa a todos los pueblos de occidente que no han hecho caso de su llamamiento, y los somete al dominio de Nabucodonosor, sumiendo en el terror incluso a la ciudad de Betulia, en Israel, que está a punto de capitular. En la segunda parte (caps. 8-16) entra en escena Judit con su inquebrantable fe en Dios, su sabiduría, su valentía y su belleza seductora. Ella da muerte a Holofernes, y así logra la liberación de Betulia y evita la destrucción de todo Israel.

Mensaje

El libro de Jdt se puede abordar desde varios ángulos; su rica diversidad temática y la carga de ironía en su lenguaje permiten hacerlo. Se lo

puede leer, por ejemplo, desde la perspectiva opresión-liberación en la que resalta la fidelidad de Dios en el caminar de su pueblo en la historia; también se lo puede abordar destacando, sobre todo, el papel de Judit como la mujer que por asistencia de Dios libera a todo un pueblo.

Sin embargo, aunque puede haber diversidad de acercamientos, podemos estar de acuerdo en que el libro, a través de los discursos, oraciones y conversaciones, y en la misma actuación de cada uno de los personajes, nos va presentando algunos contenidos teológicos que resumimos a continuación.

Dios de la historia, Señor de la creación. Los títulos que le asigna el libro de Jdt a Dios son: Dios (4,2), Señor (4,11), Dios del cielo (5,8; 6,19), Dios de Israel (6,21), Dios y Señor de nuestros antepasados (7,28; 9,2), el Señor que decide las guerras (9,7), el Dios de los humildes, defensor de los débiles, protector de los abandonados, salvador de los desesperados (9,11), el dueño del cielo y de la tierra (9,12), el Dios Altísimo (13,18).

Estos títulos aparecen en muchos otros pasajes de la Biblia, como el Pentateuco, los profetas y los libros sapienciales. Sin embargo, la originalidad del autor del libro de Jdt está en que los emplea a propósito de una situación existencial real del pueblo de Israel y con una intención también bastante clara. Todo el ir y venir de los personajes, las situaciones extremas que se viven, lo que se dice, presentan a un Dios que se manifiesta en la historia liberando a su pueblo y que por eso es Señor de toda la creación.

Judit y el pueblo de Israel cantan, alaban y dan gracias al Señor de la Creación porque los ha liberado. El poder del Dios y Señor radica precisamente en que él es defensor de los débiles, protector de los abandonados, salvador de los desesperados.

Los obstáculos para que se manifieste la presencia de Dios no se atribuyen solamente al pretendido endiosamiento de Nabucodonosor y su ejército, ni a su capacidad destructora, sino también a la falta de esperanza y de compromiso por parte del pueblo de Israel. Judit no solo salva a Israel de caer en poder del ejército asirio y de su capitán, Holofernes, sino que también impide que el pueblo se hunda en la desesperanza y tome una determinación contraria al plan de Dios.

La responsabilidad ante la intervención salvífica de Dios. Es indudable que este libro habla mucho de Judit para dejar bien claro cuál debe ser la actitud de cada persona y del pueblo en general. Ya es muy significativo el hecho de que la heroína se llame Judit, que significa «Judía» (8,1).

Dios no interviene solo. Al principio parecería que el pueblo se encuentra solo, abandonado a su suerte y al destino que le imponen Nabudonosor y sus servidores, principalmente

Holofernes. Sin embargo, poco a poco, a medida que avanza la narración, se va haciendo claro que la intervención de Dios solo se puede lograr mediante la fidelidad de la gente, entendiendo esa fidelidad como una participación activa en el plan de Dios.

Ante el asedio de Betulia y la derrota inminente, los dirigentes del pueblo no hacen otra cosa que ponerle plazos a Dios y esperar pasivamente el fatal desenlace de los acontecimientos. Pero la pasividad se rompe cuando aparece Judit, una mujer viuda que toma la iniciativa de actuar valientemente para favorecer la presencia liberadora de Dios.

La responsabilidad de Judit se manifiesta en la decisión con que actúa y en el modo como se presenta ante la comunidad. Ella tiene un plan (8,32) y deja en claro al mismo tiempo que no está de acuerdo en que se tiene a Dios (8,11-17). Como mujer religiosa (8,6-8), conoce las actuaciones del Señor en la vida de su pueblo. Y una vez que ha ejecutado su plan, reconoce que ha sido un simple instrumento para hacer que Dios actuara.

Así Judit llega a ser un personaje que va más allá de ella misma y se convierte en un símbolo para el pueblo de Israel y para nosotros ahora. Su firme esperanza la lleva a participar activamente y con admirable responsabilidad en el plan de su Dios y Señor, de manera que el libro contrapone en forma magistral una doble actitud: la de quienes ponen a prueba a Dios, esperando pasivamente que él actúe, y la de quienes con una inquebrantable confianza en Dios se lanzan decididamente a la acción.

COMENTARIO

PRIMERA PARTE (1,1-7,32)

Toda esta primera parte está dedicada a presentar al ejército «asirio», el enemigo poderoso que domina a los pueblos vecinos y también pretende subyugar a Israel. Es un poder que aparentemente no tiene límites ni adversarios. Todos se le someten, y esta sumisión crea una situación de profunda incertidumbre en el pueblo de Israel.

Esta presentación se desarrolla en dos momentos. Primeramente, de 1,1 a 2,13, se presenta la campaña militar del rey Nabucodonosor contra su enemigo del este, el rey Arfaxad (1,1-16) y el encargo que hace a su lugarteniente Holofernes para que tome venganza de los pueblos que le han desobedecido (2,1-13).

En un segundo momento (2,14-7,32) presenta a Holofernes poniendo manos a la obra, convocando a todos los generales y haciendo los preparativos para la guerra (1,14-18), de tal

manera que todo queda listo para que se inicie la campaña contra los pueblos desde Nínive a Damasco (2,14-28) y en las tierras de Palestina (3,1-10). El pueblo de Israel, al tener noticias de la arrolladora presencia del ejército asirio, tiene miedo y se preparan para la resistencia sin mucha esperanza de sobrevivir (caps. 4-7).

Nabucodonosor y sus pretensiones de «todopoderoso» (1,1-16)

Una ubicación histórico-simbólica (vv. 1-6)

El autor comienza ubicando su libro en un tiempo imaginario: «en el año duodécimo de Nabucodonosor...» (v. 1) El hecho de que ubique a sus lectores de este modo tiene una fuerte carga simbólica: presentar a Nabudonodur como el prototipo de soberano poderoso e impío, opresor y destructor del pueblo de Dios. De hecho Nabudonodur era un personaje de sobra conocido por los judíos, pues bajo su reinado, al menos dos veces, fue asediada y capturada Jerusalén (2 Re 24,10-12 y Jr 52,28; 2 Re 25,1-2.8-10 y Jr 52,29).

El autor ubica su narración sin importarle si lo hace exactamente o no. De hecho, Nabucodonosor nunca fue rey de los asirios ni reinó en Nínive, puesto que fue rey de Babilonia desde 605 a 562 y Nínive había sido destruida por las tropas aliadas de Nabopolasar, padre de Nabucodonosor, y Ciáxares, rey de los medos, en el año 612 a.C. Otro tanto sucede con el nombre del rey medo Arfaxad derrotado por Nabucodonosor, que no es posible identificar históricamente, aunque Ecátana haya sido realmente la capital de los Medos.

Nabudonodur y Nínive son el prototipo de la opresión y la maldad no solo para el pueblo de Israel sino para la mayoría de los pueblos. ¿Quién podría vencer a un rey y a un imperio como estos? El autor está preparando a los lectores para que vean el contraste de un pueblo tan poderoso y de generales tan preparados con la debilidad de un pueblo pequeño y de una viuda, inexperta en la guerra.

Convocatoria maléfica y victoria sobre Arfaxad (vv. 7-16)

Con la negativa de los pueblos de aliarse a él, Nabucodonosor tiene el pretexto que necesitaba para intervenir, y nuestro autor, para presentar los malévolos sentimientos e intereses del monarca.

La negativa que ha recibido de estos pueblos es un desprecio a su palabra y a su persona, al mismo tiempo que un desafío a su imperio. Él, que se autoconsidera el gran y Señor de toda la tierra (2,5), ha sido tratado como un cualquiera.

Así está retrata la prepotencia de un dominador que considera como una profunda ofensa el que no se le quieran someter; al mismo tiempo, se puede ir captando la diferencia entre Nabudonodur, que para sentirse reconocido como todopoderoso necesita que los demás sean sus vasallos, y Dios, que manifiesta su poder liberando.

Venganza de Nabucodonosor (2,1-13)

No hay peor cosa que un rey que se comporta como si fuera Dios. El autor es consciente de esto y, como parte de la introducción, presenta a un Nabudocodonosor que se siente con derecho a avasallar a los demás, porque es el gran rey y señor de toda la tierra (2,5), título que en la Biblia solo se le da a Dios (cf. Jos 3,11.13; Sal 97,5; Miq 4,13; Zac 4,14; 6,5). Más aún, el rey jura por su vida y por el poderío de su reino (2,12) –juramento que solo aparece en boca del Señor (cf. Dt 32,40; Is 49,18; Jr 22,24; Ez 5,11)–, que arrasará con quienes no han querido ser sus vasallos.

Nabucodonosor manifiesta su dominio destruyendo; Dios, en cambio, dando la vida.

Campaña contra las naciones desobedientes (2,14-3,10)

De Nínive a Damasco (2,14-28)

La orden dada por Nabucodonosor es ejecutada puntualmente y sin dilación. Holofernes prepara un inmenso ejército, ciento veinte mil hombres más doce mil arqueros a caballo, y todo lo necesario, provisiones y dinero, para la guerra. Recorrió el espacio que separa Nínive de Cilicia, en tres días, ¡casi 483 kilómetros!, y, con la misma facilidad con que Nabucodonosor había derrotado a Arfaxad, conquistó el territorio de los pueblos que se le oponían y tomó posesión del de aquellos que se rindieron, a causa del temor y el espanto ocasionados por el avance del ejército invasor (2,28).

Por las tierras palestinas (3,1-10)

La política de conquista llevada a cabo por Holofernes es atroz. Consiste en el sometimiento total de los pueblos por medio de la destrucción de cuanto poseen y de los medios mismos de subsistencia: demolición de las ciudades, incendio de los cultivos y depredación de los rebaños, junto con el exterminio de todos los que ofrezcan resistencia. A los pueblos que se someten, además de la humillación de tener que recibir al conquistador como si fuera un benefactor o un gran amigo, se les impone la renuncia a su propia identidad cultu-

ral y religiosa, debiendo reconocer y dar culto a Nabucodonosor como al único dios de toda la tierra. De allí la demolición de los templos y la tala de los bosques (3,7-8).

Con la presentación de las batallas ganadas hasta ahora termina una primera etapa de la campaña contra las naciones desobedientes. El ejército realiza una parada táctica. Acampa durante un mes para reorganizarse y preparar el ataque a la población que habita las montañas. Pero también la mención de la llanura de Esdrelón, uno de los lugares posibles de localizar el sitio con certeza, podría tener un significado simbólico, ya que allí el ejército cananeo había sido derrotado y su comandante Sísara aniquilado «por mano de una mujer», Jael (cf. Jue 4,12-22).

La destrucción ha penetrado hasta los elementos que más le dan identidad a un pueblo: sus símbolos religiosos. ¿Qué les espera a los israelitas?

Preparación de Israel para la guerra (4,1-15)

Todo lo narrado hasta aquí establece dos elementos importantes para el objetivo que se propone el autor del libro: primero, crea un contraste entre el poderoso e irrefrenable ejército guiado por Holofernes y el minúsculo y mal preparado ejército de defensores de Betulia, que tiene que enfrentar al invasor; segundo, deja bien claro que tanto atacantes como atacados tienen una motivación religiosa para actuar: mientras que Holofernes continúa cumpliendo estrictamente las órdenes recibidas de su señor, para que todas las naciones adoren únicamente a Nabucodonosor, los israelitas se preparan a luchar para defender a Jerusalén y el templo del Señor, su Dios.

Los israelitas se preparan para la resistencia, lo mismo acopiando víveres y ocupando lugares estratégicos, que invocando la ayuda del Señor. Han oído todas las atrocidades que cometía el ejército de Holofernes en nombre de Nabucodonosor y les preocupa, con mucha razón, Jerusalén y su santuario (4,2.6.8.11.13).

Los actos penitenciales, sacrificios y oraciones elevadas a Dios no se hacen para pedir perdón por algún pecado cometido, ni son signo de conversión y arrepentimiento. Manifiestan, mas bien, la convicción de que solo el Señor es el defensor del pueblo, el único que puede dar la victoria y evitar el desastre. Dios, que hasta este momento aparecía oculto y silencioso, oyó la voz del pueblo y vio su angustia (4,13). Lo cual constituye el inicio de la acción salvífica en favor de su pueblo.

El Dios de Israel no es indiferente al sufrimiento del inocente, tiene oídos para escuchar el clamor de su pueblo.

Holofernes habla con Ajior y lo entrega a los de Betulia (5,1-6,13)

Respuesta de Ajior y reacción del ejército asirio (5,1-21)

La respuesta que da Ajior a las preguntas de Holofernes (5,3-4) es una especie de relato de historia de salvación. El autor del libro de Judit pone, en boca de un extranjero, momentos puntuales de su vida como pueblo del Señor: su adhesión a Dios, la esclavitud en Egipto y su liberación. Ajior (y con él el autor del libro) deja claro que el Dios de los israelitas rechaza la injusticia y es fiel (5,17).

Ajior destaca asimismo que, mientras el pueblo es fiel y obediente, su Dios lo protege, lo escucha, lo libera y le asegura una presencia estable que lo hace progresar; pero cuando se aparta del camino indicado, lo abandona a su propia suerte hasta que se convierta. La situación actual del pueblo es de fidelidad y, a menos que se demuestre lo contrario, tiene asegurada la protección de su Dios.

Las últimas palabras de Ajior no sonaron nada bien a los oídos del ejército asirio, acostumbrados a dominar y a salir siempre victoriosos; su reacción va desde el murmullo a la amenaza y a la puesta en marcha.

El libro de Jdt deja claro que el alejamiento de Dios provoca desgracias. En la mentalidad de ese tiempo existía el convencimiento de que la mejor manera de vivir feliz consistía en no apartarse de Dios ni alejarse de sus mandamientos. Esto es verdad; posteriormente, a partir de Jesucristo y de lo que vamos aprendiendo con el testimonio de tantos seres humanos, nos hemos convencido de que Dios siempre es fiel, aun cuando el hombre falle; la mayoría de las desgracias que llegan no son porque Dios las quiera sino porque los seres humanos nos aferramos a contradecir sus planes. Siempre será preferible callar ante nuestra incapacidad de explicar el mal que decir que Dios lo permite o que Dios a quien ama lo hace sufrir.

Reacción de Holofernes (6,1-13)

El autor de Jdt contrapone aquí a los dos actores de la historia, que permanecen escondidos formulando la pregunta sobre el verdadero Dios. Por una parte, Ajior proclama la fidelidad y la potencia protectora del Dios de Israel que puede convertir a Holofernes en irrisión de toda la tierra; por la otra, el general del ejército asirio afirma que no existe ningún otro dios fuera de Nabucodonosor y da por hecho que los israelitas serán extirpados de la superficie de la tierra, sin que su Dios pueda liberarlos.

Según Holofernes, la suerte de los israelitas está fijada, lo mismo que la de Ajior, que es entregado para ser aniquilado junto con los de Betulia. El desarrollo de la historia, de ahora

en adelante, estará guiado por la contraposición entre la acción, aparentemente inexistente, del Dios de los israelitas y la dinámica del poder y la presunción representada por Holofernes y su ejército.

Es cierto que en la historia se juega la fidelidad de Dios, pero la historia es también el escenario donde se manifiesta la fidelidad de los seres humanos. Holofernes y Ajior junto con los israelitas enfrentan mucho más que un problema de teologías, es un asunto de fidelidad y compromiso con el Dios de la vida, el verdadero, y el ídolo que provoca muerte y destrucción.

Ajior es recibido en Betulia y da a conocer los planes de Holofernes (6,14-21)

Contrastan las actitudes de Holofernes y su ejército con la de los israelitas respecto de Ajior. Los primeros lo desprecian, lo condenan a muerte y lo expulsan del campamento; los segundos lo acogen amigablemente y le ofrecen una oportunidad de vida compartiendo la mesa con él. Para él, los antiguos amigos se convierten en enemigos, y viceversa. De esta manera, Ajior servirá de enlace entre la primera parte del libro y la segunda. Comprobando personalmente, y en beneficio propio, que cuanto había dicho a Holofernes era verdadero, su testimonio a favor de Israel redundará en vida para él.

Al final de esta sección aparece la palabra «noche», que adquiere, a partir de este momento, un sentido ambivalente. Por una parte es el tiempo de la incertidumbre, de la plegaria y de la vigilancia para los israelitas; por la otra, es el momento de la intervención de Dios en favor de su pueblo. La noche se contrapone al día, que es el tiempo favorable para el ejército asirio.

Campaña contra Betulia (7,1-32)

La exageración al presentar al ejército asirio cumple la función de disminuir la capacidad de resistencia de Betulia, de tal modo que ellos mismos constatan el peligro que se les está viniendo encima (7,4; cf. 2,7). La suerte de Betulia está fijada; basta simplemente dar la orden de asalto para hacer realidad el destino trágico de la ciudad y sus habitantes, no obstante sus aguerridos defensores.

La estrategia de Holofernes consiste en controlar los abastecimientos de agua que tienen los sitiados, de tal manera que los israelitas sucumban solos sin provocar ninguna baja en el ejército asirio; a este grado llega su arrogancia.

De esta manera se crea una situación insostenible: el asedio prolongado hace que se terminen los víveres y la población desfallezca. El pueblo se desanima ante la escasez de agua, se

rebela contra los jefes y se ilusiona imaginando un cambio de actitud del ejército invasor si la ciudad se rinde (cf. 7,21-29).

En esta situación los israelitas claman a Dios y sienten que los ha abandonado. Los jefes fijan un plazo para entregar la ciudad y satisfacer la petición del pueblo, cuya esperanza y confianza han llegado al límite; si Dios no actúa todo parece estar perdido.

El pueblo piensa que la situación se ha puesto tan desfavorable porque Dios los ha abandonado y que lo que está sucediendo es un castigo. Los dirigentes, ante la presión y por su incapacidad para hacer frente a la adversidad, solo se atreven a afirmar débilmente que el Señor Dios no los abandonará. Sin embargo, como dirá Judit después, están tentando a Dios.

Muchas veces el ser humano quiere que el Señor actúe sin involucrarse él mismo en el proyecto salvífico de Dios o incluso oponiéndose a él. Pero esta presunción es falsa, ya que la confianza en la certeza de la actuación de Dios debe llevar a un compromiso de la toda la persona.

SEGUNDA PARTE (8,1-16,25)

El autor del libro de Jdt, como excelente narrador, nos deja, después de lo que nos ha contado, con varios interrogantes que solo podrá resolver el lector que continúe leyendo el relato. ¿Podrá resistir un pueblo tan débil a un ejército tan poderoso? ¿Acudirá Dios en auxilio de los israelitas? ¿Quién los podrá salvar?

La segunda parte del libro (8,1-16,25) está dedicada a presentar la acción liberadora de Dios, por medio de Judit, una mujer israelita. Dios se vale de lo más desvalido, una viuda, para vencer al ejército más potente.

Los primeros versículos sirven para hacer entrar en escena a Judit (8,1-8), quien inmediatamente expresa su proyecto de salvar a Israel y decide salir de Betulia, en compañía de su criada, hacia el campamento enemigo (8,9-10,10). Una vez que ha vencido a Holofernes vuelve a Betulia (10,11-13,10) y da a conocer al pueblo su hazaña. El anuncio de la liberación provoca reacciones diversas, y todo culmina con una celebración (13,11-16,20). Para concluir, se nos dan los últimos detalles acerca de Judit (16,21-25).

Intervención de Judit (8,1-8)

Estos versículos interrumpen la narración, que se retoma en 8,9. Ellos sirven para introducir a Judit, la protagonista de los sucesos que se relatarán a continuación. Su nombre, que significa «judía», la presenta como modelo de «hija de Israel» y símbolo de su pueblo, la nación judía (ver 16,4).

La presentación de Judit no podía ser más elocuente: la mención de su genealogía es un modo de enraizarla en la tradición israelita; también se la describe como una mujer de piedad extraordinaria y profundamente ligada a su pueblo; de belleza deslumbrante, rica, prudente y sabia, una viuda de fama intachable. Es posible que los cuarenta meses de la viudedad de Judit aludan a los cuarenta años del pueblo de Israel en el desierto, antes de entrar en la Tierra prometida.

La introducción y caracterización del nuevo personaje indica que algo importante está por suceder (cf. 1,1: Arfaxad; 2,4: Holofernes; 5,5: Ajjior).

Judit y los dirigentes de Israel (8,9-36)

Las palabras de Judit (8,9-27)

De todo está enterada Judit. Ella convoca a los jefes israelitas en su casa –escena sorprendente pero significativa, pues ya está indicando su autoridad ante todo el pueblo–. Además, reprende a los jefes de Betulia por la temeridad con que han puesto a prueba a Dios y por ignorar su misterio. Y no solo han tentado a Dios, cosa que está prohibida por la Ley judía (Dt 6,6; cf. Éx 17,2.7), sino que también han cometido un acto de soberbia al intentar colocarse en el mismo plano que Dios o por encima de él. Ponerle plazos es no comprender sus designios y enfrentarse a él. Si ni siquiera son capaces de comprender el corazón humano –y quizá porque no son capaces de ello– menos lo serán de comprender a Dios. Ya el profeta Isaías había prevenido al pueblo sobre la diferencia radical entre lo que se imagina el hombre y lo que Dios quiere (Is 55,8-9).

¿Qué solución plantea entonces Judit? Invita a los jefes a que no irriten al Señor y cambien de actitud, abrigando nuevas esperanzas. Ella tiene la seguridad de que el Señor no los abandonará. Aunque no está bien exigirle garantías, pues Dios no es como los hombres (8,16), lo cierto es que el pueblo ya no practica la idolatría, causa de su ruina en el pasado (8,19-20). Ahora adoran al único Dios que no castiga con las pruebas, sino que amonesta como un buen padre. Por lo tanto, lo importante es tener confianza en Dios, saber esperar y discernir el modo de actuar de Dios. Judit (y con ella el autor de la obra) ve la prueba, no como un castigo, sino como una advertencia y una oportunidad para salir adelante.

En la solución que propone Judit hay también otra motivación, aparte de la conversión y la esperanza. Es el sentido de responsabilidad por el destino del pueblo y de sus símbolos (el altar y el templo). Precisamente porque todo hace pensar que se viene encima

una terrible catástrofe, es necesario adquirir plena conciencia de la gravedad del momento: *Porque si de hecho se apoderan de nosotros, caerá toda Judea; nuestro santuario será saqueado y nosotros tendremos que responder de esta profanación con nuestra propia sangre* (v. 21).

Las palabras de Ozías (8,28-31)

Las palabras de Ozías tienen tres momentos: 1) El reconoce la prudencia, la sabiduría y la bondad de Judit. 2) Ella tiene razón, pero no ha sopesado suficientemente la situación por la que están pasando y que los ha llevado a actuar de ese modo. Como si ya no hubiera suficientes problemas, ellos han hecho un juramento y ahora se sienten obligados a no quebrantarlo (v. 30). En la mentalidad oriental, la palabra dada hay que cumplirla, más todavía si hay de por medio un juramento, porque se ha puesto a Dios como testigo (cf. Nm 30,3; Jos 9,15-19; Jue 11,31). 3) Por eso pide a Judit, como mujer piadosa, que interceda por ellos y por el pueblo delante de Dios (v. 31).

Las últimas palabras de Ozías proponen una solución inmediata, que a lo sumo prolongaría la agonía del pueblo. Pero no está allí la verdadera solución, como enseguida lo pondrá en claro Judit.

Nueva intervención de Judit (8,32-36)

El error de Ozías es que ha desafiado a Dios, esperando todo de él sin poner nada de su parte. Por tanto, si las cosas no salen como ellos tienen pensado, el que fallaría sería Dios y no ellos. Judit acepta el reto de Ozías, pero con un plan que se mantendrá en secreto, al menos en las siguientes fases de su actuación. Judit confía en el Señor y acepta el riesgo con su doncella; los demás solo tendrán que esperar lo que haga esta valiente mujer.

La oración de Judit (9,1-14)

Antes de la presentación de Judit era todo el pueblo el que oraba y se preparaba para enfrentar al enemigo. De ahora en adelante ella sustituye al pueblo y a sus dirigentes, pero a diferencia del pueblo lo primero que hace es ponerse en oración y solo después se prepara de manera inmediata para realizar su plan.

El Dios que invoca Judit en su oración es el Dios de los Patriarcas (cf. 8,25; 9,2.12), el Dios creador que conduce la historia según sus propios designios (9,5-6.12) y se opone al engrandecimiento de los potentes y salva a los desvalidos (9,11).

Su petición se basa en que Israel es el pueblo de la alianza, el lugar donde Dios manifiesta su gloria, razón por la cual el pueblo pone solo en él su esperanza de auxilio (9,8.14). Por último, como la victoria de Dios no se basa en la potencia militar, Judit pide a Dios la ayude a ser ella misma el instrumento de liberación para su pueblo (9,9-10.13).

Terminada la oración, Judit da por hecho que Dios la ayudará y se prepara a cumplir su plan. Así como se había presentado la preparación del ejército asirio, ahora se hace con Judit; sus armas son su propia belleza corporal realizada por el perfume, los vestidos elegantes y las joyas, colocando como alimento solo y únicamente lo necesario y lícito para no contaminarse con los alimentos de los asirios, a cuyo campamento irá para librar su batalla definitiva.

Llegada de Judit al campamento enemigo (10,1-19)

La oración lleva a la acción. Ahora Judit se prepara detenidamente para ir al campamento enemigo. Esta preparación se describe como una especie de rito: se levantó, bajó a su casa, se quitó el vestido penitencial y dejó los vestidos de viuda, se bañó, se perfumó... El resultado final: quedó bellísima. La belleza de Judit es un tema permanente a lo largo de todo el libro (cf. 8,7a; 10,7.14.19.23; 12,13; 16,16).

La solemnidad con la que Judit sale de la ciudad y la bendición implorada por los dirigentes principales hacen de su acción un acto abiertamente religioso, al mismo tiempo que esperanzador.

Ahora cambia el escenario (10,11-19); de la ciudad de Betulia se pasa al campamento de los asirios. Inmediatamente las dos mujeres son interceptadas por una avanzadilla del ejército; en tiempo de guerra cualquier enemigo, por muy indefenso que parezca, es peligroso. Al ser interrogada, Judit responde que es hebrea y que huye de los hebreos para presentarse ante Holofernes. De las respuestas que da, la más importante es sin duda la que justifica su huida de los hebreos porque están a punto de caer en manos de los asirios. Esta afirmación contiene una gran carga de ironía, pues ella misma está convencida de que con el auxilio de Dios no sucumbirán.

El autor hace resaltar un contraste: los soldados piensan que los que se han quedado en Betulia perecerán, mientras que Judit, que se ha unido a ellos, ha salvado la vida junto con su sierva.

La propuesta de Judit es muy razonable y los soldados la aceptan. De este modo están cooperando para que se realice el plan de Judit para liberar al pueblo de Israel.

Judit triunfa sobre Holofernes (10,20-13,10)

Diálogo con Holofernes (10,20-11,19)

La llegada de Judit al campamento ha causado tanto revuelo que consideran de máximo interés informar a Holofernes, aunque ya esté descansando. Este queda deslumbrado por su belleza. Ella se postra ante él como un signo de respeto y no de adoración. Quizá por una orden del mismo Holofernes Judit es levantada por los sirvientes, poniéndola así al mismo nivel que él.

Los soldados habían recomendado a Judit que no tuviera miedo cuando llegara a presencia de Holofernes (10,16). Sin embargo, aunque él mismo diga que nunca le ha hecho daño a nadie que esté dispuesto a servir a Nabucodonosor (cf. 11,1), Judit (y los lectores) saben que eso no es cierto, ya que él había arrasado cruelmente incluso a los pueblos que se les habían sometido.

Mientras que en aquel tiempo era común pensar que la legitimidad estaba de parte del más fuerte, el libro de Jdt cuestiona esta creencia. Si un pueblo o un jefe tienen derecho a imponerse porque son los más fuertes, ¿qué alternativa le queda al débil? La acción de Judit va a poner de manifiesto precisamente que Dios está a favor del inocente y del débil.

El discurso de Judit (vv. 5-19) tiene que leerse teniendo en cuenta la ironía de su lenguaje, que da a entender lo contrario de lo que afirma. Así, por ejemplo, cuando ella dice: «Mi señor no fracasará en su empresa» (11,6), Holofernes piensa que el triunfador es él, cuando en realidad Judit se está refiriendo a Dios.

Holofernes se presenta como magnánimo al decir que los mismos israelitas se han buscado la situación en que se encuentran. Judit, en cambio, si bien es consciente de que el pueblo sucumbirá si peca contra Dios, está segura de que el pueblo no ha fallado y que el Señor intervendrá a su favor. No niega el peligro de la infidelidad y no quiere tentar a Dios poniéndole plazos, pero confía en que el pueblo se mantendrá fiel y que Dios actuará.

El libro de Judit deja clara una manera de pensar de aquel tiempo: si el pueblo es fiel, Dios lo es también; si no lo es, los males que sobrevienen son una prueba de Dios. Todo, lo bueno y lo malo, venía de la divinidad. Los cristianos, en cambio, sabemos que de Dios no puede venir nada malo (1 Jn 1,5), aunque el porqué del sufrimiento constituye un misterio difícil de entender. La fe cristiana pone su confianza en un Dios realmente bueno y fiel y no en uno a quien debemos responsabilizar permanentemente de nuestros fracasos y desgracias.

Judit se mantiene fiel (11,20-12,9)

Ni Holofernes ni sus servidores han captado la ironía de las palabras de Judit y terminan admirándola por su sabiduría y su belleza. El autor judío del libro de Judit pone en boca de Holofernes el convencimiento de que Dios, el Señor de Israel, ha enviado a Judit delante de su pueblo, al mismo tiempo que hace resaltar, una vez más, las intenciones del general del ejército asirio de arruinar a los israelitas.

El autor empieza a hacer notar de lo que es capaz Holofernes con tal de seducir a Judit: le promete cosas insospechadas, como convertirse al Dios de Israel, y le asegura que vivirá en la casa de Nabucodonosor (11,23). Sin embargo, Holofernes ni siquiera sospecha por qué va ser realmente famosa Judit.

El orgulloso general quiere deslumbrar a la sencilla aldeana ordenando que la lleven a donde tiene la vajilla de plata y mandando que le sirvan de su propia comida y vino. Inmediatamente el autor, pensando en sus lectores judíos, presenta a Judit respetuosa de las costumbres y normas alimenticias. La preocupación sobre qué va a hacer Judit cuando se le acaben sus provisiones le da pie a Holofernes para hacer una confesión de gran alcance: entre ellos, en el ejército asirio, no hay ningún israelita, es decir, ningún traidor.

Judit responde con unas palabras cargadas de sentido que reflejan su profunda esperanza en que realmente Dios librará al pueblo de Israel de la mano de los asirios.

El hecho de que salga a orar a la media noche tiene una fuerte carga simbólica, pues en la tradición bíblica ese momento es especial para las intervenciones de Dios (cf. Éx 12,29; Sab 18,14-16). Al autor le interesa darle protagonismo a Judit, de tal modo que no le importa que esta mande despertar a Holofernes para que le permita ir a orar; ya lo había hecho de su conocimiento (11,17). Aparte del sentido religioso también le servirá de preparación estratégica para cuando huyan del campamento, una vez que den muerte al general.

El baño de Judit tiene sentido ritual antes de hacer la oración. Sus súplicas se dirigen al Señor, pues la empresa es ardua y peligrosa (cap. 9). A su baño y oración le agrega el ayuno.

Judit reúne los dos elementos indispensables para que Dios actúe: fidelidad y corresponsabilidad; no solo se esfuerza por cumplir con profundo sentido todo lo que está establecido, sino que también ha tomado la iniciativa de enfrentar decididamente el problema, confiando siempre en Dios.

El banquete de Holofernes (12,10-20)

Antes que apareciera Judit, el pueblo de Israel llevaba sitiado treinta y cuatro días (7,20); Ozías, presionado por el pueblo, da un plazo de cinco

días (7,30), momento en el que interviene Judit. El día trigésimo quinto del asedio, Judit llega al campamento de los asirios, y permanece allí hasta el trigésimo octavo. Al cuarto día Holofernes ofrece el banquete a sus servidores y a Judit, y precisamente el cuadragésimo día ella cumple su palabra de salvar a su pueblo (13,1-10).

En 12,10-15 se describe la preparación del banquete. Desde el punto de vista de Holofernes ya es hora de actuar, pues han pasado tres días desde que Judit llegó al campamento; sin embargo, es al mismo tiempo el momento propicio para que también actúe Judit.

El eunuco Bagoas, por órdenes de su amo, va a invitar a Judit a que asista al banquete. En este momento saltan las intenciones malévolas de Holofernes y el banquete será la mejor excusa para hacer caer a Judit. Las aparentes palabras de acogida del eunuco de que se sienta honrada por su amo, para el lector judío son en realidad una deshonra y una trampa. Las palabras de Judit están otra vez cargadas de ironía; así como para Holofernes llegó el día propicio de deshonorar a Israel en una de sus mujeres, para Judit llegó el momento de no contradecir a «su señor». ¿Qué señor? A oídos del eunuco Bagoas hace referencia a Holofernes, pero para Judit es el tiempo de hacerle caso a su Señor, a Dios. Todo el resto del libro será una confirmación de esta disponibilidad de Judit para hacer la voluntad de su Señor, el Dios de Israel.

Muerte de Holofernes (13,1-10)

El banquete se ha prolongado hasta muy tarde y el eunuco, en complicidad con su amo, procura que este y Judit se queden solos, cerrando la tienda por fuera. Judit, por su parte, también había preparado todo cuidadosamente y había dado instrucciones a su criada para que la esperara fuera de su alcoba, ya que saldría como todos los demás días para hacer la oración; no había revelado su plan ni siquiera a su fiel sirvienta.

Holofernes está totalmente borracho; el cazador está a punto de ser cazado. Judit es presentada hablando con Dios, de pie. En ningún momento perdió la esperanza, ahora menos. Está convencida de la importancia trascendental de ese momento; con tal acción exaltará a Jerusalén y ayudará a la heredad de Dios, Israel.

La oración transforma radicalmente a Judit; no tiene miedo. Ora para que el Señor le dé fuerzas, no físicas sino sobre todo fuerza moral, pues para ella Dios es el Señor de la vida y de la muerte (cf. Dt 32,39; Tob 13,2).

Uno de los problemas principales que ha tenido que afrontar este libro es la moralidad o inmoralidad de Judit; una vez que ha seducido a Holofernes, lo mata cruelmente. Debemos ser cuidadosos y ubicar correctamente esta obra.

Para el autor no hay inconveniente en esta manera de proceder. Lo propone como algo normal y presenta a Judit como heroína nacional por obra y gracia de Dios (cf. 15,8-10; también Jue 4; 1 Sm 17).

Para afrontar correctamente esta problemática debemos ubicar el libro en la manera de pensar de aquel tiempo. Es indispensable leerlo teniendo en cuenta su género literario y tratar de descubrir dónde están los énfasis principales. También hay que preguntar hacia qué contenidos encauza toda su reflexión y, por último, leerlo en correlación con otros textos bíblicos, sobre todo con los evangelios.

Este relato hacia que el lector judío recordara las gestas antiguas, en las que se manifestaba la protección especial de Dios hacia su pueblo. Judit desea que no sean el poder y la violencia los que se impongan sobre los débiles, sino la razón y la justicia.

La victoria de Judit y el pueblo (13,11-16,21a)

Judit descubre su hazaña al pueblo (13,11-16)

Después de la muerte de Holofernes, las dos mujeres corren un peligro inminente. Por eso la huida hacia Betulia se produce de inmediato.

Era la madrugada del día quinto, el día en que se cumplía el plazo que habían puesto los jefes para entregar la ciudad a los enemigos (7,30-31; 8,11.30). Antes que le abran la puerta Judit grita una confesión: «¡Dios está con nosotros!» (v. 11). El éxodo (17,7) nos recuerda que el pueblo de Israel había dudado de la presencia de Dios; Moisés se había encargado de mostrar que Dios siempre había estado con ellos; ahora Judit cumple un papel parecido. Ante aquellos que junto con sus jefes habían dudado y que en ese mismo momento no creían en lo que veían, Judit grita emocionada la verdad de la que nunca había dudado: ¡Dios está con nosotros! Hay que alabar a Dios, porque él ha manifestado su misericordia a través de la acción de una mujer que no permitió ser manchada con nada, ya que habría sido una deshonra triunfar sobre el enemigo mediante una transgresión de la Ley. La misericordia de Dios se manifestó a través de la debilidad y la audacia de una mujer, y así el pueblo pasó de la desesperación a la esperanza.

Alabanzas a Dios y a Judit (13,17-20)

La victoria de Judit suscita una actitud de adoración a Dios por una hazaña tan grande. Ozías, como uno de los jefes principales, toma la palabra y proclama una serie de bendiciones con sabor patriarcal, que dan continuación a la alabanza iniciada por el pueblo en el v. 17. Ozías había sido el último en hablar con Judit cuan-

do ella salía de la ciudad hacia el campamento asirio y fue también quien imploró la protección del Señor para ella. Ahora es Ozías el primero del pueblo que bendice a Judit.

La primera bendición: «Hija, que te bendiga el Dios Altísimo» (v. 18a) es muy semejante a la de Gn 14,19a, cuando Melquisedec bendice a Abraham al volver este vencedor de una correría; la bendición se hace en tono poético e indica la alta estima que les merece Judit, ya que la comparan con el padre por excelencia, Abraham.

Con la proclamación de «entre todas las mujeres de la tierra», que hace referencia a las palabras de Débora (Jue 5,24a), Ozías desea que el Señor colme a Judit de sus bendiciones, más que a cualquier otra mujer sobre la faz de la tierra, pues ella ha sido una bendición para él y su pueblo.

A la bendición inicial sobre Judit, Ozías agrega una proclamación del Señor, Dios creador y Dueño de todo (cf. 9,12; cf. Is 45,6-7). El Dios creador interviene también en la historia; por eso ha guiado a Judit para que derrotara a los enemigos.

Consumación de la victoria (14,1-15,7)

Órdenes de Judit y conversión de Ajior (14,1-10)

Judit escucha con atención las palabras de Ozías, pero no olvida que la situación es de emergencia; hay que actuar con rapidez. Por eso se dirige al pueblo como un jefe del ejército (cf. Débora en Jue 4), pero sin ponerse por encima de nadie, ya que llama «hermanos» a sus compatriotas. La orden que da Judit de colocar la cabeza de Holofernes en una de las almenas tiene una intención doble: animar a los de Betulia y desalentar al ejército asirio; a esta acción le agrega un ataque simulado, antes de caer sobre ellos realmente.

El autor aprovecha este momento para retomar el caso de Ajior con una intención muy clara: dar su punto de vista sobre la conversión de los paganos al judaísmo. Ajior reconoce lo que había hecho el Dios de Israel, cree con firmeza, se circuncida y se integra a la comunidad. Esta presentación va de menos a más y hay que verla más como un proceso que como acciones aisladas. El autor del libro de Judit se ubica en la tradición israelita que presenta una visión universalista de la salvación (cf. 2 Re 5; Is 2,2-3).

Reacción de los asirios e intervención de los israelitas (14,11-15,7)

14,11 conecta de nuevo con 14,4, después del paréntesis de la conversión de Ajior, para presentarnos la reacción de los asirios.

Los defensores de Betulia han seguido al pie de la letra las instrucciones de Judit; los que antes estaban tristes y desanimados están llenos de valor y de seguridad en el triunfo. En cambio, en el campo asirio hay precipitación, desconcierto, falta de liderazgo, terror y dispersión; el que parecía ser el vencedor invisible ha sido vencido; el dominado se ha levantado.

Judit ha dado una contundente respuesta a los israelitas que pensaban que Dios los había abandonado (cf. 7,25) y a los enemigos que pensaban que Dios no intervendría en favor de ellos (cf. 6,2).

Alabanzas a Judit (15,8-13)

Ahora, ya no solo los de Betulia aclaman a Judit, sino todo el pueblo de Israel, representado por sus legítimas autoridades. El sumo sacerdote y el senado de Jerusalén tributan a Judit un merecido homenaje. El que una ciudad tan pequeña y una mujer hayan salvado a Israel son motivos suficientes para descubrir ahí las maravillas del Señor en favor de su pueblo.

Las alabanzas a Judit van de menos a más: Jerusalén, Israel, raza, dando con esto una valoración que supera el espacio y el tiempo; Judit se ha convertido en la bienhechora del pueblo.

En 15,11 se introduce un intermedio sobre el saqueo, en conexión con la fiesta. Como ya se había hablado del saqueo en 15,6-7, cabe preguntar por qué se vuelve otra vez sobre el tema. El autor lo pone ahora como un motivo más de la fiesta (cf. Is 9,2), pues es un signo evidente de la victoria de Dios. A Judit le corresponde una parte muy especial del botín, que después ella presentará íntegramente como ofrenda para el Señor.

Cántico de Judit (15,14-16,17)

El himno da continuidad a las fiestas cívico-religiosas. Con mucha seguridad está inspirado en dos grandes himnos del AT: en el de Moisés de Éx 15,1-18 y en el de Débora de Jue 5. Al himno le antecede una introducción breve (15,14) y se puede dividir en dos partes: alabanza al Señor de la historia (16,1-12), alabanza al Señor de la creación (16,13-17).

Es un himno de acción de gracias (15,14) que empieza alabando al Señor porque se ha puesto fin a la guerra y ha estado presente para librar de sus perseguidores a Judit y, en ella, a todo el pueblo.

El Señor de la historia (16,1-12)

El Señor se ha servido de una mujer para rechazar a los enemigos arrogantes. Dios no per-

mitió que el enemigo hiciera daño a su pueblo, sino que los ha librado de una gran desgracia. Ellos estuvieron a punto de padecer incendios, aniquilación por la espada, muerte de sus niños, raptos de sus doncellas. Pero Dios se hizo presente a través de una mujer: la debilidad triunfó sobre la fuerza; un pueblo débil pero fiel a Dios obtuvo la victoria. La disponibilidad y decisión de Judit, unidas a sus encantos personales, le permitieron ser un instrumento eficaz para que se hiciera presente la acción liberadora de Dios. Así los débiles han triunfado. Los asirios los habían despreciado como a esclavos (14,13.18), pero ahora se habían alzado como verdaderos guerreros. El triunfo, sin embargo, no les pertenece ni a ellos ni a Judit, sino que es la victoria de Dios.

El Señor de la creación (16,13-17)

Del Dios que actúa en la historia pasa al Dios de la creación, del Dios liberador al Dios creador. Continúa la alabanza pero se abre totalmente el horizonte a la creación entera; ya no es solo el pueblo de Israel, sino toda la creación, la que alaba al Señor; su proclamación de fe en esta alabanza manifiesta a un Señor universal.

Al final no han triunfado los endiosados Holofernes y Nabucodonosor, sino el Dios verdadero, el Dios de Israel. Judit canta la grandeza de Dios que no se opone al hombre sino que es más bien causa de su alegría.

Este Dios todopoderoso no se deja impresionar con sacrificios de suave olor; más bien, está atento a la disposición de la persona; lo importante es que se le tema, es decir, a que se le dé el lugar que le corresponde (cf. Jr 7,22-23; Miq 6,6-8; Am 5,24). El culto realmente aceptable es el que va acompañado de justicia, obediencia, humildad. La persona que tiene estas actitudes y actúa en consecuencia será grande para siempre.

Al terminar el cántico Judit lanza un ¡ay! contra las naciones que atacan a su raza. Lo que ha sucedido debe servir de enseñanza para la historia. Los elementos de juicio mencionados son muy conocidos en textos como Jl 4,1-14; Is 66,24; Eclo 7,17; 2 Mac 9,9.

Fiesta en Jerusalén (16,18-21a)

Todos, pueblo y autoridades civiles y religiosas, han llegado a Jerusalén. El peligro se ha alejado; ahora entra en escena Jerusalén con un ambiente prolongado de fiestas.

Lo primero que hace el pueblo es acercarse al templo, signo visible de la presencia de Dios para cualquier israelita (1 Re 8,13.27-30; Ag 2,4-9); adoran al Señor, antes de ofrecer los sacrificios se purifican, y como era

costumbre en las grandes fiestas, ofrecen holocaustos, ofrendas votivas y sacrificios voluntarios (cf. Lv 23,37; Nm 28-29; Ez 46,11-15; 1 Re 8,64).

El autor se complace en destacar la generosidad de Judit: no se quedó con nada, todo lo ofreció al Señor.

Las fiestas se prolongaron y después, una vez libres de peligro, volvieron a la vida normal.

Conclusión (16,21b-25)

El final es semejante a otros epílogos célebres en la Escritura (cf. Tob 14,12-15; Job 42,10-17) donde se llega a un final feliz. El autor no pierde la oportunidad de señalar todavía algunas cualidades de Judit. Así, enfatiza que no volvió a casarse, aunque tuvo muchos pretendientes. Dios la bendijo con una larga vida como a muchos otros justos y amigos de Dios (cf. Éx 20,12; Dt 4,40; 5,16; Sal 21,5; Prov 16,31). Y por si fuera poco, la que había actuado a favor de la liberación de su pueblo tiene un

gesto más: da la libertad a su sierva, que había sido un sublime ejemplo de fidelidad y amistad.

Después de decirnos que su muerte fue muy sentida por los israelitas, el final del libro termina al estilo del libro de los Jueces: «Mientras vivió Judit y durante mucho tiempo después de su muerte, nadie volvió a atemorizar a los israelitas» (cf. Jue 3,11.30; 5,32; 8,28).

Su entrega valió la pena, no solo por el resultado conseguido, sino sobre todo porque el pueblo descubrió ahí la presencia de su Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Eslin, M.S., *The Book of Judith*, Leiden 1972.
 Montague, G. T., *The Books of Esther and Judith*, Nueva York 1973.
 Moore, A. C., *Book of Judith*, Nueva York 1985.
 Vanderkam, J.C., *No one spoke ill of her. Essay on Judith*, Atlanta 1992.
 Vílchez, J., *Tobías y Judit*, Estella 2000.
 —, «Sobre el género literario del libro de Judit», *Est Bib* 57 (1999) 769-775.
 Zenger, E., *Das Buch Judit*, Gütersloh 1981.

Los libros de los Macabeos

Gonzalo Aranda Pérez

Canónicos y apócrifos

Existen cuatro obras con el título «Libro de los Macabeos». Dos de ellas (1 Mac y 2 Mac) están incluidas en las Biblias católicas. Contienen la guerra de Matatías y sus hijos contra los seleúcidas, reyes de Siria dominadores de Palestina, hasta que los judíos consiguen la independencia política.

Las otras dos (3 Mac y 4 Mac) pertenecen a los «Apócrifos del AT». En 3 Mac se cuentan las persecuciones sufridas por los judíos en Egipto en tiempos de Tolomeo IV Filopáter (222-205 a.C.), y nada tiene que ver con la historia de los Macabeos. Recibe ese nombre porque en algunos antiguos códices venía detrás de 1 y 2 Mac, con los que coincide en cuanto que trata de las persecuciones sufridas por los judíos. 4 Mac es una obra de reflexión sapiencial sobre la superioridad de la razón respecto a las pasiones. También recibe su nombre por el lugar que ocupaba en los manuscritos. Su relación con los Macabeos está únicamente en que cita como ejemplos a los mártires de la causa judía de los que habla 2 Mac.

En las Biblias protestantes no se recoge ninguno de los cuatro libros de los Macabeos, porque en ellas se adopta para el AT la Biblia hebrea, cuyo canon determinaron los rabinos judíos a finales del s. I d.C. o más tarde, y en la que no figuran tales libros. En la Biblia de la Iglesia ortodoxa griega, en cambio, aparecen 1 Mac, 2 Mac y 3 Mac. Tal diversidad en la recepción de estos libros se debe a que fueron transmitidos únicamente en la versión griega de la Biblia, o versión de los Setenta (LXX). Y como no es uniforme el número de libros de los Macabeos que se incluyen en los antiguos códices de dicha versión, tampoco fue unánime su recepción en la Iglesia. De hecho, en reconocer universalmente como canónicos a 1 y 2 Mac se tardó más tiempo que en el caso de otros libros, y por eso están entre los llamados por los católicos «deuterocanónicos», mien-

tras que los protestantes los llaman «apócrifos».

1 y 2 Mac no figuran en efecto en algunas de las listas más antiguas de libros del AT, como la del obispo Melitón de Sardes (año 160) o la del Concilio de Laodicea (año 363), ni tampoco aparecen incluidos en el código Vaticano (s. IV). Sí se encuentran en cambio, aunque en segundo lugar, en la lista que, según Eusebio (*Historia eclesiástica* 6,25), tenía Orígenes (ca. 220), y, con igual rango que los demás, en una lista procedente del norte de África de hacia el 360 (lista Cheltenham), en la del Concilio de Hipona (393) y en la del III Concilio de Cartago, canon 24 (año 397). En la lista de libros que ofrecen las *Constituciones apostólicas*, perteneciente a la Iglesia siríaca, de hacia el año 380, figuran 1, 2 y 3 Mac, y en el código Alejandrino (s. V) 1, 2, 3 y 4 Mac, mientras que en el código Sinaítico (s. IV) vienen recogidos 1 y 4 Mac.

Un factor importante para que la Iglesia católica haya aceptado 1 y 2 Mac en el canon bíblico es que ambos fueron incluidos en la Vulgata de san Jerónimo (años 390-405) porque figuraban ya antes en antiguas versiones latinas, como parece mostrar una lista en latín, al parecer del s. IV, que se encuentra en el código Claromontano. Junto a ello está el gran peso de la figura de san Agustín, que pone a 1 y 2 Mac entre los libros del AT (*Sobre la doctrina cristiana* II 8), y la autoridad del Papa Inocencio I que en una carta del año 405, en la que comunica al obispo de Toulouse, Exuperio, los libros que han de ser recibidos como canónicos, cuenta entre ellos 1 y 2 Mac. Asimismo ambos libros se ponen entre los canónicos en el Decreto Gelasiano (ca. 495). Apoyándose en estos antiguos testimonios, y en el uso que de esos libros hicieron muchos Santos Padres y escritores eclesiásticos, aunque otros como san Cirilo de Jerusalén, san Atanasio o san Jerónimo no los incluyan en sus listas de libros del AT por no pertenecer al canon de la Biblia hebrea, la Iglesia definió en el Concilio de Trento (1546),

frente a Lutero que los rechazaba, que 1 y 2 Mac pertenecen al canon de las Escrituras.

Actualmente la Iglesia lee estos libros en la lectura semicontinua de la Sagrada Escritura que lleva a cabo en la liturgia eucarística en los días feriales, en concreto en las ferias III y IV de la XXXIII semana del tiempo ordinario los años impares. Lo hace seleccionando y entremezclando pasajes de 1 Mac y 2 Mac de forma que los fieles puedan escuchar lo más importante de la historia narrada en ellos. Se ofrece así la lectura de ambos libros como un conjunto. En cambio, algunos pasajes de 2 Mac tienen un lugar propio en la liturgia (cf. Introducción a 2 Mac).

Contexto histórico reflejado en 1-2 Mac

Ambas obras narran la guerra de los hijos de Matatías, llamados normalmente los Macabeos, contra los seléucidas, llevadas a cabo con la ayuda de Dios, para la recuperación y purificación del Templo, y para asegurar a los judíos la libertad de vivir según sus leyes.

El escenario político en el que se desarrolla la guerra de los Macabeos se configura tras la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.), cuando su imperio fue repartido entre sus generales (los llamados diádocos). Palestina y Fenicia habían quedado en un principio bajo el control de Egipto, donde reinaban los Tolomeos. Estos fueron bastante tolerantes con la cultura y la fe judías en Palestina y no entraron en conflicto con ellas. Pero el año 198 a.C. Palestina y Fenicia pasaron a depender de los seléucidas, que gobernaban en Siria y tenían su capital en Antioquía, junto a la desembocadura del río Orontes. Ese año Antíoco III el Grande derrotó a las fuerzas de Tolomeo V en Panion, junto a las fuentes del Jordán, y se hizo con el control de Fenicia y Palestina. Como quería extender sus dominios hacia occidente, pactó con Tolomeo V dándole a su hija Cleopatra como esposa; y, para tener a su favor a las autoridades judías, las liberó de algunos impuestos. Pero pronto entró en conflicto con los romanos, que le derrotaron en Magnesia (Asia Menor) el año 189 a.C., obligándole a retirarse de aquella zona y a pagar cada año un fuerte tributo como indemnización de guerra, además de tener que dejar en Roma como rehenes a su hijo Antíoco IV y a otros nobles de su corte. Para pagar aquel impuesto Antíoco III comenzó a apoderarse de los tesoros de los templos, encontrando la muerte precisamente en su asalto al templo del dios Bel en Elimaida (Persia) (Dn 11,19).

A Antíoco III le sucedió su hijo mayor Seleuco IV Filopátor (187-175 a.C.), que, siguiendo los métodos de su padre, quiso apoderarse de los tesoros del templo de Jerusalén, aunque no lo consiguió (2 Mac 3,1-40). Seleuco murió

asesinado por su lugarteniente Heliodoro el año 175 a.C., y Antíoco IV, que había regresado de Roma, usurpó el trono que correspondía al hijo de Seleuco, Demetrio, que estaba retenido en Roma como rehén. Reinó con el sobrenombre de Epifanes, que significa «manifestación (epifanía) del dios Zeus». Con objeto de recabar ingresos con que pagar el impuesto a los romanos, decidió otorgar el sumo sacerdocio de Jerusalén, cargo que se transmitía por generación con la aprobación del poder sirio, al mejor postor, aprovechándose además para ello de las tensiones que existían entre los mismos judíos. Más tarde no tendría reparos en saquear también con el mismo fin el templo de Jerusalén (1 Mac 16-24; 2 Mac 5,11-21). Antíoco IV quiso dar a su imperio una grandeza y unidad semejantes a las que había visto en Roma, y para ello forzó la helenización en todos sus territorios, entre ellos Judea. Pero allí encontró la fuerte resistencia de algunos judíos que, liderados por Judas Macabeo, emprendieron la lucha armada en la región. El año 164 murió Antíoco IV en una campaña en Persia.

A Antíoco IV le sucedió su hijo Antíoco V Eupátor, siendo todavía un niño. Fue su regente Lisias, general del ejército, que logró cierta paz con los judíos haciéndoles concesiones sobre todo en asuntos religiosos. Pero pronto, el año 162, fue derrocado por Demetrio I, hijo de Seleuco IV, que se mantuvo hasta el 150. A partir de esos años se suceden los golpes y contragolpes para hacerse con el poder en Siria. De la descendencia de Seleuco IV serán también Demetrio I (162-150), Demetrio II (145-138) y Antíoco VII (138-129); de la línea de Antíoco IV, además de Antíoco V (164-162), Alejandro Balas (153-145) y Antíoco VI (145-142). Las guerras internas entre los sirios son aprovechadas por los hermanos de Judas Macabeo para llegar a obtener la plena independencia política, de la que disfrutarán sus sucesores, lo llamados «asmoneos».

En el ámbito interno del judaísmo surgieron profundas divisiones por distintas causas. Unas de orden político económico. Desde el s. V a.C., tras la vuelta del destierro de Babilonia, los judíos se regían por la Ley de Moisés implantada por Esdras (Neh 8,1-18) y vivían en una especie de Estado teocrático regido por los sumos sacerdotes, pero dependiendo política y militarmente primero de Persia y después de los sucesores de Alejandro Magno: Tolomeos y Seléucidas. Aunque Antíoco III se había hecho con el control militar de Fenicia y Palestina, los impuestos de esta zona iban a Egipto, como dote de la reina Cleopatra, de manera que Egipto seguía teniendo gran influencia en Judea. En ese contexto el sumo sacerdote Onías II encargó a su sobrino José Tobías que negociase los impuestos con Egipto, lo que el joven logró con enorme éxito ad-

quiere en el pueblo una gran autoridad económica y moral, que venía restada al sumo sacerdote. Pronto surgieron divisiones en la familia de Tobías, pues su hijo Hircano suplantó al padre en la recogida de los impuestos y se enfrentó a sus hermanos. Este es el Hircano que aparece en 2 Mac 3,11. Puesto que Hircano estaba apoyado por Alejandría, sus hermanos con el sumo sacerdote Simón II, hijo de Onías II, buscaron apoyo en Antioquía, estableciéndose de este modo un partido proegipcio y otro prosirio. Onías III, sumo sacerdote e hijo de Onías II, se inclinó en cambio por Egipto; mientras que el administrador del Templo, el Simón mencionado en 2 Mac 3,4, y Jasón, hermano de Onías III, se inclinaron por Siria, sin duda disconformes con el poder adquirido por Hircano Tobías.

Otra causa de división entre los judíos fue, tal como resaltan los libros de los Macabeos, las distintas actitudes que unos y otros guardaban hacia la cultura griega que venía impregnando todo el Oriente Medio desde las conquistas de Alejandro Magno. Poco a poco aquella cultura había ido penetrando también en Palestina, donde habían sido fundadas una treintena de ciudades de corte griego, como por ejemplo Tolemaida y Filadelfia, no lejanas de Jerusalén, que ejercían un gran influjo comercial y cultural por todo el país. Ese influjo llegó también a Jerusalén. Aunque esta se mantenía como una ciudad estrictamente judía, había algunos, sobre todo personas de las clases económicamente más altas, que, por su formación, por ambición política o por intereses económicos, eran proclives a hacer de ella una ciudad semejante a las griegas, y de los judíos un pueblo «modernizado» que viviese según las costumbres griegas. Formaban el grupo prohelénista, en cierto modo afín al partido prosirio, pero sin que puedan identificarse completamente. En cualquier caso se trataba de personas enfrentadas a quienes mantenían a ultranza las antiguas tradiciones. Antíoco IV al llegar al poder impulsó la helenización en todos sus territorios como medio de dar cohesión a su imperio. Le interesaba especialmente asegurar su dominio en la franja de Fenicia y Palestina, que era el corredor entre Siria y Egipto. Aquellas circunstancias fueron aprovechadas por los judíos del partido prohelénista que comenzaron a transformar la ciudad al modo griego (1 Mac 1,11-15), e incluso consiguieron hacerse con el cargo del sumo sacerdocio a base de dinero (2 Mac 4,7-20). Como es lógico, Antíoco IV apoyaba a estos últimos, aunque su principal política era obtener los mayores beneficios económicos posibles.

La revuelta de los Macabeos comienza cuando los deseos expansionistas de Antíoco IV le llevaron a atacar a Egipto (1 Mac 1,16-20), y, para obtener recursos, no dudó en saquear el templo de Jerusalén (1 Mac 1,21-24; 2 Mac

5,17-21). Para asegurar la tranquilidad en la región construyó en la parte alta de Jerusalén una fortaleza para sus tropas, la ciudadela o Acra, y pretendió unificar la religión de los judíos con la del resto de su imperio introduciendo en el templo de Jerusalén la estatua de Zeus Olímpico y prohibiendo por la fuerza la práctica de las costumbres judías (1 Mac 1,41-64; 2 Mac 6,1-11). Esto suscitó la reacción de aquellos judíos que defendían la Ley de Moisés. Matatías y sus hijos iniciaron una acción armada y violenta contra quienes practicaban la nueva religión introducida por el rey. Pronto se unieron a ellos otros judíos piadosos, los asideos, y organizaron una guerra de guerrillas contra las fuerzas de ocupación (1 Mac 2,15-28.39-48; 2 Mac 8,1-7). Otros judíos también piadosos se retiraron al desierto con el fin de vivir allí según la Ley, pero fueron perseguidos y masacrados (1 Mac 2,28-38; 2 Mac 6,11). Judas, hijo de Matatías y apodado Macabeo, dirigió la revuelta hasta conseguir la recuperación del Templo y la libertad completa para vivir según la Ley; esto último en tiempos de Antíoco V y Demetrio I. De tales acontecimientos dan cuenta 1 y 2 Mac, pero 1 Mac continúa con la narración de la historia de los hermanos de Judas que prolongaron la guerra llegando a obtener de los reyes seléucidas puestos claves en la administración del pueblo y, finalmente, la independencia política.

Título y contenido general de 1 y 2 Mac

Los rabinos judíos llamaron a estas dos obras «libros de los asmoneos», y con un título similar, aunque quizá en una forma corrompida, los conoció Orígenes: «libro de la casa de los asmoneos». Es en los códices griegos y en la Vulgata donde aparece el título de «libros de los Macabeos». No sabemos por tanto cómo fueron designados originariamente. El nombre de «Macabeos» se da a todos los hijos de Matatías por extensión, pues en realidad solo Judas llevaba ese sobrenombre (1 Mac 2,4; 2 Mac 8,1), que tradicionalmente se ha interpretado como «martillo», pero que parece significar más bien «el que hace terminar» (la persecución).

Aunque la historia narrada en 1 y 2 Mac coincide en una buena parte, y aunque ambos presentan esa historia como continuación de las acciones salvíficas de Dios a favor de su pueblo, en realidad sus autores las escriben independientemente y con una forma propia de enfocar los sucesos y de narrarlos. Es distinto el período de historia que abarca cada una: 1 Mac desde la llegada al trono de Antíoco IV Epifanes (175 a.C.) hasta la muerte de Simón Macabeo el último superviviente de los hijos de Matatías (134 a.C.); 2 Mac desde el final del reinado de Seleuco IV, hermano mayor y predecesor en el

trono de Antíoco IV, hasta la victoria de Judas Macabeo sobre el general sirio Nicanor el año 161 a.C. También es distinto el enfoque general de cada una: 1 Mac quiere exaltar la dinastía que comienza con los Macabeos, la dinastía asmonea, como manifestación de la providencia de Dios para salvar a su pueblo; 2 Mac en cam-

bio centra la atención en el Templo: rememora, como un favor divino extraordinario, su recuperación y dedicación por Judas Macabeo, el único de los hijos de Matatías que es exaltado en el libro, así como su defensa y las fiestas que se celebran. Dadas estas diferencias, 1 y 2 Mac han de estudiarse por separado.

Primer libro de los Macabeos

INTRODUCCIÓN

Contenido y estructura

El contenido de 1 Mac se estructura al hilo de la sucesión de los personajes que lideraron la revuelta: primero Matatías, el padre, y después tres de sus hijos: Judas, Jonatán y Simón.

Comienza el libro narrando y justificando la sublevación de Matatías (PARTE I). Ante la supresión violenta de las costumbres judías por parte de Antíoco IV, llegando incluso a hacer del Templo un lugar de culto sincretista, e imponer por la fuerza las costumbres griegas siendo secundado por algunos judíos (1,1-64), reacciona Matatías emprendiendo acciones armadas, a lo largo y ancho del país, contra aquellos judíos que realizaban los cultos idólatricos impuestos por el rey. Muere anciano entre los suyos encargando a sus hijos seguir la guerra (2,1-70).

Un hijo de Matatías, Judas apodado Macabeo, combate al ejército sirio y consigue recuperar el Templo para los judíos y la libertad de practicar su religión (PARTE II). A las gestas de Judas se dedica la parte más amplia del libro, de 3,1 a 9,22. Judas ejerce su liderazgo bajo los reinados de Antíoco IV, Antíoco V y Demetrio I. Los dos primeros tienen como general supremo del ejército a Lisias, el tercero a Nicanor. A uno y a otro, lo mismo que a sus delegados, los vence Judas. Hace, además, un primer tratado con los romanos, y muere lleno de valor en medio de una batalla.

Por elección de una parte del pueblo le sucede en el liderazgo su hermano Jonatán, que conseguirá hacerse con el cargo de sumo sacerdote y el título de estratega o jefe militar de los judíos (9,23-12,53) (PARTE III). A la muerte de Judas, Jonatán ha de enfrentarse a los prohelenistas guiados por el sumo sacerdote Alcimo y sostenidos por el sirio Báquides. Tras vencerles, aprovecha las guerras internas entre los sirios para obtener importantes concesiones: de Alejandro Balas, un usurpador del trono, recibe el cargo de sumo sacerdote y el

título de estratega; de Demetrio II, hijo de Demetrio I, consigue la exención de impuestos para Judea y parte de Samaría; de Antíoco VI hijo de Alejandro, el título de amigo del rey y el nombramiento de estratega para Simón. Finalmente Jonatán es hecho prisionero por las tropas de Trifón, un general rebelde de Antíoco VI.

Toma el mando Simón, hermano de Jonatán y de Judas, que logra la independencia política de los judíos (PARTE IV). Tras vencer a Trifón, que ha usurpado el trono, apoya a Demetrio II, toma la ciudadela de Jerusalén y renueva la alianza con los romanos; es reconocido solemnemente por el pueblo como sumo sacerdote y jefe único, y también por el rey Antíoco VII, hermano de Demetrio II, frente al que defiende la llanura costera. Muere víctima de una conspiración interna en su propia familia. Le sucede su hijo Juan Hircano.

Dos pasajes poéticos del autor marcan el inicio y la culminación de las gestas de los Macabeos: el elogio de Judas (3,3-9) y el elogio de Simón (14,4-15). El primero recuperó el Templo; el segundo, la ciudadela de Jerusalén. Son los símbolos de la libertad religiosa y política; las bases para la nueva andadura del pueblo regido por los Asmoneos.

Composición

La *época* en que fue redactado 1 Mac no es posible determinarla con exactitud. Por la historia que abarca hubo de ser compuesto tras la muerte de Simón, el último de los hijos de Matatías, al que sucede su hijo Juan Hircano (134-104 a.C.). Y por la forma en que resume la historia de este último (13,23-24) –similar a la utilizada en 1 Re 11,41; 2 Re 10,30; etc. para resumir la historia de los reyes cuando estos han muerto–, da la impresión de que Juan Hircano ya hubiese desaparecido. La composición del libro pudo llevarse a cabo, por tanto, a principios del s. I a.C. En cualquier caso el libro está escrito en la época en que los sucesores de los Macabeos –llamados «asmoneos» porque, se-

gún Flavio Josefo (*Antigüedades judías* 12,26s), el bisabuelo de Matatías se llamaba Asmón-gobernaban Judea, y antes de que Pompeyo tomara Jerusalén el año 63 a.C., ya que el autor muestra simpatía por los romanos.

En el libro hay una visión favorable a la dinastía asmonea y se justifica el establecimiento de esa dinastía como continuación de lo que en otro tiempo fue la dinastía davídica. Por ello se cuenta cómo los Macabeos, primera generación asmonea, llevaron a cabo, con la ayuda de Dios, la liberación del pueblo; y los califica como «aquella casta de hombres a los que estaba confiada la salvación de Israel» (1 Mac 5,61).

En cuanto a la *lengua original*, hay testimonios de que 1 Mac fue escrito en hebreo. En esta lengua lo conocieron Orígenes y san Jerónimo, y los numerosos semitismos del texto griego confirman que es una traducción del hebreo o del arameo. Sin embargo, no se ha conservado ni un fragmento en esas lenguas. Pronto debió de ser traducido al griego en Alejandría, donde se uniría a otras obras relacionadas de una forma u otra con los Macabeos (2 Mac y 4 Mac) o con las persecuciones sufridas por los judíos (3 Mac).

El *estilo y género literario* es claramente el de un libro de historia, semejante a Crónicas o a Esdras y Nehemías, que, además del desarrollo exterior de los hechos, exponen la acción de Dios subyacente. Los sucesos narrados se sitúan con arreglo al calendario seléucida en el que se contaban los años a partir del 312 a.C, año de la fundación de la dinastía seléucida. Aunque contiene algunas inexactitudes históricas –como el decir que Alejandro Magno repartió su imperio antes de morir (1,1-9), o que Antíoco IV murió después de haber sido purificado el Templo (6,1-13), o que Alejandro Balas era hijo de Antíoco IV (10,1)– y bastantes exageraciones –como los números de los soldados en los combates–, 1 Mac es una fuente objetiva de información para la historia de la época. Con frecuencia se insertan oraciones (3,50-54; 4,30-33) o discursos (2,7-13; 2,50-68; 4,6-11; etc.) de los personajes, y se transcriben además documentos oficiales, especialmente cartas (5,10-13; 8,22-32; 10,18-20; etc.). El autor da a todo ello un aire de autenticidad, y, aunque no podamos saber hasta qué punto se trata de reproducciones exactas o de recursos literarios del mismo autor, pues presentar datos de ese tipo entra en el género narrativo de la historia propio de aquella época, cuadran bien en el contexto de la narración.

Del *autor* del libro no sabemos nada de modo directo, pero refleja una forma de pensar parecida a la que tenían los saduceos, según lo que conocemos de estos por otras fuentes. Como los saduceos, el autor de 1 Mac es proclive a la dinastía asmonea, en la que ve una restauración providencial de la monarquía, aun-

que tal monarquía no provenga de la familia de David. Igualmente acepta el sumo sacerdocio obtenido por Jonatán (1 Mac 11,57) y ostentado luego por Simón (1 Mac 14,38) y sus sucesores, aunque los Macabeos no fuesen de la familia sadoquita a la que pertenecía Onías. Respecto a la Ley muestra cierta flexibilidad en la guarda del sábado (2,41), algo que difícilmente sostendría un fariseo, como se ve en Evangelio en la discusión de los fariseos con Jesús cuando este les dice que «el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,17). El autor de 1 Mac no manifiesta ninguna esperanza en la resurrección de los muertos ni en la vida tras la muerte, dato que coincide con lo que se dice en Mt 22,23 acerca de que los saduceos negaban la resurrección.

Mensaje religioso

Siguiendo la fe de sus predecesores, el autor de 1 Mac está firmemente convencido de que Dios ha elegido a su pueblo, al que identifica ahora con «los judíos», entre todos los pueblos de la tierra, y de que no lo abandona en los momentos de desgracia. Pero para obtener el favor divino hace falta que los judíos cumplan la Ley, imploren la salvación y pongan toda su energía en conseguirla. Es lo que hicieron Matatías y sus hijos, de tal forma que se convirtieron en instrumentos de Dios para salvar la religión de Israel y obtener la independencia política. Si en el tiempo del destierro en Babilonia Dios había hecho retornar a la tierra a su pueblo por medio de un rey pagano, Ciro, sin que el pueblo tuviese que luchar (Is 45,1; 2 Cr 36,22-23), ahora es a través de la guerra emprendida y continuada por los Macabeos como Dios otorga la salvación. El autor con su libro viene a pedir al lector que apoye a aquellos por los que fue salvado el pueblo, y que continúe cumpliendo con fidelidad la Ley y suplicando al Señor.

Dios presta su ayuda a quienes cumplen la Ley y ponen todo el esfuerzo posible en sacar adelante las empresas en favor de la libertad y de sus conciudadanos, porque es Todopoderoso. Sin embargo, en todo el libro no aparece el nombre de Dios; siempre es sustituido por «el Cielo». Sin duda esto responde a la costumbre, introducida hacia tiempo, de no mencionar el nombre de Dios (Yahvé), como se ve en la traducción de la Biblia al griego en la que se traduce por «el Señor», o en la práctica de poner al nombre hebreo las vocales de otro término (*edonai*, mi Señor) para que no se lea, de donde sale el nombre extraño de Yehowah. En 1 Mac el uso sistemático de «el Cielo» para designar a Dios deja entrever una conciencia tan fuerte de su trascendencia, que casi raya en lejanía, aunque acompañada de una fe viva en que ayuda a los justos.

En 1 Mac no hay ningún rasgo de que se espere la venida de un Mesías, un ungido del Señor, ni como rey ni como sacerdote. Es más, da la impresión de que con la dinastía asmonea se ha recuperado aquel trono real que Dios prometió a David «para siempre» (2,56), aunque quienes lo ocupen no sean de familia davídica, y de que con la consecución del sumo sacerdocio por Jonatán, el cargo es ejercido por judíos fieles, de ascendencia sacerdotal (2,1). Sin embargo, sí queda reflejada discretamente en el libro la esperanza en la llegada de un profeta que enseñe de parte de Dios el destino que se ha de dar a las piedras del viejo altar profanado (4,46) y estabilidad quien haya de ser jefe en el pueblo o sumo sacerdote (14,41). Continúa así la esperanza reflejada en Dt 18,18 de que el Señor enviaría un profeta semejante a Moisés. Este dato hace que el lector pueda entender que la situación religiosa y política que vive el pueblo elegido bajo los Asmoneos no sea una situación definitiva. El lector cristiano de 1 Mac podrá entender que ese profeta esperado llegó con la venida de nuestro Señor Jesucristo, a quien se le tuvo como «Profeta» (Lc 24,19; Jn 7,40).

Recepción de 1 Mac en el judaísmo y en la Iglesia

En el judaísmo, 1 Mac no fue un libro muy apreciado desde el punto de vista religioso, aunque hubiera sido escrito en Palestina y en hebreo. Ya durante la dinastía asmonea no todos los judíos tuvieron aquel entusiasmo que muestra el autor por ella. De hecho, al asumir Jonatán el título de sumo sacerdote, que no le correspondía por no ser de familia sadoquita, algunos dejaron de participar en el culto del templo de Jerusalén, se retiraron al desierto y se establecieron en Qumrán, convencidos de que ellos eran los que formaban el pueblo de la nueva alianza. Más tarde, cuando Juan Hircano tomó el título de rey, sin corresponderle tampoco por no ser descendiente de la familia de David, creó el descontento de los fariseos. Dado que en el libro se reflejan puntos de vista de los saduceos, los rabinos del s. I d.C., de tendencia farisea, no lo incluyeron en el canon de las Escrituras. Sin embargo, según el testimonio del Talmud babilónico (*Yoma* 29^a), era leído en la fiesta de la *Hanukkah* o Dedicación del Templo. Flavio Josefo lo cita como fuente histórica en *Contra Apión* 1,1, y lo emplea como fuente principal en los libros XII y XIII de sus *Antigüedades judías*.

En la Iglesia, 1 Mac se difundió en la versión griega, si bien, según testimonio de Eusebio de Cesarea en *Historia eclesiástica* 6,25, se conservaba en hebreo en tiempos de Orígenes; y san Jerónimo afirma haberlo conocido en esa lengua (*Prologo Galeato*). Aunque no se en-

cuentra ninguna alusión a 1 Mac en el NT, sin embargo fue utilizado y citado por escritores eclesiásticos hacia el año 200, como Tertuliano y Clemente de Alejandría, y, entrado ya el s. III, por Hipólito de Roma, Orígenes y otros. A partir de entonces es común la referencia a los libros de los Macabeos en las épocas patrística y medieval, aunque no siempre se tengan como canónicos.

COMENTARIO

I. LOS MALES DE ISRAEL Y LA SUBLEVACIÓN DE MATATÍAS (1,1-2,70)

Visión de conjunto

El autor comienza recordando brevemente la figura de Alejandro Magno, sus conquistas, su muerte y sus sucesores (1,1-9), para presentar a Antíoco IV, el gran protagonista de los males causados a Israel, junto con algunos judíos impíos que se adhirieron a las costumbres de los paganos (1,10-15). A la vuelta de una campaña militar contra Egipto, Antíoco saquea el templo de Jerusalén y construye una fortaleza desde la que sus soldados dominaban la ciudad santa (1,18-40); prohíbe los sacrificios que ofrecían los judíos en el Templo y la observancia del sábado, obligándoles a sacrificar a los ídolos y, lo que es más grave, pone en el Templo un altar o una estatua de Zeus Olímpico. Se desata una persecución: las casas son registradas, los libros de la Ley quemados, y se da muerte a quienes circuncidan a los niños. Muchos del pueblo mueren por resistirse; otros abandonan Jerusalén (1,41-64). Entre estos está Matatías, que va a establecerse en Modín (2,1-14). Cuando llegan los emisarios del rey a aquella ciudad e intentan forzar a la gente a sacrificar a los ídolos, Matatías da muerte sobre el altar a un judío que se disponía a hacerlo y mata a los emisarios reales. Luego emprende con los suyos la huida a las montañas (2,15-28). Allí él y los suyos deciden luchar, incluso en sábado, para defenderse, a fin de no ser exterminados como lo habían sido otros que optaron por no hacerlo. A los de Matatías, se les unen además los del grupo asideo y emprenden correrías por el país castigando a los judíos que practican el paganismo (2,29-48). Entonces muere Matatías animando a sus hijos a continuar la guerra (2,49-70).

Origen remoto de los males (1,1-9). Se presenta una síntesis del desarrollo de la historia que iba a acarrear tantos males a los judíos. Fue a partir de Alejandro Magno, procedente de Macedonia, y de sus conquistas, primero de toda Grecia y después de todo el Próximo Oriente. Para el autor de 1 Mac, Ale-

jandro llegó hasta los confines del mundo, es decir, del mundo por él conocido. De Alejandro se emite ya un juicio tremendamente negativo desde el punto de vista religioso: el llenarse de soberbia ante Dios y el oprimir con tributos a los pueblos. A su muerte, el año 323 a.C., sus generales, personas de su misma raza y talante, continuaron gobernando las distintas regiones en que se dividió su imperio. Así quedaron asentadas la fuerza militar y la cultura griega en las regiones de Egipto y de Siria-Babilonia. Egipto fue regido por Tolomeo, fundador de la dinastía de los lágidas; Siria-Babilonia por Seleuco, del que deriva la dinastía de los seléucidas. La aversión del autor de 1 Mac al dominio y la cultura griega en general queda expresada al decir que con todo esto los males se multiplicaron sobre la tierra.

Antíoco IV Epifanes (1,10-15). Los males traídos por la presencia y la cultura griegas llegan a su punto culminante con la subida al trono de Antíoco IV el año 175 a.C. Pero en el advenimiento de aquellos males el autor culpa en primer lugar a los mismos judíos que se rebelaron contra la Ley de Dios. Se trata de los prohelenistas, que consiguen la autorización del rey para introducir en Jerusalén y entre los judíos formas de vida propias de los griegos. En aquella situación esto equivalía a renunciar a la identidad religiosa judía. Los gimnasios estaban dedicados a dioses paganos; quienes participaban en los juegos lo hacían desnudos, y algunos judíos para parecerse a los griegos intentaban ocultar su circuncisión. Esto equivalía a renegar de su condición de judíos y, por tanto, de su pertenencia al pueblo de la Alianza. Aunque de esta forma ellos se consideraban liberados de las ancestrales costumbres judías, en realidad se esclavizaban a las normas de los gentiles y se convertían como ellos en fautores del mal.

Saqueo del Templo y construcción de la ciudadela (1,16-40). Antíoco IV llevó a cabo una primera expedición contra Egipto el año 169 a.C. Un año más tarde realizó una nueva expedición que se narra en 2 Mac 5,11-21. En aquella primera Antíoco venció a los egipcios, aunque no logró apoderarse de Alejandría. A su vuelta hacia Siria saqueó el templo de Jerusalén llevándose numerosos objetos de valor y desafiando, con su conducta y sus palabras, al Dios de Israel; esto último, según el autor, es aún más grave que lo primero. El dolor del pueblo por tal profanación queda expresado en un sentido canto de lamentación recogido en los vv. 26-28.

Fue después de la segunda expedición de Antíoco a Egipto cuando aconteció lo narrado en 1,29-40 (2 Mac 5,23-26). El enviado por el rey era Apolonio según 2 Mac 5,24. Su propósito era no solo apoderarse del mayor botín posible, sino asegurar el dominio militar sobre Jerusalén, ciudad clave en el camino hacia

Egipto. Por eso construye una fortaleza en la colina de la parte occidental de la ciudad, en la que permaneciera un remanente del ejército sirio. Se trataba de la ciudadela, desde la que se dominaba el Templo y el acceso a él, siendo de este modo especialmente peligrosa –«un lazo»– para los judíos que se acercaban allí. Un nuevo canto de lamentación, ahora por Israel, el Templo y la ciudad, culmina la descripción de aquella desgracia (1,36-40).

Supresión de las prácticas religiosas judías (1,41-53). Las desgracias no pararon en despojar al Templo de su riqueza y en controlarlo desde la ciudadela. Antíoco IV intentó unificar la religión en todo su imperio para fortalecer así la unidad política. Abrogó el privilegio que su padre Antíoco III había concedido a los judíos de regirse por la Ley de Moisés como venían haciendo desde la vuelta del destierro, y estableció en cada ciudad los cultos al estilo griego. El incumplimiento de las nuevas normas significaba la deslealtad al rey y al imperio. Algunos judíos las aceptaron con gusto como signo de modernidad; otros se sometieron por miedo; y otros, finalmente, el verdadero Israel (v. 53), se ocultaron para poder vivir según sus costumbres.

Profanación del Santuario y primeros mártires (1,54-64). El punto culminante de las desgracias del pueblo fue sin embargo la profanación del Templo. La reforma de Antíoco llegó también al Lugar santo, en el que se introdujo la imagen de Zeus Olímpico o de algún otro ídolo al que los judíos fieles llamaron con el nombre despectivo de «abominación de la desolación» (Dn 9,27; 11,31; 12,11), que, en hebreo, suena como «baal de los cielos». El autor recuerda con dolor el día exacto en que sucedió aquello, el ocho de diciembre del año 167 a.C., así como el martirio de quienes, a pesar de las prohibiciones reales, siguieron fieles a sus costumbres. Entonces, en efecto, se inicia la persecución de quienes mantienen los elementos de la religiosidad judía: conservar los libros de la Ley, practicar la circuncisión y seguir las normas alimentarias judías.

Levantamiento de Matatías (2,1-28). Huyendo quizás de la represión que se llevaba a cabo en Jerusalén, Matatías se había trasladado con su familia a Modín a unos 30 km al noroeste de la ciudad santa. Se señala la ascendencia sacerdotal de Matatías (1 Cr 24,7) como un dato importante que legitimará después que uno de sus hijos, Jonatán, asuma el sumo sacerdocio (10,20). Se da también el nombre de sus cinco hijos, pues ellos serán también protagonistas a lo largo del libro, y el sobrenombre o apodo de cada uno, que refleja la característica más relevante de su persona: *Gadi* significa afortunado; *Tasí*, ardoroso; *Macabeo*, martillo o «el que termina»; *Avarán*, despierto; y *Apfús*, inteligente. Sin embargo, los cinco hermanos son designados tradicio-

nalmente como los *Macabeos* por extensión a todos ellos del sobrenombre de Judas. El dolor experimentado por Matatías ante la situación que vive el pueblo se expresa en un patético canto de lamentación por el Templo.

Los emisarios reales llegan hasta Modín, donde instan a Matatías a que participe en los cultos paganos a cambio de recibir honores. Él no solo se niega a cumplir la orden real, sino que da muerte a un judío que lo hace en su presencia, y lo mismo a los emisarios reales. La reacción de Matatías solo es comprensible en aquel contexto y aquella cultura. El autor de 1 Mac la alaba en cuanto que suponía una defensa de la Ley de Dios comparable a la de Pinjás, aquel sacerdote que, según se cuenta en Nm 25,6-15, traspasó con su lanza a un judío y a una mujer madianita, y, al instante, cesó la cólera de Dios sobre Israel. Con la muerte del enviado real comienza propiamente la insurrección que luego Matatías y sus hijos llevarán a cabo en forma de guerrillas en las montañas. La guerra que inicia Matatías no es propiamente una «guerra santa» orientada a imponer una religión, o a destruir a quienes practicaban otra, sino que se trataba de una guerra de defensa de su libertad y de su tierra ante la imposición por la fuerza de una religión ajena. Se puede considerar por tanto un caso de guerra justa en aquellas circunstancias.

Decisión de defenderse en sábado y formación de un ejército (2,29-48). Para no tener que enfrentarse a los emisarios reales, algunos judíos optan por retirarse al desierto a vivir según su religión, pero son masacrados en sábado sin que opongan resistencia alguna por no quebrantar ese día (2 Mac 6,11). Matatías comprende que el defender la propia vida estaba por encima del precepto sabático, y toma con los suyos la decisión de luchar incluso en sábado; decisión que el autor del libro ve justificada en aquella situación.

A Matatías, huido a las montañas, se le une el grupo de los asideos. Se trataba de judíos piadosos –tal es el significado de la palabra «asideos»– comprometidos en la defensa de la Ley y de las tradiciones judías, frente al grupo de judíos que eran partidarios de la imposición de las costumbres griegas, los prohelenistas. El grupo o partido de los asideos ya existía antes del levantamiento de Matatías, y ahora se unen a este en la insurrección armada. Con ellos forma Matatías un pequeño ejército de guerrillas. Sin embargo los asideos como grupo conservaron su propia identidad y después tomarían decisiones distintas de las de Judas Macabeo (1 Mac 7,13). De aquellos «piadosos» o asideos derivará más tarde el grupo de los fariseos y, probablemente también, el de los esenios que se retiraron a Qumrán.

Testamento y muerte de Matatías (2,49-70). Antes de morir Matatías pronuncia un

discurso de adiós al estilo de los antiguos Patriarcas (Gn 47,29; 48,12; 50,24; etc.). En él recuerda a sus hijos cómo Dios protegió en el pasado a quienes se arriesgaron por cumplir su voluntad. Así ellos han de mantenerse firmes en la defensa de la Ley, seguros de que sus enemigos no prevalecerán. Asigna a Simón el papel de cabeza del clan y a Judas el de jefe militar. Sus últimas palabras «devolved a los gentiles el mal que os han hecho...» (v. 68) se acomodaban a la Ley del talión (Éx 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21), y muestran cuán lejos se está aún de la actitud predicada por Jesús (Mt 5,44).

II. LIDERAZGO DE JUDAS MACABEO (165-160 A.C.): RECUPERACIÓN DEL TEMPLO Y DE LA LIBERTAD DE RELIGIÓN (3,1-9,22)

Visión de conjunto. A la muerte de Matatías, Judas toma el mando militar (cf. 2,66). Comienza por enfrentarse y vencer a algunos jefes locales de tropas sirias destacadas en Judea (3,10-26), lo que provoca que el rey envíe a dos de sus mejores generales, Nicanor y Gorgias, a los que Judas vence cerca de Emaús (3,27-4,25). Entonces interviene Lisias, jefe supremo del ejército sirio en la parte occidental del imperio; pero ante la resistencia de Judas tiene que volver a Antioquía a buscar refuerzos (4,26-35). Judas se hace con el Templo, que es inmediatamente purificado y dedicado, y fortifica el monte Sión (4,36-61). Es el año 164 a.C. Después emprende algunas campañas fuera de Judea (5,1-68). Ese mismo año muere Antíoco IV Epifanes y le sucede su hijo Antíoco V Eupátor (6,1-17). Lisias, preceptor de Antíoco V, ataca de nuevo a Judas con el grueso de su ejército (6,18-42), y Judas, que no puede detenerlo, se repliega al monte Sión, donde queda asediado (6,47-54). Pero Lisias ha de volver con urgencia a Antioquía para asegurar su poder frente a Filipo, y ofrece la paz a los judíos (6,55-63).

Aprovechando el cambio de rey en Antioquía al hacerse Demetrio I con el trono, el partido prohelenista de Jerusalén capitaneado por Alcimo consigue ventajas sobre Judas: Alcimo obtiene el sumo sacerdocio e intenta imponer la helenización (7,1-20). Judas se enfrenta a Alcimo y el rey envía contra él a Nicanor con un gran ejército, al que Judas vence en una batalla en la que muere Nicanor (7,21-50). Ante la posible represalia del rey, Judas acude a los romanos para hacer un tratado de paz (8,1-32); pero Demetrio ataca de nuevo y Judas muere en la batalla (9,1-22).

Tal sucesión de los hechos no es la misma que aparece en 2 Mac 9,1-29; 10,1-8; 11,1-15, donde se cuenta que Antíoco IV murió antes de la purificación de Templo, e incluso antes de que Lisias emprendiera la primera campa-

ña contra Judas. En realidad, Antíoco Epífanes murió cuando Lisias estaba sitiando Jerusalén, lo que obligó a este a volver a Antioquía ofreciendo la paz a Judas. En 1 Mac se ha invertido el orden con el fin de mostrar que la purificación y la dedicación del Templo se debió a las victorias de Judas, y no tanto a una paz otorgada por Lisias. Además, al narrar los hechos con este orden quedan unidas la muerte del rey y la sucesión de su hijo (6,1-17). Para el autor de 1 Mac el orden cronológico no es lo más importante, sino el ensalzar a Judas y mostrar sus gestas en la causa de la liberación del Templo y del pueblo.

Elogio de Judas (3,1-9). Tras señalar la unidad de todos los hermanos en la lucha, se introduce un himno de alabanza a Judas, que hace de pórtico a la narración de las guerras de los Macabeos. Está en paralelismo al que encontraremos en honor de Simón, el último de los hermanos, al final del libro (14,4-15). De Judas se canta su valor guerrero, sus victorias sobre los reyes (Antíoco IV, Antíoco V y Demetrio I) y la liberación que obtuvo para su pueblo. Pero el acento se pone en que eliminó a los pecadores, los judíos apóstatas, y alejó así la cólera de Dios sobre Israel, como había ocurrido en otras ocasiones en la historia del pueblo (cf. p. ej. Nm 25,3-4 cuando los israelitas se prostituyeron con las hijas de Moab).

Primeras victorias de Judas (3,10-26). Contra Judas y los suyos interviene Apolonio, el «misarca» que se mencionaba en 1 Mac 1,29, y que era, según Flavio Josefo, gobernador de Samaria, y, por tanto, jefe de un distrito. Su intervención iba dirigida a reprimir a los judíos que seguían manteniendo la Ley, el verdadero Israel según el autor, frente a los prohelénistas. Judas lo vence en una emboscada. De la victoria de Judas sobre Apolonio solo recuerda que se apropió de su espada; un hecho que asemeja a Judas con David (1 Sm 17,51). Entonces interviene Serón, que estaba al mando del ejército sirio en toda Palestina, yendo directamente contra Judas. Es el primer conflicto militar en serio, aunque no se da en batalla abierta, sino en forma de una nueva emboscada por parte de Judas. En el texto queda resaltada la desproporción entre el contingente militar de Serón y el escaso número de los que luchan al lado de Judas. Pero la distinta motivación que tienen unos y otros –Serón, la vanidad personal; Judas y los suyos la defensa de la propia vida– y, sobre todo, el auxilio del cielo dará la victoria a Judas.

La batalla de Emaús (3,27-4,25). El enfrentamiento en toda regla con el ejército sirio va a producirse en la batalla de Emaús. El autor se detiene en narrar las circunstancias que la preceden y los preparativos. El propósito del rey era acabar definitivamente con el problema judío instalando en Judea una nueva población que le fuese favorable. Algo pareci-

do a lo que había sucedido cuando Asiria conquistó Samaria (2 Re 17,24). Ello equivalía a destruir el pueblo y a acabar con él, y así lo comprenden Judas y sus seguidores. Pero el rey necesita recursos y marcha a Persia dejando a Lisias al frente de la parte occidental de su imperio. El autor exagera ciertamente al decir que las dificultades económicas del monarca se debían a la guerra contra los judíos, como si esos fuesen el único problema para el rey; sin embargo, da cuenta con objetividad de la función asignada a Lisias de tutelar al hijo del rey y de acabar con el problema de Judea.

Lisias prepara la expedición contra Judea poniendo al frente de ella a Tolomeo, gobernador de Celesiria y Fenicia, a Gorgias, un experimentado general del ejército, y a Nicanor, al parecer el superintendente en jefe que financiaba y dirigía la expedición (2 Mac 8,8-11). En el propósito de Lisias entraba obtener recursos económicos mediante la venta como esclavos de los judíos vencidos.

Judas y los suyos, conscientes de la gravedad de la situación, se preparan para resistir al ejército sirio. Ante todo hacen oración y piden la misericordia de Dios. Como no pueden acceder al Templo se reúnen en Mispá, antiguo lugar de oración a 15 km de Jerusalén (Jue 20,1). Allí consultan el libro de la Ley para cerciorarse de que Dios les va a ser favorable, y realizan los ritos de los nazareos al terminar el tiempo de sus votos de no cortarse el cabello ni tomar bebidas con alcohol (Nm 6,1-21); ritos que en tiempos normales debían hacerse en el Templo de Jerusalén. Esto muestra el desamparo en que se encuentran y su apelación a Dios diciendo «¿Cómo podremos resistir si no acudes en nuestro auxilio?» (v. 52). Judas combina su capacidad organizativa con su confianza en Dios; por eso, a pesar del apuro, cumple la ley de no enrolar para la guerra a aquellos que tenían asuntos importantes pendientes y a los que tenían miedo (Dt 20,5-9). En la breve arenga que Judas dirige a los suyos se encuentra una profunda motivación religiosa: «mejor morir combatiendo que seguir viendo las desdichas del pueblo y del Templo» (v. 59).

Gorgias pretende atacar a Judas por sorpresa durante la noche, pero este, sabiéndolo de antemano, abandona su campamento y, al amanecer, cae sobre el del enemigo, mermado en fuerzas, causándole gran derrota; después vence y pone en fuga a Gorgias y a sus hombres cuando vuelven al campamento. En la narración queda resaltada la inteligencia de Judas en la estrategia de la batalla; pero es en la arenga a los soldados antes de atacar al campamento enemigo (4,8-11) donde de nuevo aparece el factor más importante para lograr la victoria: la confianza en el Dios que sacó a los israelitas de Egipto e hizo alianza con sus padres. De ahí que al regreso de la batalla entonan el Sal 118:

«Dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia» (v. 24).

Intervención de Lisias. Batalla de Bet-Sur (4,26-35). Muy contrariado por la derrota de Gorgias, Lisias prepara un gran ataque contra Judas por el sudeste y llega a Bet-Sur, a unos 30 km al sur de Jerusalén, camino de Hebrón. Es la primera campaña de Lisias contra Judea. Bet-Sur era una plaza fuerte de los sirios junto a la frontera con Idumea. El autor resalta la desproporción de las fuerzas militares para que se muestre una vez más que Dios es el «salvador de Israel». Judas cuenta con esto y lo manifiesta en una bella oración en la que recuerda a Dios cómo ayudó a David contra Goliat (1 Sm 17) y a Jonatán contra los filisteos (1 Sm 14,1-23). Espera que así también salve ahora a su pueblo. En el encuentro Judas lleva ventaja a causa de la intrepidez de sus soldados y Lisias ha de retirarse a buscar refuerzos. Quizás el autor de 1 Mac simplifica los hechos atribuyendo a Judas una victoria apoteósica como paso previo a la purificación del Templo. En realidad, parece que Lisias, que ciertamente no pudo dominar la resistencia judía, hubo de volver a Antioquía urgido por cuestiones de Estado, con ánimo de volver con un contingente mayor.

Purificación y dedicación del Templo (4,36-61). El primer objetivo de Judas, tras vencer al enemigo, es purificar el Templo, lo más sagrado y querido para los judíos sublevados. Al lamento por verle en aquel estado calamitoso sigue inmediatamente el trabajo para reconstruirlo, teniendo al mismo tiempo que defenderse de los sirios que ocupaban la ciudadela. Construyen un altar completamente nuevo siguiendo las prescripciones de la Ley (Éx 20,25); pero respetan las piedras del viejo altar, pues no son como las piedras de los altares paganos. Esperan que Dios les dirá, mediante un profeta, qué tienen que hacer con ellas. Justo al tercer año de haber sido profanado el Templo, en la misma fecha, noviembre-diciembre del año 164 (1,59), ofrecen los primeros holocaustos sobre el nuevo altar y, todos de acuerdo, establecen ese día como fiesta anual. Es la primera vez en la Biblia que una fiesta viene instituida por los hombres, pues todas las fiestas anteriores lo había sido por Dios (Lv 23,1-38). Se trata de la fiesta de *Jan-nuká* o «de la Dedicación», a la que pronto se llamará fiesta «de las luces» (en griego «*ence-nias*», Jn 10,22-39), porque en ella se encendían lámparas en las casas.

Acciones militares de Judas y Simón fuera de Judea (5,1-54). La recuperación del Templo y la construcción de defensas por parte de los judíos levantaron los celos y la hostilidad de los pueblos vecinos, quizá porque veían amenazados sus intereses o porque querían mostrar su fidelidad al rey. Algo parecido había ocurrido en tiempos de Esdras y Nehe-

mías (Esd 4-5). Pero ahora se desata una persecución a muerte contra los judíos residentes en aquellos territorios, lo que justifica las acciones emprendidas por Judas fuera de Judea. Este se dirige primero hacia el sur, al país de Idumea (Edom o Esaú), tradicional rival de los judíos. Castiga a alguna tribu seminómada como los bayanitas y después se encamina hacia el este pasando el Jordán y atacando en Amón. A continuación planea expediciones hacia el norte y organiza dos campañas simultáneas a uno y otro lado del Jordán: Galilea al oeste y Galaad al este. Envía a Simón a Galilea y él marcha a Galaad. Aunque en Galaad cuenta con el apoyo de los nabateos, se encuentra con la dura resistencia de Timoteo y de las ciudades de la región, a las que va reduciendo sistemáticamente, y les aplica con rigor las leyes de la guerra propias de la época. Por último, vuelve a Jerusalén. La finalidad de las campañas, según el autor de 1 Mac, es rescatar a los israelitas que viven en aquellas regiones y traerlos a Judea, como si se cumplieran una vez más las profecías del retorno (Dt 30,4; Is 11,12).

Reveses y éxitos (5,55-68). Mientras los hermanos Macabeos estaban ocupados en sus campañas del norte, dos jefes del ejército judío que habían permanecido en Judea, José y Azarías, deciden emprender su propia guerra yendo hacia la llanura de la costa y llegando hasta Yamnia. Allí sufren una notable derrota. El autor del libro deja constancia de las causas: no buscaban la salvación del pueblo, sino su propia gloria; no eran «aquella raza de hombres a los que estaba confiada la salvación de Israel» (v. 62). Este comentario sirve para resaltar que los Macabeos sí lo eran, como se muestra a continuación describiendo su campaña hacia el sudeste: toman Hebrón y llegan hasta Azoto, en la región donde antiguamente residían los filisteos.

Muerte de Antíoco IV Epífanés y advenimiento de Antíoco V (6,1-17). Enlazando con lo narrado en 3,27-37 a propósito del viaje de Antíoco IV a Persia, ahora se cuenta su muerte en Elimaida. Lo que aquí se dice de la muerte de Antíoco difiere de la descripción, más trágica, que se hace en 2 Mac 9,1-29, según la cual el rey murió en el camino de Ecbátana a Jerusalén a causa de una caída del carro y de unas llagas malignas, antes de la recuperación del Templo por Judas. En 1 Mac en cambio muere a causa de la depresión que le producen las noticias de las victorias judías. En realidad parece que Antíoco murió en otoño del año 164 a.C. y la purificación del Templo tuvo lugar en diciembre. Si el autor de 1 Mac cambia el orden de los acontecimientos puede deberse a que las noticias de la muerte del rey llegaron en efecto a Jerusalén después de haber sido purificado el Santuario, y a que quiere resaltar que este hecho tuvo también como consecuen-

cia la muerte del tirano. 1 Mac habla de Elimaída como una ciudad, pero más bien se trata de una región de Persia (Elam) donde se encontraba la capital, Susa. El rey no llega a invocar al Dios de Israel como en 2 Mac 9,13; pero en ambos libros queda claro que Antíoco se da cuenta de que al perseguir a los judíos y profanar el templo de Jerusalén se ha enfrentado a alguien mucho más poderoso que él, y que por eso recibe un castigo divino. A la muerte de Antíoco podrían referirse aquellas palabras del libro de la Sabiduría: «la esperanza del impío es como brizna llevada por el viento...» (Sab 5,14). La tradición cristiana vio en aquel rey la primera representación del Anticristo, en cuanto que quiso ponerse en lugar de Dios y luchar contra él (san Hipólito, *In Danielelem* 4,49; san Jerónimo, *Commentaria in Danielelem* 11). Su muerte, causada según 1 Mac por la tristeza de ver frustrados todos sus objetivos, representa el fracaso de quienes quieren atentar contra Dios.

Como Antíoco V era todavía un niño, Antíoco IV, antes de morir, confía el reino y la educación del príncipe a Filipo, que se convierte de esta forma en contrincante de Lisias.

Nuevo ataque de Lisias, muerte de Eleazar y tratado de paz con los judíos (6,18-63). Judas, viendo favorable para él la nueva situación con un rey menor de edad, intenta hacerse con el control militar de Jerusalén y pone sitio a la ciudadela. Una vez más el autor resalta la perversidad de algunos judíos traidores a la Ley y aliados a los sirios por intereses propios, que instan al rey a intervenir. Entonces Lisias lanza un fuerte ataque contra Judas. Llega de nuevo por el sudeste (4,28-35) y pone sitio a Bet-Sur. Judas se sitúa en Bet Zacarías a unos 10 km al norte de Bet-Sur y se enfrenta al poderosísimo ejército del rey. La detallada descripción de la magnitud, fuerza y organización del ejército sirio prepara al lector para que comprenda la retirada de Judas que se narrará a continuación. Al mismo tiempo se pone de manifiesto la valentía de Judas, que no se arredra ante aquel extraordinario ejército.

Uno de los hermanos Macabeos, Eleazar, muere heroicamente lanzándose contra el elefante del rey. El autor de 1 Mac comenta que dio la vida por salvar a su pueblo y obtuvo una «fama eterna» (v. 44). Pero el ejército de Judas hubo de replegarse hacia Jerusalén. Curiosamente en la descripción de esta batalla no se menciona ninguna oración por parte de Judas o los judíos; sin duda porque en realidad fue una derrota. El ejército real se apodera de la fortaleza de Bet-Sur y pone sitio a la fortificación en torno al Templo construida por Judas. La situación se hace desesperada por falta de alimentos y la mayor parte emprenden la huida. Pero el autor de 1 Mac tiene cuidado de no presentar los hechos como una derrota de los judíos, y de no hacer responsable a Judas. Por

eso señala que era el «año séptimo» (v. 53), es decir, año jubilar en el que no se trabajaba la tierra, y que las reservas se habían agotado a causa de los numerosos judíos que Judas había traído a Jerusalén.

De forma inesperada, y debido a las disensiones políticas internas del imperio, Lisias se retira volviendo a Antioquía (6,55-63), pero antes ofrece la paz a los sitiados, permitiéndoles vivir según sus costumbres. Así viene Dios en ayuda de su pueblo. Pero al autor de 1 Mac no le interesa destacar este socorro divino, porque a lo largo de su obra prefiere ver la ayuda del Cielo en las espectaculares batallas ganadas por Judas. Los hechos fueron que, cuando Filipo regresó de Persia a Antioquía con las credenciales reales (cf. 6,14-15), Lisias vio en peligro su posición de regente y decidió volver enseguida a Antioquía. Pero las razones que, según 1 Mac, Lisias aduce ante el rey fueron, sin embargo, muy distintas: la fortaleza de los judíos y la inutilidad de querer suprimir sus tradiciones. Así el autor de 1 Mac pone una vez más de relieve la justa causa que había motivado la rebelión. Con aquella paz los judíos habían recuperado la libertad religiosa, aunque no la política.

Demetrio I, rey de Siria. Resurgimiento del partido prohelenista (7,1-25). A la muerte de Antíoco IV, el legítimo heredero del trono era Demetrio, hijo de Seleuco IV (187-175 a.C.), que no había podido ejercer su derecho por encontrarse como rehén en Roma en sustitución de su tío Antíoco IV (cf. 1,10). Demetrio logró escapar de Roma con la ayuda del historiador Polibio, amigo suyo, y llegó a Trípoli, en Fenicia (cf. 2 Mac 14,1), donde se proclamó rey y organizó un ejército. Lo primero que hizo fue dar muerte a Antíoco V y a Lisias.

Esa nueva situación es aprovechada por el partido prohelenista de Jerusalén, capitaneado por Alcimo, que enseguida busca ganarse la voluntad del nuevo rey y enfrentarle con el partido de Judas y sus seguidores que imponían en Jerusalén las costumbres tradicionales. Alcimo pertenecía a la familia de Aarón y había sido depuesto del cargo de sumo sacerdote (cf. 2 Mac 14,3-4); ahora ve el momento de recuperar tal cargo. El rey Demetrio encuentra en él un instrumento útil para su política y le presta su apoyo, haciendo que le acompañe Báquides, gobernador de la parte occidental del imperio, es decir, desde el Éufrates hasta la frontera de Egipto. La condición sacerdotal de Alcimo parecía una garantía de que favorecería verdaderamente a los judíos, pero el hacerse acompañar del ejército hace desconfiar a Judas. Algunos judíos piadosos, en cambio, los asideos que antes estaban de parte de Judas (cf. 2,42), se prestan a hacer la paz con Báquides y, como era de esperar según el autor de 1 Mac, pues así estaba escrito de los gentiles en Sal 79,2-3, fueron traicionados. Una vez más los

males del pueblo no los causan solo los gentiles, sino aquellos judíos infieles a Dios, es decir, los que secundaban la política siria y eran partidarios de las costumbres griegas. Por eso Judas reemprende de nuevo la guerra, hasta el punto de que Alcimo ha de pedir ayuda al rey.

Llegada de Nicanor y victoria de Judas (7,26-49). La intervención del rey en defensa de Alcimo y de los prohelenistas no se hace esperar, y envía a Nicanor, que ya conocía la valentía y la capacidad estratégica de Judas (3,48-4,27), con un fuerte ejército. Nicanor recurre primero al engaño, si bien según 2 Mac 14,15-33 sus sentimientos de paz hacia Judas eran al principio sinceros y solo se convierten en odio por las maquinaciones de Alcimo. Pero Judas lo descubre y en Cafarsalamá, al parecer cerca de Gabaón, a unos 12 km al norte de Jerusalén, se entabla una primera batalla que obliga a Nicanor a retirarse a la ciudadela de Jerusalén. Allí desprecia al pueblo y sus sacrificios, y amenaza con destruir el Templo, lo que motiva la oración de los sacerdotes. Dios escucha aquella oración y la del mismo Judas antes de la batalla y, aunque ahora no manifiesta su poder con prodigios extraordinarios como en otras ocasiones (2 Re 18,17-19,37), otorga la victoria al Macabeo y el castigo a Nicanor.

La batalla se desarrolló en Adasa, a unos 8 km al norte de Jerusalén, y quizá fue la muerte fortuita de Nicanor (2 Mac 15,20-28 narra el encuentro casual de su cadáver) lo que motivó la desbandada del ejército sirio. En cualquier caso el día de la muerte de Nicanor, probablemente el 27 de marzo del 161 a.C., se celebró como fiesta cada año durante algún tiempo; después dejó de celebrarse por su proximidad con la fiesta de los *Purim* y desapareció del calendario judío. La posición de Judas y los suyos se había reafirmado, pero había que esperar la reacción del rey.

Tratado con los romanos (8,1-32). El poder de Roma se había hecho presente en la parte oriental del Mediterráneo. Habiéndose impuesto en Macedonia y Grecia en las guerras Púnicas, se confrontó con Antíoco III el Grande vencién-dole en Magnesia (189 a.C.) y tomando bajo su tutela a Egipto. La política de Roma era apoyar a los pequeños Estados que buscaban independencia y extender así su área de influencia. Es lo que sucede en el caso del pueblo judío frente a Demetrio I. El autor de 1 Mac hace primero un encendido elogio de los romanos para destacar después el acierto de Judas de hacer alianza con ellos.

De forma simplificada se recuerdan las victorias de los romanos en países lejanos como España, y, sobre todo, aquellas que habían humillado a los enemigos de Israel como eran los griegos y ahora los sirios. Después el autor muestra su admiración por la forma de gobierno de Roma, que si bien describe con al-

guna inexactitud, como por ejemplo el que había un solo cónsul y no dos, responde en líneas generales a la realidad.

Judas se da cuenta de que, aunque los judíos habían alcanzado cierta independencia en materias religiosas, no podían mantenerse ellos solos frente al poder militar del imperio sirio. Es más, Judas aspira a la independencia política, y para ello busca la alianza con Roma. También Salomón había hecho tratados con naciones extranjeras (1 Re 9,10-14) y, dada la situación frente a Siria, no solo a Judas sino también al autor del libro, les pareció lo más conveniente la alianza con Roma. Ni uno ni otro eran conscientes todavía del precio que, a la larga, el pueblo iba a pagar al dominio romano.

La alianza con Roma se describe según era costumbre hacer tales alianzas, si bien se omite el protocolo inicial con la mención de los dioses. 1 Mac la presenta como un verdadero tratado internacional de alianza mutua; pero quizás para los romanos, dada la escasa importancia de Judea y el hecho de que falte el aval religioso, no era sino un simple pacto de amistad. Los negociadores judíos enviados por Judas son personas insignes: sobre el padre de Eupólemo, véase 2 Mac 4,11. Los resultados obtenidos por la legación son satisfactorios: en ese momento suponía para Judas dar una garantía a su movimiento, aunque no involucraba de inmediato a Roma en la guerra de los judíos contra Antioquía.

Muerte de Judas Macabeo (9,1-22). El episodio enlaza con el final del cap. 7 sin que parezca que la carta de Roma a Demetrio I mencionada en 8,31-32 haya causado ningún efecto. Tras la muerte de su general Nicanor, y la desbandada de su ejército (7,21-50), el rey Demetrio ordena un nuevo ataque contra Jerusalén; esta vez a través de Galilea, por el norte. El enfrentamiento con las fuerzas de Judas se produce en Berea (Beerzet), a unos 15 km al norte de Jerusalén. Es la primavera del año 160 a.C. El autor sagrado parece querer dejar clara la excesiva temeridad de Judas en esta ocasión, y, al mismo tiempo, su arrojo y valentía. Así Judas lleva a cabo el ataque tras haber sido abandonado por los suyos. Es significativo que al narrar esta batalla no se mencione que Judas pidiese la ayuda de Dios.

La lamentación por la muerte de Judas está inspirada en la elegía de David por Saúl y Jonatán (cf. 2 Sm 1,19-27); y todas las hazañas del Macabeo se condensan diciendo que fue «el héroe que salvaba a Israel» (v. 21), expresión que recuerda a los Jueces que salvaban al pueblo cuando hubo entrado en la Tierra prometida. Podríamos resumir el significado de la figura de Judas diciendo que fue el instrumento elegido por Dios para salvar en aquel momento al judaísmo frente al sincretismo de las religiones helenísticas, y para mantener la identi-

dad de Israel de tal modo que de él como pueblo pudiese surgir Cristo, el Mesías.

III. LIDERAZGO DE JONATÁN (160-142): AUTONOMÍA MILITAR DE LOS JUDÍOS (9,23-12,53)

Visión de conjunto. Jonatán, además de llevar adelante la guerra emprendida por su hermano Judas, se distingue por saber aprovechar los enfrentamientos internos entre los seléucidas para sacar la mayor ventaja posible. Cuando Alejandro Balas se levanta contra el rey Demetrio I, Jonatán se pone del lado de Alejandro y obtiene de este el cargo de sumo sacerdote y el de estratega y gobernador de los judíos (10,1-89). Cuando después Demetrio II, hijo de Demetrio I, se hace con el trono ayudado por Tolomeo de Egipto (145 a.C.), Jonatán apoya a Demetrio y obtiene la exención de tributos (11,20-37). Poco más tarde, cuando el hijo de Alejandro Balas, Antíoco VI, recupera el trono de su padre (144 a.C.), Jonatán se pasa al lado de Antíoco VI y, en lucha contra las tropas de Demetrio II, se hace con los territorios del norte del país y puede reconstruir Jerusalén (12,24-38). Pero los sucesos en la corte de Antíoco VI no le son favorables: Trifón da muerte al rey y ocupa el trono; luego tiende una trampa a Jonatán y le hace prisionero en Tolemaida (12,39-53). En resumen, con Jonatán los judíos no solo consolidan la libertad para practicar su religión, sino que también consiguen cierta autonomía militar. Esto les lleva a entrar en el juego de la lucha por el poder dentro del imperio sirio. Jonatán actúa de forma práctica y es hábil en el terreno político. De él se sirve la providencia divina para ir conduciendo al pueblo de la Alianza.

Elección de Jonatán (9,23-31). Tras la muerte de Judas cobran fuerza los judíos del partido prohelénista y comienzan a tomarse la revancha denunciando a los seguidores del Macabeo. Esa situación hace recordar una vez más al autor del libro los difíciles tiempos de la reconstrucción de Jerusalén a la vuelta del destierro de Babilonia, cuando actuaron los últimos profetas como Ageo, Zacarías y Malaquías. Jonatán es elegido jefe de manera similar a como eran elegidos los jueces en tiempos antiguos por aclamación popular. Curiosamente los seguidores de Judas eligen a Jonatán, que era el hermano menor, en vez de a Simón, que era el mayor. Ello hace pensar en las dotes de Jonatán o en que, quizás, no eligen a Simón por haber sufrido algún revés frente a Nicanor (2 Mac 14,17). En cualquier caso no se rompe la unidad entre los hermanos, sino que siguen colaborando juntos en la lucha común.

Victoria sobre Báquides y muerte de Alcimo (9,32-73). Jonatán con los suyos se reti-

ra al desierto de Técoa, a unos 20 km al sur de Jerusalén, al sudeste de Belén. Para poder emprender con más libertad la guerra de guerrillas envía a su hermano Juan al reino de los nabateos, al otro lado del Jordán, para poner a salvo el equipamiento y quizá también a las mujeres y a los niños. Pero Juan muere en la emboscada tendida por una tribu de beduinos, y Jonatán cruza el Jordán para vengar la muerte de su hermano. Cumplía así la antigua ley de la venganza de sangre. Báquides, al parecer, no llega a cruzar el Jordán, a pesar de lo que se dice en el v. 34, sino que intenta atrapar a Jonatán en la ribera occidental, adonde Jonatán y los suyos han debido de volver tras su venganza. Allí se entabla un combate en el que nadie vence. Báquides queda ileso y Jonatán escapa cruzando de nuevo a la otra orilla del Jordán. Después Báquides asegura las fortalezas que rodeaban Jerusalén, mientras que Jonatán y los suyos se retiran de nuevo al sudeste de Belén, a una fortaleza en el desierto llamada Bet-Basi. Entretanto, el año 159 a.C. muere el sumo sacerdote Alcimo, amigo de Báquides. Alcimo había pretendido derribar el muro del Templo que separaba el patio de los gentiles del atrio de los judíos para anular así las diferencias entre judíos y gentiles, atentando de esta forma contra la identidad religiosa de los israelitas en cuanto adoradores del verdadero y único Dios, por la que tanto habían luchado los profetas (1 Re 18,1-15; etc.). La enfermedad y muerte de Alcimo, que detienen aquella operación, tienen el carácter implícito de un castigo divino. A la muerte de Alcimo siguen dos años de paz (159-157 a.C.); paz que, una vez más, termina por culpa de los judíos traidores a la Ley, que instigan a Báquides para que haga desaparecer a Jonatán y los suyos. Pero Báquides es derrotado gracias a la pericia militar de Jonatán. Jonatán ofrece la paz a Báquides y se instala en Micmás, a unos 12 km al noroeste de Jerusalén, suficientemente lejos de la ciudadela donde todavía siguen los sirios.

Concesiones de Demetrio I y Alejandro a Jonatán (10,1-50). La narración de las guerras entre los aspirantes al trono de Siria está orientada a mostrar cómo los judíos se vieron beneficiados por aquellas contiendas gracias a la astucia de Jonatán. Alejandro Epífanés, también llamado Alejandro Balas, era un desconocido que, habiéndose ganado el favor de los romanos y contando con el apoyo de los reyes de Capadocia, Pérgamo y Egipto, desembarcó en Tolemaida (la posterior Acre) presentándose como hijo de Antíoco (según Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 13,35), y se proclamó rey.

Tanto Demetrio desde Antioquía como Alejandro desde Tolemaida envían cartas a Jonatán ofreciéndole ventajas si se pone de su parte. Jonatán sabe sacar el mayor provecho de

las ofertas que se le hacen desde ambos bandos. Acepta la oferta de Demetrio y se traslada a Jerusalén, poniendo allí su residencia y exigiendo la liberación de los rehenes retenidos en la ciudadela. Por otro lado, acepta también la oferta del sumo sacerdocio, cargo vacante desde la muerte de Alcimo, que le hace Alejandro, y oficia como tal el año 152. Aunque Demetrio envía una nueva carta llena de promesas, Jonatán se inclina por el bando de Alejandro mostrando en ello buen sentido, pues este último salió vencedor. El que la carta de Demetrio vaya dirigida a la nación de los judíos y no a Jonatán puede significar que conocía el descontento de algunos frente a este. En cualquier caso, Jonatán se hace con el control militar y religioso.

Sin embargo, no todos los judíos estuvieron de acuerdo con esa decisión de Jonatán, tan valorada por otra parte en 1 Mac, ya que suponía arrebatarse el sumo sacerdocio a la familia de los Oníadas, que lo ostentaban tradicionalmente (cf. 12,7-8.19-20; 2 Mac 3,1-5; 4,7). De hecho Onías IV, hijo del Onías III que había sido asesinado por Menelao, y al que en realidad pertenecía tal cargo, marchó a Egipto y levantó allí un Templo que era réplica del de Jerusalén (cfr Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 12,387; 13,62-73). Se piensa que es a Jonatán a quien los que se retiraron a Qumrán con el «Maestro de Justicia» designan con el nombre de «sacerdote impío».

Éxitos políticos y militares de Jonatán aliado de Alejandro (10,48-89). Alejandro busca emparentar con la realeza egipcia, no solo para asegurar su posición tras haber vencido a Demetrio, sino quizás también para compensar su origen plebeyo. Aquella boda de Alejandro con la hija del rey de Egipto Tolomeo VI, celebrada en Tolemaida, es ocasión para el reconocimiento internacional de Jonatán, invitado a ella, y para su nombramiento como estratega y gobernador, a pesar de las protestas presentadas al rey por los judíos del partido prohelenista que se ven relegados ante el auge del hermano de Judas. El partido de los Macabeos y su política de restauración de las costumbres judías ha vencido, y Jonatán tiene también en sus manos el poder civil. Pero el haberse puesto del lado de Alejandro conlleva riesgos para Jonatán, en concreto tener que enfrentarse con Demetrio. Es lo que va a suceder enseguida.

El año 147 a.C., el hijo del rey Demetrio I, Demetrio II Nicátor, tras apoderarse de Celesiria, se propone castigar a Jonatán por su apoyo a Alejandro. Envía a Apolonio, que reta a Jonatán en las ciudades de la llanura costera. Pero Apolonio no mide bien las fuerzas del ejército de Jonatán –cree que solo tiene capacidad de guerrillas en las montañas– y sale derrotado. Jonatán obtiene, además del botín, la concesión por parte de Alejandro de la admi-

nistración de Ecrón (Acarón), a 35 km al oeste de Jerusalén.

Jonatán del lado de Demetrio (11,1-53). La situación política de Siria va a cambiar con la intervención del rey de Egipto, Tolomeo VI. Aunque había dado a su hija como esposa a Alejandro, o quizá precisamente por eso, deseaba cumplir un sueño de los gobernantes egipcios de todos los tiempos: extender su dominio por el norte hasta el territorio de Siria. Con ese fin, aunque sin manifestarlo abiertamente, reúne un ejército y sube hacia aquel país por la costa del Mediterráneo. Jonatán le sale al encuentro y le honra, acompañándole hasta el río Eléuteros, al norte del Líbano. Ya en tierra de Siria, Tolomeo propone una alianza a Demetrio II, contrincante de Alejandro, rompe la que había hecho con este último y llega hasta Antioquía proclamándose rey de Siria. Alejandro huye y es asesinado en Arabia. Pero tres días después muere Tolomeo VI y Demetrio II pasa a ocupar el trono. Era el año 145 a.C.

Entretanto Jonatán quiere apoderarse de la ciudadela que el ejército sirio conservaba todavía en Jerusalén y le pone sitio. Es la ocasión para que los judíos del partido prohelenista, llamados por el autor de 1 Mac «rebeldes que odiaban a la nación» (v. 21) y los «sin Ley» (v. 25), acudan a Demetrio acusando a Jonatán, y de que este sea llamado a Tolemaida. Jonatán actúa con nobleza y valentía acudiendo personalmente ante el rey. Este, que no quiere tener como adversario a Jonatán, le hace nuevas concesiones que quedan reflejadas por escrito. Aquellas concesiones no eran todo lo que Jonatán pedía, pero sí obtiene la exención de tributos para Judea y la ampliación del territorio de Judea con tres distritos más, que antes pertenecían a la administración de Samaría: Aferema, Lida y Ramataim, equivalentes a Efraín, Lod y Ramá. Esta concesión territorial y la dignidad de ser «amigo del rey» constituyen un gran éxito de la gestión de Jonatán. La ciudadela, sin embargo, no sale en las conversaciones y sigue en poder de los sirios.

Demetrio II pronto encuentra opositores a su gestión, sobre todo porque solo había retenido junto a él a las tropas griegas que había traído a su vuelta. Además los partidarios de Alejandro, liderados por Trifón, traman contra él. Se levanta una revuelta en Antioquía y Demetrio pide ayuda a Jonatán. Como condición Jonatán pide la entrega de la ciudadela y de las plazas fuertes cercanas a Jerusalén en las que todavía permanecían los sirios. Entonces Jonatán envía a sus soldados a Antioquía. El episodio sirve al autor del libro para destacar la lealtad de Jonatán hacia Demetrio y el coraje y la valentía de los soldados judíos, aunque no estuvieron exentos de brutalidad. Pero Demetrio no responde a la lealtad de Jonatán, de modo que el cambio de bando que se narrará a continuación queda ya justificado.

Jonatán del lado de Antíoco VI (11,54-74). La conspiración interna que se tramaba contra Demetrio tiene finalmente éxito. Trifón proclama rey a Antíoco VI hijo de Alejandro –que, según el historiador romano Tito Livio, tenía seis años cuando comenzó a reinar–, y se apodera de Antioquía. Antíoco VI también quiere tener como aliados a los judíos. Ofrece a Jonatán, además de lo que le habían otorgado los anteriores monarcas, el nombramiento de su hermano Simón estratega de toda la zona de la costa, desde la frontera de Egipto al sur, hasta el extremo norte, un pico situado a 15 km al sur de Tiro y al que se accede por escalones en la roca: la «escalera de Tiro» (v. 59). De este modo los Macabeos sustituyen a los gentiles en el control militar de la región. Aunque el estratega es Simón –quizá el propósito de Trifón era desconcentrar el poder de manos de Jonatán–, es Jonatán quien de hecho lleva la iniciativa y conduce el grueso de su ejército hacia los territorios más alejados de Jerusalén, mientras que Simón se queda en Bet-Sur. Jonatán llega hasta la llanura que hay al norte del lago de Genesaret, entre este y el lago de Hule. Allí se encuentra con dificultades, pero la oración y el coraje le dan la victoria. Es la primera y única vez que en 1 Mac se menciona la oración de Jonatán, pero sirve como señal de que continúa el espíritu religioso de su hermano Judas.

Renovación de la alianza con los romanos y carta a los espartanos (12,1-23). Ambas noticias tienen la finalidad de mostrar que Jonatán adquiere relieve internacional, como en el caso de Judas (cf. 8,1-32). En realidad los romanos ni ayudaron a Judas ni a Jonatán. La carta a los espartanos para estrechar los lazos de fraternidad por considerarlos de la misma raza podría ser un intento de establecer un tratado de mutua ayuda, teniendo como telón de fondo la vieja enemistad entre Esparta y Atenas. Esparta podría aparecer como símbolo del enfrentamiento al expansionismo griego contra el que luchaban los Macabeos. De ahí que pudieran ser considerados hermanos de los judíos. La alusión a una carta de Areio, rey de Esparta, a Onías I (vv. 7-8) y el contenido de esa carta (vv. 20-23) parecen más bien un recurso diplomático de Jonatán, o una ficción literaria del autor de 1 Mac. No es verosímil que hacia el año 300 a.C. –época de Onías I– y movidos por el conocimiento de que eran de la misma raza, los espartanos se interesasen por Judea, sometida entonces a los Lágidas de Egipto. En cualquier caso, el recordar o inventar esa carta refleja la convicción de algunos judíos de que también otros pueblos descendían de Abraham y podían considerarse hermanos. Es significativo que esta convicción esté apoyada no tanto en aquella antigua carta, sino en las Sagradas Escrituras (v. 9). No se dice cuáles eran esas Escrituras santas, pe-

ro a la luz de 3,48; 7,17; 2 Mac 2,13-14; 8,23 podemos entender que se trataba de la Ley, los Profetas y los Salmos. La carta de Jonatán a los espartanos sirve para poner de relieve los verdaderos apoyos que dan fuerza a Israel: las Escrituras santas y la ayuda del cielo.

Jonatán y Simón, jefes del ejército (12,24-38). Los dos hermanos cumplen fiel y lealmente la función de estrategas que les había otorgado el rey Antíoco VI. Ante la amenaza de Demetrio II por el norte, Jonatán se dirige a combatirlo a la región de Jamat, más allá de las fronteras de la Celesiria que tenía encomendada, llegando hasta Damasco. Simón, por su parte, defiende la llanura costera e incluso toma algunas ciudades como Jope. Así no solo defienden los intereses de Antíoco VI contra Demetrio, sino también los de los judíos, pues contribuían a la seguridad de Judea y de los distritos anexionados. En efecto, esas empresas les permitieron reconstruir y anexionarse Adidá, a 6 km al noreste de Lod, desde la que dominan toda la llanura de la costa. Pero la ciudadela en Jerusalén seguía estando en manos del ejército sirio como una espina para los judíos. Jonatán no la ataca directamente, pues hubiese supuesto declaración de guerra al rey; pero sí decide aislarla de la ciudad al tiempo que reconstruye las murallas y algunos barrios.

Arresto de Jonatán (12,39-53). En el interior de Siria un complot contra el rey Antíoco VI va tomando fuerza liderado por Trifón, que se hace realmente con el mando. Trifón llega con sus seguidores a Beisán, en el valle del Jordán, a la altura de la llanura de Esdrelón. Jonatán le sale al encuentro con intención de combatirlo, pero en esta ocasión se deja engañar por Trifón, que le ofrece la paz, pidiéndole que le acompañe sin el grueso del ejército a Tolemaida. Allí Jonatán es apresado y los que le acompañan asesinados. Sus tropas aún resisten en la llanura de Esdrelón, donde Trifón las ataca; pero, puesto que están sin jefe, tienen que volver a Jerusalén. Los habitantes de los territorios que Jonatán había dominado como estratega se vuelven ahora contra los judíos.

IV. LIDERAZGO DE SIMÓN (142-134 A.C.): COMPLETA INDEPENDENCIA POLÍTICA (13,1-16,24)

Visión de conjunto. Aunque Jonatán y Simón habían actuado como estrategas o jefes de ejército, Judea seguía siendo parte del imperio sirio, y en Jerusalén la ciudadela seguía estando ocupada por una guarnición de tropas y mandos sirios. Con Simón Macabeo va a cambiar la situación: Judea va a alcanzar plena independencia política como nación. Simón comienza pidiendo que sea el pueblo

quien le elija como jefe (13,1-11) y, una vez legitimado así su liderazgo, se enfrenta a Trifón (13,12-30). Por otro lado, Simón busca la amistad de Demetrio II, que dominaba en algunas regiones del imperio, y consigue de él la plena independencia política. Entonces se adueña de Gázara (Guézer), que le permite el acceso al mar, y toma la ciudadela en Jerusalén (13,31-53). Por todo ello le elogia el autor de 1 Mac (14,4-15). Simón además renueva los tratados de paz con Roma y Esparta (14,16-24), y recibe la alabanza del pueblo en una amplia inscripción conmemorativa (14,25-49). El hijo de Demetrio II, Antíoco VII, antes de enfrentarse con Trifón, ratifica la independencia de Judea y permite a Simón que acuñe moneda propia (15,1-14). Mientras tanto llega la respuesta de Roma a la legación enviada por Jonatán (12,1) reconociendo a Judea como pueblo independiente (15,15-24).

Pero Antíoco VII, asegurado en el poder, quiere someter de nuevo la región de Judea y, a pesar del intento conciliador de Simón, decide atacarla (15,25-41). Es entonces Juan Hircano, hijo de Simón, quien logra detener a los enemigos (16,1-10). Simón muere víctima de una conspiración por parte de uno de sus hombres, Tolomeo, en la que también pierden la vida dos de sus hijos: Matatías y Judas (16,11-17). Juan Hircano, sin embargo, descubre el complot a tiempo, y consigue desarticularlo quedando él al frente de los judíos (16,18-24). Así acaba la historia de los Macabeos, los hijos de Matatías. Sus sucesores, a partir de Juan Hircano, son conocidos como los Asmoneos; y su historia posterior solo la conocemos por fuentes extrabíblicas, especialmente por Flavio Josefo.

Elección de Simón para suceder a Jonatán (13,1-11). Que sea el pueblo el que elija a Simón legitima la continuidad de la familia de los Macabeos al frente del pueblo. Es posible que no todos en Jerusalén estuvieran de acuerdo con ello ni con las empresas militares de Jonatán y de Simón al servicio de Siria, a causa de las consecuencias que estaban acarreado para los judíos (12,53). Pero Simón apela a los sacrificios que él y sus hermanos han realizado –hasta dar la vida– en defensa de la Ley y del Templo, y manifiesta su propósito de continuar haciéndolo. Como prueba de ello, su primera acción es conquistar el importante puerto marítimo de Jope (Haifa), aunque según 12,33 ya se había apoderado de él antes.

Enfrentamiento con Trifón. Muerte y entierro de Jonatán (13,12-30). El rebelde Trifón, con Jonatán en su poder, quiere hacerse con Judea. Cuando Simón le sale al encuentro con su ejército, aquel le hace chantaje para soltar a Jonatán. Aunque Simón conoce sus engaños, cede a su propuesta para evitar que el pueblo pueda pensar que desea la muerte de

su hermano. Pero una vez más Trifón quebranta su palabra y avanza hacia Judea rodeando por el sur, por Adorá, que está a 10 km al oeste de Hebrón. Simón solo puede obstaculizar su marcha a base de emboscadas; pero cuando Trifón se dispone a atacar Jerusalén, donde contaba con el apoyo de los de la ciudadela, una nevada le obliga a retirarse. Era el invierno del 143 a.C., y la nieve, aunque rara, no es insólita en la región. Al retirarse, Trifón deja en el camino el cadáver de Jonatán. Las honras por Jonatán, y el mausoleo familiar construido por Simón según las costumbres de la época y al estilo egipcio, expresan la magnificencia de la familia de los Macabeos y la unidad entre los hermanos. Si el mausoleo podía ser visto por los navegantes quiere decir que no estaba lejos del mar. Modín era el lugar de origen de la familia (2,17.70). Recientes excavaciones a unos 30 km al noroeste de Jerusalén han sacado a la luz unas tumbas en las que se encuentran escritos en hebreo los nombres de «Asmoneo» y «Simón», junto a otros en griego. Parece que se trata de la tumba de los Macabeos.

Independencia política de Judea (13,31-53). Los acontecimientos que siguen y la gestión de Simón desembocan en la consecución de la independencia por parte de los judíos. Los sucesos relacionados con Siria vienen resumidos en el v. 31, aunque no se ofrezca una información completa y ordenada. Trifón, que ya actuaba como rey a la vuelta de su expedición contra Judea el año 142 a.C., da muerte al rey Antíoco VI el 139 y ocupa oficialmente el trono. Tras la retirada de Trifón de la región de Judea, Simón, además de reforzar sus fortalezas, acude a Demetrio II, que probablemente dominaba alguna región de Siria y no cesaba en su aspiración a reinar. Tal gesto de Simón significaba que no reconocía ni a Trifón ni a Antíoco VI, y quizás por eso Demetrio le hace tantas concesiones. Le exime de todo tributo, lo que equivale a la práctica independencia política. Era el año 142 a.C., y entre los judíos se comienza a mencionar ese año como «el año primero de Simón». Recuerda la forma de contar los años en tiempos de los reyes (cf. 1 Re 6,1; 14,25; etc.), si bien ahora se alude a Simón como «gran sumo sacerdote, estratega y jefe de los judíos» (v. 42). La nueva situación es aprovechada por Simón para conquistar Gázara, en la costa mediterránea, y hacerse, por fin, con la ciudadela, un constante tormento para los judíos de Jerusalén (cf. 1,35-36). Su desaparición la celebran con gozo e incluso se instituye una fiesta anual; se recuerda especialmente la fecha: era el cuatro de junio del 141 a.C.

Elogio de Simón Macabeo (14,1-15). Gracias a Simón, los judíos pueden gozar de paz. Trifón parece estar suficientemente ocupado con las dificultades en la corte, y Demetrio II

está preso en territorio persa. El autor de 1 Mac hace un encendido elogio de Simón, en el que, aunque no se le designa rey, se le atribuyen los rasgos de un rey ideal: trae la paz y la alegría al país, lleva a cabo grandes hazañas guerreras, presta su apoyo a los humildes, cumple la Ley y se preocupa por el Templo.

Proyección internacional de Simón (14,16-24). El autor de 1 Mac deja la impresión de que lo que acontece en Judea es seguido con interés por Roma y Esparta. Son estos pueblos los que toman la iniciativa de enviar cartas a Simón al conocer la noticia de que es él quien gobierna tras la muerte de su hermano. La carta de los espartanos está redactada como respuesta a la enviada por Jonatán (12,6-18), pero ahora dirigida a Simón. En cambio la de los romanos, a los que se vuelve a enviar otra embajada con regalos, ya que todavía no había habido respuesta a la enviada antes por Jonatán (12,1), se transcribirá más adelante (15,15,21). El envío de legados a Roma por Simón resalta el protagonismo que este adquiere en los tratados internacionales.

Reconocimiento solemne de Simón por parte del pueblo (14,25-49). Que sea el pueblo quien tome la iniciativa y honre a Simón significa legitimar su liderazgo y el de sus sucesores, los Asmoneos. El elogio que el autor del libro había hecho antes por su cuenta (cf. 14,1-15) lo hace ahora el pueblo. La fecha de la inscripción corresponde a septiembre del 140 a.C., y el lugar en el que se toma la decisión, Asaramel, parece ser el atrio exterior del Templo. En la asamblea está representada toda la estructura social del pueblo: los sacerdotes, los nobles y los ancianos. En la inscripción –además de quedar recogidos los elogios anteriores del autor– se destaca la generosidad de Simón para hacer posible la guerra, su elección como sumo sacerdote y jefe por el pueblo teniendo en cuenta que siempre ha sido fiel a la Ley, incluso antes de ser confirmado en tales cargos por el rey sirio, y su indiscutible autoridad.

Para una legitimidad plena de la jefatura de Simón se hubiese deseado ciertamente la palabra de un profeta, como sucedía en tiempos antiguos cuando los profetas designaban y ungían a los reyes (1 Sm 16,1-13). Pero en ese momento no hay profetas. Por eso se dice en el v. 41 que el liderazgo de Simón durará para siempre hasta que surja un profeta. Esta misma esperanza en la llegada de un profeta aparecía también en 4,46 a propósito del destino de las piedras del viejo altar. Ambos pasajes muestran que, si bien en 1 Mac se reconoce la dinastía asmonea como providencial para la salvación del pueblo en aquel momento, subsiste la esperanza en una nueva intervención de Dios mediante un profeta que haga conocer su voluntad. Queda así abierto el camino hacia el NT.

Enfrentamiento con Antíoco VII (15,1-41). El trono de Siria estaba en manos del usurpador Trifón, que había dado muerte a Antíoco VI hijo de Alejandro Balas (13,31-32), y el rey Demetrio II se encontraba prisionero de los persas (14,3). Un hermano de este, Antíoco VII Evergetes, se dispone desde las islas griegas a arrebatar el poder a Trifón, y busca el apoyo de los judíos ofreciéndoles nuevas concesiones, incluida la posibilidad de acuñar moneda propia. Esto significaba prácticamente el reconocimiento de su independencia política. Después desembarca en Siria el año 138 a.C. y, tras conseguir que se unan a él el ejército y la población, pone cerco a Trifón en Dora, a 12 km al norte de Cesarea Marítima.

El relato de la guerra de Antíoco VII se interrumpe para introducir el resultado obtenido por la legación que Simón había enviado a Roma (14,24). Se trata de cartas enviadas por los romanos a los países de la zona, de las que se transcribe, como modelo, la enviada al rey de Egipto. En esas cartas se reconoce al pueblo judío como estado independiente, y se les concede el derecho de extradición sobre quienes desde el exterior se opongan al gobierno de Simón.

Antíoco VII, una vez en Palestina y viendo que Trifón no puede resistirle, rechaza la ayuda de dos mil hombres que le envía Simón, y se retracta de las concesiones hechas a los judíos. Antíoco reclama la devolución de ciertas ciudades e incluso de la ciudadela de Jerusalén, pero en el tono que emplea se deja ver que trata a Simón como a un invasor, no como a un súbdito rebelde. La magnificencia de la corte de Simón, admirada por el enviado de Antíoco, resalta su posición como jefe de un Estado. Simón a su vez responde a Antíoco desde una situación de igualdad, dispuesto a pagar únicamente por Jope y Gázara, que no pertenecían al territorio de Judá ni a los distritos cuya administración le había concedido el rey Demetrio II (11,34.57). Tales distritos los considera Simón pertenecientes a la tierra patria por derecho propio. La respuesta de Simón iba a traer un enfrentamiento militar con Antíoco. Cuando Trifón consigue escapar del cerco y huir al norte de Siria, Antíoco va en su persecución y deja a Cendebeo, del que no hay más noticias en otras fuentes, con parte del ejército para atacar Judea. Pero este se dedica más bien a saquear la zona, y se instala en la llanura costera al sudeste de Yamnia reconstruyendo y fortificando la ciudad de Cedrón.

Victoria de Juan y muerte de Simón (16,1-24). Entra en escena el hijo de Simón, Juan Hircano, que será quien le suceda en el liderazgo. Él es quien advierte a su padre del peligro y quien librará la batalla contra Cendebeo. Pero antes de la batalla Simón, ya anciano, transmite a dos de sus hijos la misión de defender a Israel en el campo de batalla, tal

como hasta entonces la habían llevado a cabo Matatías y los hermanos Macabeos. Parece por tanto una responsabilidad de la familia que continuará ejerciéndose en el reinado de los Asmoneos. La batalla dirigida por Juan se desarrolla en las cercanías de Modín, donde estaba el sepulcro familiar de los Macabeos (cf. 13,26-30). El relato de la misma destaca la valentía de Juan, el primero en pasar el torrente –al parecer Wadi Katra, a unos 25 km de Modín en dirección a Azoto– y su pericia militar.

Con el respaldo de Roma y la victoria de Juan parecía quedar asegurada la independencia del pueblo judío frente a Siria. Pero el liderazgo de Simón, el último de los hermanos Macabeos, todavía va a sufrir un revés. Su yerno Tolomeo, quizá un idumeo con el que Simón había emparentado por razones políticas y al que el mismo Simón había nombrado estratega de la zona de Jericó, intenta hacerse con el poder dando traidoramente muerte a Simón y a sus hijos Judas y Matatías, y llamando en su ayuda al rey sirio. El autor del libro deja recuerdo del lugar y de la fecha: sucedió en la fortaleza de Doc, levantada sobre el monte llamado actualmente «de la cuarentena», a unos 8 km de Jericó, en enero-febrero del año 134 a.C. Tolomeo manda gente a apo-

derarse de Jerusalén y dar muerte a Juan, que se encontraba en Gázara. Pero este es avisado a tiempo y mata a los enviados. Por Flavio Josefo en su obra *Antigüedades judías* sabemos que Juan se enfrentó a Tolomeo en Jerusalén, y que el pueblo se puso de parte de Juan, lo cual obligó a huir a Tolomeo que se llevó como rehén a la madre de Juan, a la que dio muerte en Cedrón. También sabemos que Juan se llamó Hircano y que reconstruyó las murallas de Jerusalén, llegando Judea a ser un Estado plenamente soberano. Si el autor de 1 Mac no cuenta nada de esto no es porque no lo conociese. La manera en que concluye su obra deja entender que conocía lo realizado por Juan hasta su muerte en el año 104 a.C. Pero sin duda ha querido limitar su historia a las hazañas de los Macabeos y a los sufrimientos padecidos por el pueblo judío para salvar su fe y su tradición. Con Juan Hircano comienza una nueva etapa, la época de los Asmoneos, de la que ya no se ocupa el autor. Pero el hecho de que finalice su libro de forma parecida a la que en el libro de los Reyes se da cuenta del final de los reinados (vv. 23-24; cf. 1 Re 11,41; 14,19; etc.), indica que quiere dar a su obra un carácter similar al de aquellos libros.

Segundo libro de los Macabeos

INTRODUCCIÓN

Contenido y estructura. Aparte de dos cartas colocadas al comienzo del libro, seguidas del prólogo del autor, la exposición se articula al hilo de los sucesivos gobernantes sirios contra los que tiene que luchar Judas Macabeo, y tiene su punto culminante en la recuperación y dedicación del Templo tras la muerte de Antíoco IV. Ciertas pausas en la narración, en las que el autor reflexiona sobre lo que acontece o entra en diálogo directo con el lector, marcan las partes en que hemos dividido el libro.

En las cartas puestas al principio los judíos de Jerusalén invitan a los de Egipto a celebrar la fiesta de la Dedicación del templo de Jerusalén. La primera de ellas está fechada el año 124 a.C.; la segunda se presenta como escrita por Judas justo antes de la dedicación (1,1-2,18). A continuación, en una especie de prefacio, el autor presenta la obra que se propone escribir, y en la que va a dar cuenta de cómo se produjeron primero la profanación y después la recuperación y dedicación del Santuario (2,20-32). Este prefacio une las cartas anteriores con el resto de la obra.

En la obra propiamente dicha se cuenta primero cómo se llegó a la profanación del Templo y a la supresión de las prácticas religiosas judías (PARTE I). Siendo sumo sacerdote Onías, Dios protege el Templo y lo preserva del pillaje del rey Seleuco IV, que intenta saquearlo enviando a Heliodoro (3,1-40). Al subir al trono Antíoco IV, unos judíos impíos favorables a la helenización del judaísmo, Jasón, hermano de Onías, y Menelao, se hacen sucesivamente con el cargo del sumo sacerdocio, llegando a dar muerte a Onías (4,1-10). Esto provoca la ira del Señor, que permite que Antíoco IV entre en Jerusalén matando mujeres y niños, saquee y profane el Templo, establezca por la fuerza los cultos paganos y dé muerte a quienes practicaban la circuncisión o guardaban el sábado (5,11-6,11). Estos últimos acontecimientos, aunque con menor detalle, se encuentran narrados en 1 Mac 1,10-2,38. El autor de 2 Mac, tras contar tales desgracias, invita a los lectores a hacer una pausa y considerar lo sucedido como un castigo corrector y providencial por parte de Dios (6,12-17).

Después se narra la historia de algunos mártires insignes (PARTE II). Se trata de los ejem-

plos heroicos de quienes prefirieron perder la vida antes que quebrantar la Ley judía de no comer carne de cerdo. Primero, el noble anciano Eleazar (6,18-31); después, siete hermanos con su madre (7,1-42). Esta parte no tiene correspondencia en 1 Mac. Con estos ejemplos el autor dice haber escrito lo «suficiente para tener noticia de los banquetes sacrificiales y de las crueldades sin medida» (7,42).

El punto culminante de la obra lo constituye la narración del levantamiento de Judas Macabeo, la muerte de Antíoco IV y la recuperación y purificación del Templo con la institución de la fiesta de la Dedicación (PARTE III). Debido a la fidelidad de los mártires, la cólera de Dios se cambia en misericordia. Judas vence a Tolomeo, Nicanor, Timoteo y Báquides, generales sirios (8,1-36), y Antíoco IV Epífanes muere lejos de su tierra arrepentido y convertido de sus atrocidades (9,1-29). Entonces Judas y los suyos purifican el Templo e instituyen la fiesta de la Dedicación, que debería celebrarse todos los años (10,1-8). Esta parte corresponde a 1 Mac 3,10-6,13, aunque presenta los acontecimientos con un orden distinto.

La narración continúa con las hazañas de Judas, reinando Antíoco V, encaminadas a dar seguridad y paz a los judíos (PARTE IV). Judas sigue luchando contra las tropas reales hasta conseguir el reconocimiento, puesto por escrito, de la libertad de practicar la religión judía. (10,9-11,38). Después el Macabeo sale de Judea en auxilio de los judíos que vivían en otras ciudades, y de nuevo ha de enfrentarse con los generales sirios, e incluso con Lisias, que le sale al paso acompañado del rey en persona. Pero la bravura de Judas les obliga a pactar con los judíos y retirarse (12,1-13,26). Tras una de esas campañas Judas mandó ofrecer un sacrificio por los caídos en la batalla (12,28-46). Esta parte corresponde a 1 Mac 6,14-63, si bien en 2 Mac se recogen ahora sucesos que 1 Mac situaba en tiempos de Antíoco IV, tales como el ataque de Lisias (1 Mac 4,26-35) y las expediciones de Judas fuera de Judea (1 Mac 5,24-68).

Finalmente se narra cómo, bajo el reinado de Demetrio I, Judas ha de enfrentarse de nuevo con Nicanor, y la muerte de este seguida de la institución de una nueva fiesta: el día de Nicanor (PARTE V). Al hacerse con el trono Demetrio I, hijo de Seleuco IV, Alcimo, un judío de tendencia helenizante que antes había sido sumo sacerdote, acude al nuevo rey para obtener sus favores; el rey lo repone en el cargo y envía con él a Nicanor. Aunque este al principio se muestra amigo de Judas, acaba queriendo darle muerte, blasfemando contra el Templo e iniciando una nueva persecución con nuevos mártires, entre ellos el anciano Razías (14,1-46). Derrotado Nicanor, su cabeza es expuesta en la muralla y se instituye una fiesta como recuerdo (15,1-36). Estos sucesos se narran más brevemente en 1 Mac 7,1-48. El au-

tor de 2 Mac pone punto final a su obra presentándola de nuevo a los lectores (15,37-39).

Composición. Para establecer *la fecha* en que fue compuesto 2 Mac hay que tener en cuenta que, si bien la historia narrada termina con la derrota de Nicanor el año 161 a.C., esto es así porque el autor quiere poner ahí fin a su relato, según dice él mismo, no porque desconozca lo que sucedió a continuación (15,37). La obra es presentada como un resumen de otra escrita por Jasón de Cirene que narraba «la historia de Judas Macabeo y de sus hermanos» (2,19). No sabemos cuándo fue escrita aquella obra de Jasón, y ni siquiera si existió en realidad, ya que no queda ninguna otra noticia de ella y pudiera ser un recurso literario del autor de 2 Mac para dar relevancia a su propia obra. Pero en cualquier caso, si se dice que incluía la historia de los hermanos de Judas, se situaría después de la muerte del último de ellos, Simón, el año 134 a.C. Por otra parte, la primera de las cartas puestas al comienzo lleva como fecha el año 124 a.C. (1,9). El libro, por tanto, tal como está, adquirió su forma después de esta fecha. Pero también pudo ocurrir que las cartas se añadiesen después de haber sido escrita la historia. Además el estilo de la narración de la muerte de los mártires parece indicar que ya ha transcurrido tiempo suficiente para exaltar sus figuras con tonos legendarios. Todo induce, por tanto, a pensar que 2 Mac fue compuesto hacia el año 100 a.C., o más tarde, sin que sea posible precisar la fecha.

La *lengua* original de 2 Mac fue el griego, ya que su estilo es claramente helenista sin apenas hebraísmos. Incluso en las cartas del comienzo no es fácil determinar un sustrato lingüístico semita, aunque parece que pudiera ser más apreciable en la primera. Dado que esas cartas se presentan como dirigidas a los judíos de Egipto, es lógico suponer que el libro fue escrito en Alejandría, donde se conservarían tales cartas, y donde residía una numerosa colonia judía. Allí fue transmitido con otros libros que trataban temas parecidos, y colocado en algunos códices griegos y en la Vulgata a continuación de 1 Mac; de ahí le viene el nombre de 2 Mac.

El *género literario* de 2 Mac lo deja entrever a su manera el mismo autor cuando dice que intenta «ofrecer algún atractivo a los que deseen leer; facilidad a los que gustan retenerlo de memoria y utilidad a cualquiera que lo lea» (2,25). No presenta su obra como la de un historiador riguroso, sino más bien como quien busca agradar, conmovir y persuadir. Emplea el género denominado «historia patética» en cuanto que pone en primer plano los sentimientos (*pathoi*) de los personajes, un género bastante extendido en la literatura helenística. Al mismo tiempo resalta el sentido y el alcance religioso de los acontecimientos, carga de

dramatismo los sucesos, da a los discursos en boca de los personajes un tono ardiente y altisonante, y es mordaz en las críticas dirigidas a los enemigos del judaísmo.

Aunque tiene una base histórica firme, como se puede comprobar confrontándolo con 1 Mac, la historia de Flavio Josefo y la documentación selúcida, con frecuencia presenta los acontecimientos en un orden distinto del que aparece en esas fuentes. Especialmente notable a ese respecto es que sitúa la campaña de Lisias contra Judas bajo el reinado de Antíoco V, en vez de bajo Antíoco IV (2 Mac 11,1-12; cf. 1 Mac 4,26-35); seguramente lo hace para poner juntos sucesos parecidos, de forma que el lector pueda valorar mejor su significado religioso. En realidad, como dice el mismo autor en 2,24-25 y repite en 2,30-31, él no quiere investigar ni analizar los detalles particulares, sino hacer que su obra se lea con deleite y provecho. Es posible que su principal fuente de información sea la tradición oral de los sucesos y que él los ponga por escrito sin preocuparse en cada caso de establecer un orden histórico riguroso. Así sorprende que en 12,2 vuelva a aparecer el general sirio Timoteo, cuya muerte se ha contado en 10,37.

El autor de la obra es el que se refleja en el prólogo, en la narración de la historia y en el epílogo. Que no es el mismo autor de las cartas es evidente, ya que estas contienen datos, como el relativo a la muerte de Antíoco IV, que no cuadran con los que aparecen después en el libro. Por la historia que narra y la forma de hacerlo se ve que el autor no se siente atraído ni por la dinastía de los Asmoneos, los sucesores de los Macabeos, ni por su ostentación del sumo sacerdocio. En realidad solo se ocupa de Judas Macabeo y no dice nada ni de su genealogía, ni de su muerte, ni de la tumba de la familia en Modín. Los hermanos de Judas solo son mencionados de pasada (cf. 8,22; 14,17). Se exalta en cambio, con tonos de añoranza, la figura sacerdotal de Onías III (3,1; 4,4; 15,12).

En claro contraste con 1 Mac, proclama la creencia en la vida después de la muerte y en la resurrección de los cuerpos. Este aspecto, unido al celo que muestra por la Ley, al relieve que da al Templo y a las fiestas, y a la frecuente mención de los ángeles, sitúa al autor de 2 Mac en el ámbito de la religiosidad de los fariseos tal como los conocemos por el NT (cf. p. ej. Hch 23,7-8). Sin embargo, no puede decirse que el autor sea un fariseo, pues no condena otros templos judíos distintos del de Jerusalén (2,22; 5,15; 6,2), y sobre todo exalta la lucha armada, a la que los fariseos eran contrarios. Por otro lado, el autor adopta la actitud del «sabio» cuando reflexiona e invita a reflexionar sobre el sentido de las desgracias presentes (6,12-17).

No es posible saber con certeza si el mismo autor de la historia fue el que unió las cartas a

su obra, o si fueron unidas posteriormente. Lo único cierto es que, tal como aparecen ahora, hay una relación de continuidad entre las cartas y el resto del libro, señalada por la preposición griega *de* (pues). Esto significa que pertenecen ya al libro mismo, aunque fueran de un autor distinto. Quienesquiera que fuesen los autores de las cartas –la atribución de la segunda a Judas es sin duda un caso de pseudoepigrafiá–, su testimonio tiene un carácter religioso más que histórico. De hecho, se confunde la muerte de Antíoco IV con la de Antíoco III, y se atribuyen a Nehemías la reconstrucción del Templo y el inicio del culto a la vuelta de Babilonia, cuando en realidad fue obra de Zorobabel un siglo antes. Por otro lado, recoge al parecer tradiciones orales populares sobre el fuego sagrado no comprobables por otras fuentes. Todo tiene como fin resaltar la pureza del nuevo culto e invitar a los judíos de Egipto a la comunión cultural con los de Jerusalén. Las cartas reflejan la pluma de un levita dedicado al servicio del Templo.

Mensaje religioso. La imagen de Dios que presenta 2 Mac corresponde a la de la tradición de Israel, si bien a lo largo del libro se resaltan de tal forma algunos aspectos del actuar divino que hacen de 2 Mac una obra peculiar en el conjunto del AT. Como ya era tradicional, el Dios de Israel es reconocido como el Creador de todo y el único Dios (cf. 1,26), el que eligió al pueblo, hizo de él su heredad, y siempre lo protegió con manifestaciones extraordinarias (14,15). El poder de Dios es infinito, mientras que el de los hombres, incluso el de los que se creen poderosos en este mundo, como los reyes, es insignificante ante Él. Dios ha creado todas las cosas de la nada (7,28), y es el Dios de la vida presente (3,31.31) y de la eterna (7,9.22.23; 14,46).

Dios busca siempre el bien de su pueblo. Incluso cuando vienen desgracias sobre este, se trata de un castigo corrector de parte de Dios, para que en ellas se muestre la fidelidad heroica de algunos de sus miembros y no tener que castigarle después con más severidad (5,18; 6,14-16). Es precisamente la fortaleza y fidelidad de los mártires lo que hace cesar la ira de Dios y cambiarse en misericordia (7,33). Además de intervenir de forma extraordinaria a favor del Templo (3,25) y de los combatientes, enviando sus ángeles a ayudarles (10,29; 11,8; 15,22), Dios actuará con su poder creador a favor de los mártires resucitándolos de nuevo y volviéndolos a la vida (7,9.23-42; 14,46). También actúa Dios con los impíos y pecadores infligiéndoles castigos según sus pecados (3,27; 9,8; 15,29-34). A veces Dios aparece cumpliendo inexorablemente la ley del talión y, en este sentido, no perdona a los enemigos de Israel, ni aun cuando se arrepienten de su conducta (9,13).

En 2 Mac se hace una llamada a guardar la leyes divinas como el supremo valor para el

hombre, porque la vida humana en este mundo tiene un valor altísimo, pero no absoluto. Hay realidades que tienen más valor que la vida –la fidelidad a Dios, el ejemplo de una conducta de insobornable rectitud moral, la libertad necesaria para cumplir la Ley de Dios– y, por lo tanto, es preferible perder la vida a renunciar a esos ideales. Lo empeñado en la lucha está más allá de esta tierra, y la muerte no rompe las relaciones entre Dios y sus fieles. Tampoco la muerte rompe definitivamente las relaciones de los hombres entre sí, sino que sigue habiendo una comunión entre los vivos y los muertos. Los vivos pueden ofrecer oraciones y sacrificios de expiación en beneficio de los difuntos, tal como aparece en el episodio del sacrificio que Judas mandó ofrecer por los caídos en combate (12,38-46).

A lo largo del libro el autor va mostrando la eficacia de la oración, y cómo Dios otorga en concreto aquello que se le pide (3,22; 11,6; etc). Por vez primera y única en el AT aparece la oración por los difuntos (12,42), y la intercesión de los santos difuntos en favor de los vivos (15,12-44). Igualmente presenta de forma clara el valor expiatorio de la muerte de los mártires (7,37-38).

Otro rasgo importante del mensaje religioso de 2 Mac en su conjunto es la llamada a la comunión entre los judíos de Judea y los de Egipto. Esta comunión se manifiesta en las oraciones de unos por otros (1,2-6), y también en que todos están convocados a celebrar las mismas fiestas –la Dedicación y el Día de Nicánor– y a honrar el mismo Templo, el de Jerusalén, el único en el que se ofrece un culto legítimo.

En 2 Mac queda reflejada la esperanza en la vida después de la muerte y en la resurrección de los mártires, y por extensión de los justos. Sin embargo, no se encuentran en el libro signos de esperanza mesiánica o de futuras intervenciones extraordinarias de Dios. El único rasgo que aparece en la segunda de las cartas es que Dios reunirá a todos los judíos, de todas partes, en el Lugar santo (2,18). Es evidente que, para el autor de 2 Mac, una vez recuperado el Templo en el que se restablecen las relaciones de Dios con su pueblo, no cabe esperar más.

Recepción de 2 Mac en el judaísmo y en la Iglesia. Puesto que 2 Mac fue compuesto y transmitido en griego, no hay alusiones claras al mismo entre los rabinos; aunque sí se recuerdan los ritos de la celebración de la fiesta de la Dedicación (*Hanukkah*), y ha podido influir en las historias de mártires de la literatura rabínica. Sí aparece en cambio claramente aludido en la literatura judeo-helenística. Filón de Alejandría (muerto hacia el año 40 d.C.) en el libro 2 de su obra *Todo hombre honrado es libre*, a propósito de los esenios como modelos de virtud, y 4 Mac 1,8, compuesto probablemente a finales del s. I a.C., recuerdan a

Eleazar y los siete hermanos mártires con su madre. La fe en la eficacia de la intercesión de los santos es compartida asimismo por Filón de Alejandría y por Flavio Josefo en *Antigüedades judías* 1,11,3).

En el NT, aunque 2 Mac no es citado expresamente, los ejemplos de los mártires podrían tener un eco en la enseñanza de Jesús cuando dice «No teman a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma» (Mt 10,28). De forma más directa, el pasaje del martirio de Eleazar y de los siete hermanos con su madre subyace en Heb 11,35-36 cuando el autor alude a los mártires que dieron su vida para alcanzar una resurrección mejor.

Siguiendo esa misma orientación podría verse un influjo de 2 Mac en las consideraciones que hace san Ignacio de Antioquía sobre su martirio. Algunos escritores eclesiásticos utilizaron el ejemplo de aquellos mártires para animar a los cristianos a sufrir el martirio, si era preciso, antes que renegar de la fe. Así por ejemplo Orígenes, *Exhortación al martirio* 22, o san Cipriano de Cartago, *A Fortunato. Exhortación al martirio* 11. Clemente de Alejandría, a finales del s. II, se refiere a 2 Mac llamándole «Epítome de las historias macabaicas», y es Eusebio de Cesarea en su *Preparación evangélica* VIII, 9 el que menciona por vez primera el libro como *Segundo libro de los Macabeos*, porque así aparecía ya sin duda en códices griegos. Este mismo nombre le da san Jerónimo en el *Prólogo Galeato*, y se hace común a partir de la Vulgata.

En la reflexión cristiana se acudió con frecuencia a las palabras que dirige la madre al último de sus hijos mártires (7,28) como prueba de la creación del mundo a partir de la nada. Así por ejemplo Orígenes en *Sobre los principios* y en el *Comentario sobre el evangelio de San Juan*; Eusebio de Cesarea, en *Teología eclesiástica*; san Epifanio de Salamina en el *Panarion*; etc. Como reflejo de la identidad de los cuerpos resucitados con los que vivieron en este mundo lo emplea por ejemplo san Metodio de Olimpo en su tratado *Sobre la Resurrección*.

Por otra parte, con ocasión de la fiesta de los mártires «macabeos» que se celebraba en Antioquía donde se guardaban sus reliquias, san Gregorio Nacianceno, san Juan Crisóstomo y otros compusieron hermosas homilías (PG 49,617-623; PG 62,660). San Gregorio Nacianceno habla incluso de la madre de aquellos mártires como prefiguración de la Virgen María que también perdió un hijo admirable por una causa justa (*Discurso* 15). A san Ambrosio de Milán se le atribuye una narración de las gestas de los Macabeos, pero probablemente es de origen medieval. Los comentarios a partir de la Edad Media, entre los que destaca el de santo Tomás de Aquino, se hacen conjuntamente a los dos libros de los Macabeos.

En los documentos del Concilio Vaticano II solo aparece una cita de los libros de los Ma-

cabeos, precisamente 2 Mac 12,46, para mostrar la relación de la Iglesia peregrinante con la celestial (*Lumen gentium* 50). En cambio en el *Catecismo de la Iglesia Católica* se encuentran citados varios pasajes de 2 Mac. Así 6,30 para precisar el significado del término «alma» como principio espiritual del hombre (n. 958); 7,9.14.29 para mostrar el progreso de la revelación en el tema de la resurrección (n. 922); 7,22-23.28 para explicar la creación del mundo a partir de la nada (n. 279); 10,29-30; 11,8 para enseñar la existencia y función de los ángeles (n. 333); y 12,45-46 para reafirmar la conveniencia de orar por los difuntos y la realidad del Purgatorio (n. 958. 1031-1032).

En la lectura litúrgica de la Palabra de Dios algunos pasajes de 2 Mac ocupan un lugar significativo. Así el domingo XXXII, ciclo C, se lee 2 Mac 7,1-2.9-14, como lectura del AT en correspondencia al Evangelio que proclama la enseñanza de Jesús sobre la resurrección de los muertos (Lc 20,27-38). Ese mismo pasaje, así como 2 Mac 6 y 2 Mac 7, se ofrecen como posibilidades de primera lectura en las celebraciones de los mártires. Finalmente, en las misas de difuntos puede leerse 2 Mac 12,43-46. Este uso litúrgico nos da la clave de cuáles son, a juicio de la Iglesia, los pasajes de 2 Mac que reclaman de una manera especial la atención de los cristianos.

COMENTARIO

Cartas a los judíos de Egipto (1,1-2,18). Se encuentran al comienzo del libro sin introducción previa. Puesto que en algunos aspectos, como la muerte de Antíoco IV, los datos de las cartas no concuerdan con los que aparecen más adelante, es lógico pensar que su origen es independiente de la redacción de la obra. Sin embargo, esta ilustra y apoya la petición que se hace en las cartas de celebrar la fiesta de la Dedicación del Templo. Pudieron haber sido antepuestas una vez escrita la obra.

Carta del año 124 a.C. (1,1-9). Comienza con un amplio saludo en el que se mencionan los destinatarios, los remitentes y los bienes que estos desean a aquellos (1,1-6); luego viene la transcripción de otra carta, muy breve, que les habían escrito el año 143 a.C. (1,7-8); y, finalmente, se expone sucintamente el motivo de la carta y la fecha (1,9).

En el saludo se expresa primero la comunión entre unos y otros: «a los hermanos... los hermanos» (1,1), y, después, el deseo de «una paz gozosa», que implica, según la comprensión bíblica del término «paz», los bienes divinos: hacerles partícipes de las bendiciones de la Alianza aun estando en tierra extranjera (Lv 26,41-45), recibir de Dios un corazón dispuesto a la alabanza (1 Cr 28,9) y fiel en el cumplimiento de la Ley (Dt 5,29), y obtener el perdón

en tiempo de desgracia. Para expresar ese perdón se emplea la frase «que (Dios) se reconcilie con vosotros» (1,6), es decir, que vuelva a estar a bien con vosotros. El verbo «reconciliar» y su derivado «reconciliación» (*katallagé*) para expresar el cambio de actitud de Dios hacia el hombre es propio, entre los libros del AT, de 2 Mac (5,20; 7,33; 8,9). Más tarde estos términos los empleará también san Pablo, si bien para expresar el cambio de actitud del hombre hacia Dios, aunque la iniciativa corresponda a Dios: «Dios nos reconcilió consigo» (2 Cor 5,18).

La carta del año 143 a.C. daba cuenta de las tribulaciones pasadas y de la liberación obtenida de Dios, así como de la reanudación del culto y la celebración de una fiesta en la que se ofrecían libaciones y se encendían las lámparas (1,8). Es la alusión más antigua al rito de encender lámparas, y con ello se deja entender que se trataba de la fiesta de la Dedicación del Templo. Por fuentes posteriores se sabe que se encendían ocho lámparas delante de las casas, una cada día durante los ocho días de fiesta. Según Flavio Josefo, estas luces significaban la libertad que habían obtenido de Dios (*Ant. Jud.* 12, 7, 7); más tarde se consideró a tales lámparas un símbolo de la Ley.

El motivo de la carta del año 124 es la invitación a celebrar «la Fiesta de las Tiendas del mes de Kisleu» (1,9). Se trata de la misma fiesta de la Dedicación, pero se le da ese nombre para distinguirla de la Fiesta de las Tiendas que se celebraba el quince de Tisrí o mes séptimo, con la que tenía algunos parecidos (2 Mac 1,18; 10,6; Lv 23,33-34). En el trasfondo de la carta subyace la intención de que los judíos de Egipto se alejen del Templo construido por Onías IV en Leontópolis (a 30 km al norte de El Cairo) que reproducía en pequeño el de Jerusalén, y reconozcan y adoren a Dios en el templo de Jerusalén, único santuario legítimo (Dt 12,5-12).

Carta oficial de las autoridades judías (1,10-2,18). Tras un saludo inicial (1,10), se narra, en tono de acción de gracias a Dios, la muerte de Antíoco IV (1,11-17), y se invita a los destinatarios a celebrar la fiesta de la purificación del Templo como se celebraba la de las Tiendas y el fuego con el que Nehemías dio comienzo a los sacrificios a la vuelta del destierro en Babilonia (1,18-2,15). Se cuenta ampliamente lo que sucedió en tiempos de Nehemías respecto al fuego empleado en los sacrificios (1,20-2,12) y respecto a los libros sagrados (2,13-15). Como conclusión se vuelve a repetir la invitación anterior y se expresa el deseo de la congregación de todos los judíos en Jerusalén (2,16-18).

Según el saludo, la carta es enviada por los ancianos y Judas, y va dirigida a Aristóbulo, un filósofo judío de Alejandría del que sabemos que escribió un libro dedicado a Tolomeo IV Filometer (180-145 a.C.). No lleva fecha,

pero luego se presenta como escrita justo antes de celebrarse en Jerusalén la fiesta de la Dedicación (1,18; 2,16). Si no fuese por este saludo, el resto de la carta podría ser continuación de la anterior; pues vuelve a retomar el tema de la invitación a celebrar dicha fiesta. Tal como aparece, viene a mostrar que los judíos de Egipto recibieron aquella invitación ya en el preciso momento de comenzar a celebrarse la fiesta.

La muerte de Antíoco IV (1,13-16) se cuenta de distinta forma que en 9,1-17 o en 1 Mac 6,1-13. Según la carta, muere asesinado salvajemente por los sacerdotes del Templo de la diosa Nanea (o Artemisa) en Persia. Parece que se mezclan y confunden datos. En realidad fue Antíoco III el que murió en el intento de saquear un Templo del dios Bel en Babilonia, cerca de Susa, el año 187 a.C.. También se puede pensar que la carta refleja los primeros rumores no contrastados tras la muerte de Antíoco IV. En cualquier caso, aquella muerte se comprende como una manifestación de la salvación de Dios.

El relato sobre cómo a la vuelta del destierro Nehemías había encontrado en forma líquida el fuego sagrado escondido antes de partir viene a justificar la legitimidad del culto que él había restablecido en Jerusalén. Aquel líquido era sin duda petróleo en bruto, denominado «nafta»; pero el autor de la carta, siguiendo una etimología popular, ve en el término la significación de «purificar». El resto de los objetos sagrados del primer Templo, el de Salomón (la Tienda del desierto, el Arca y los utensilios), no fueron ya recuperados a la vuelta del destierro. Que Jeremías los hubiese ocultado en una cueva pertenece a leyendas populares. Pero con ello en la carta se refleja la esperanza de que aparecerán en los tiempos mesiánicos «cuando Dios vuelva a reunir a su pueblo» (2,7-8). Entretanto, el culto del «segundo templo», inaugurado por Nehemías y reestablecido ahora tras la recuperación del Templo por Judas Macabeo, es continuación del que habían realizado Moisés en el desierto (Lv 9,24) y Salomón en el Templo (2 Cr 7,1). La continuidad se manifiesta en la forma prodigiosa en que en los tres casos apareció el fuego sagrado (Éx 24,17; Lv 10,16-17; 1 Re 8,10-11).

El parecido entre Nehemías y Judas no solo está en la reiniciación del culto en el Templo, sino en que ambos reunieron en una biblioteca los libros existentes que estaban dispersos. No se trata de una colección de libros sagrados, pues curiosamente no se mencionan los libros de la Ley; se trata más bien de una tarea de tipo cultural que reunía los libros útiles para el conocimiento de la historia y de las costumbres relativas a los sacrificios.

En el epílogo de la carta, además de reiterar la invitación a celebrar la Dedicación del Templo, se expresan la prerrogativas de Israel y la

esperanza de que, en un futuro cercano, todos los judíos retornarán a Jerusalén. Esta esperanza se apoya precisamente en el hecho de haber sido purificado el Templo. Es la única alusión que se encuentra en 2 Mac a la esperanza en una época mesiánica.

Prólogo del autor (2,19-32). Aquí comienza propiamente la obra. El autor informa acerca de la fuente que ha seguido y de su forma de proceder. Sobre la fuente, la obra en cinco libros de Jasón de Cirene, no tenemos más datos que los que aquí se ofrecen: contenía la historia de Judas y sus hermanos, la purificación del Templo y dedicación del altar, las guerras contra Antíoco IV y su hijo Antíoco V, y las manifestaciones celestes a favor de los que combatieron. Sin embargo, 2 Mac abarca también la época de Demetrio I (2 Mac 14,1-15,39). No podemos saber con certeza si esta última parte estaba contenida en la obra de Jasón; pero más bien parece que se trate una prolongación de la historia propia del autor de 2 Mac para terminar su obra con la institución de otra fiesta: el «día de Nicanor», en paralelismo a la institución de la fiesta de la Dedicación.

En cuanto a la forma de proceder en la composición, el mismo autor confiesa que su preocupación no es tanto la exactitud de fechas y datos cuanto hacer una obra de lectura agradable y útil al lector (v. 25). Tal utilidad estriba en mostrarle honrosos ejemplos de fidelidad a la Ley, y en llevarle a comprender el sentido que tuvieron aquellas desgracias como corrección paternal de Dios a su pueblo para evitar castigos aún mayores (6,12-17). Sin duda esta es la aportación original que el autor da a su obra, cuya elaboración, dice él mismo, le ha resultado fatigosa. Esto último, además de ser una forma de atraerse el favor del lector, nos deja entrever cómo los autores de los libros de la Biblia escriben como verdaderos autores literarios, poniendo en acto todas sus facultades, aunque lo hagan inspirados por Dios.

I. PROFANACIÓN DEL TEMPLO Y SUPRESIÓN DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS JUDÍAS (3,1-6,17)

Visión de conjunto. Cuando el sumo sacerdote era justo y fiel, como Onías, y el pueblo guardaba las leyes santas, el Templo no podía ser profanado, pues Dios mismo lo defendía. Así se muestra en el suceso de Heliodoro, ministro de Seleuco IV que quiso robar el tesoro del Templo el año 178 a.C. y fue milagrosamente castigado por Dios (3,1-40). Pero la situación cambia cuando judíos impíos como Jasón, hermano de Onías y Menelao usurpan el cargo del sumo sacerdocio mediante sobornos al nuevo rey Antíoco IV, e introducen las costumbres paganas de los griegos (4,1-29), llegando incluso a dar muerte a Onías (4,30-38), y entablando una guerra civil entre ellos (5,1-

10). Entonces Dios permite que el Templo sea primero expoliado por el rey (5,11-20), que se desate la persecución contra los judíos fieles a la Ley (5,21-27), y, finalmente, que el mismo Templo se convierta en lugar de culto pagano y se dé muerte a los judíos por todo el país por circuncidar a sus hijos o guardar el sábado (6,1-11). Pero todo esto tiene un sentido que el autor de 2 Mac se detiene a explicar al lector (6,12-17).

Protección divina sobre el Templo frente a Heliodoro (3,1-40). El relato comienza señalando quién fue el culpable del intento de Heliodoro de saquear el Templo. Fue un tal Simón, administrador de las finanzas del Templo, que se enfrentó al sumo sacerdote Onías. Este Simón era de la tribu de Benjamín según el texto griego y la Vulgata, pero de la de Bilgá (familia sacerdotal citada en Neh 12,5.18) según la Vetus latina. Esta última lectura parece más probable, pues explica mejor que tuviese tal cargo y que más tarde su hermano Menelao consiguiese hacerse con el sumo sacerdocio (4,23-25). Simón pretendía que el mercado de Jerusalén fuese como los mercados griegos, sin restricciones marcadas por las leyes alimentarias judías. El tal Simón acude al representante del rey en la región, Apolonio, acusando a Onías de ocultar grandes sumas de dinero en el Templo. La noticia llega al rey que manda a uno de sus administradores, Heliodoro, a hacerse con aquel dinero simulando una inspección. A pesar de que Onías explica que aquellos fondos no pertenecen al Templo, sino que son depósitos de gente humilde o de algún acaudalado, Heliodoro continúa en su intento. El pueblo entero y el sumo sacerdote a la cabeza elevan angustiosas oraciones a Dios, y cuando Heliodoro se acerca al lugar santo es atacado por un misterioso jinete que le derriba con las patas delanteras de su caballo, mientras dos jóvenes deslumbrantes le azotan sin cesar dejándole malherido. Tal es su estado, que piden a Onías que interceda por él, y así lo hace el sumo sacerdote, para evitar represalias, ofreciendo un sacrificio de expiación. Los mismos jóvenes que habían azotado a Heliodoro se le aparecen de nuevo comunicándole que vive gracias a Onías. Heliodoro vuelve junto al rey dando testimonio de que a aquel Templo «lo rodea una fuerza divina» (v. 38).

La narración está orientada a resaltar la santidad y riqueza del templo de Jerusalén, y la milagrosa protección de Dios sobre él. Onías era el sumo sacerdote legítimo, hijo de Simón II alabado en Eclo 50,1-21, de la familia de Sadoc (Esd 2,36; 1 Cr 24,7; 2 Sm 8,17). El relato contrapone la piedad y sincera preocupación por el pueblo del sumo sacerdote Onías III (4,5-6; 15,12), con la impiedad y avaricia personal de Simón. El dolor y la angustia en la oración del sumo sacerdote junto con el pueblo, descritos de forma patética, mueven a Dios

a actuar de manera milagrosa. Las apariciones de caballos y jinetes celestes pertenecen al género de la fantasía; se trata de una forma de describir cómo Dios actúa con poder por medio de sus mensajeros (ángeles) (5,4; 10,29-30; 11,8). La imagen del jinete aparece ya en Zac 1,8-10; 6,1-3; y una representación similar se encuentra en el Apocalipsis de san Juan para expresar las acciones divinas, tanto en orden a castigar al mundo y a la humanidad (Ap 6,2-8), como a salvarla por medio de Jesucristo (Ap 19,11-16). El encuentro de Pablo con Cristo en el camino de Damasco coincide también en algunos aspectos con este pasaje de 2 Mac (Hch 9,8; 2 Mac 3,27). El castigo de Heliodoro, golpeado quizás por alguna desgracia repentina, una enfermedad o un ataque de los judíos celosos, pone de relieve la eficacia de la oración del pueblo; el reconocimiento de la santidad del Templo por parte de aquel gentil refleja la grandeza del Dios de los judíos.

Corrupción de los sumos sacerdotes y abandono del judaísmo (4,1-5,10). El mismo Simón mencionado antes sigue tramando contra Onías con la ayuda de Apolonio. Las divisiones internas entre los judíos llegan hasta tal punto que Onías decide ir hasta el rey con el fin de arreglar la situación. Pero seguramente ya había sido asesinado Seleuco IV por su ministro Heliodoro, y reinaba Antíoco IV, que había usurpado el trono el año 175 a.C. (1 Mac 1,10). Antíoco se había propuesto una helenización más profunda de Palestina en orden a dar cohesión a su imperio, de forma que, en vez de atender a Onías, dio el cargo de sumo sacerdote a Jasón, hermano de este, que, además de ofrecerle gran cantidad de dinero, solicitaba permiso para hacer de Jerusalén una ciudad al estilo griego: construir un gimnasio y una efefía, o lugar de reunión de los jóvenes de dieciocho a veinte años para el ejercicio físico y cultural, y crear una asociación en Jerusalén con el nombre de «antioquenos» o dedicada a Antíoco. Jasón llevó a cabo su propósito construyendo el gimnasio junto al Templo, y educando a los jóvenes «bajo el petaso», es decir, vistiendo un gorro de ala ancha signo de devoción al dios del atletismo Hermes. Hasta los mismos sacerdotes sentían más afición a los juegos y deportes griegos que al servicio del Templo. Lo judío era despreciado frente a lo griego. No todos, sin embargo, estaban dispuestos a llegar a ofrecer sacrificios a los dioses griegos, como lo muestra el episodio de que unos que llevaban dinero para ofrecer en Tiro un sacrificio a Hércules lo empleasen en construir naves. En Jerusalén Jasón tiene oportunidad de recibir a Antíoco con todos los honores. No le sirvió de mucho, pues tres años más tarde Menelao, hermano del antes mencionado Simón, consigue del rey, ofreciéndole más dinero, el cargo de sumo sacerdote. Jasón tiene que exiliarse a Amán.

Estos hechos se encuentran resumidos en 1 Mac 1,10-15. Según Flavio Josefo, Jasón recibió el sumo sacerdocio tras la muerte de Onías (*Antigüedades judías* 12,237). El autor de 2 Mac cuenta que fue antes para resaltar el carácter de usurpación que representaba el que Jasón recibiese el sumo sacerdocio, y la ilegitimidad del mismo, ya que el cargo debería haber pasado a Onías IV hijo de Onías III. Menelao también pertenecía a una familia sacerdotal al ser hermano de Simón (cf. 3,4), pero tampoco a él correspondía el sumo sacerdocio. El sumo sacerdocio se había convertido en objeto de lucro y el rey lo vendía al mejor postor.

Asesinato de Onías (4,30-38). Menelao ejerce el sumo sacerdocio con ayuda de su hermano Lisímaco, al que deja al frente de Jerusalén cuando él tiene que comparecer ante el rey por no pagar el dinero que había ofrecido. Aprovechando que el rey ha de salir de Antioquía para reprimir una rebelión, y deja al frente de la corte a Andrónico, Menelao vende los objetos sagrados del Templo para obtener dinero y sobornar a Andrónico. El depuesto sacerdote Onías se lo reprocha, y Menelao incita a Andrónico a que dé muerte a Onías; así sucede a pesar de que Onías había buscado antes refugio en un lugar sagrado en Dafne. Fue una impiedad que suscitó la ira del pueblo y del rey. El rey mandó matar a Andrónico en el mismo lugar que él había matado a Onías: el Señor daba al criminal, comenta el autor del libro, «el merecido castigo» (v. 38).

El relato no pretende mostrar la justicia del rey sino exaltar a Onías, al que incluso el rey estimaba. El relieve de la figura de Onías como intercesor por el pueblo aparecerá más adelante en un sueño de Judas Macabeo (15,12), y es muy probable que a él se refiera Dn 9,26-27 cuando ve en la «supresión de un ungido» el comienzo del cumplimiento del juicio de Dios. Un castigo similar al de Andrónico, pero esta vez llevado a cabo por el pueblo en una revuelta, recibió Lisímaco, hermano de Menelao, por los robos sacrílegos que había cometido: le mataron justamente junto al tesoro del Templo. Menelao, en cambio, acusado por algunos judíos ante el rey en Tiro y condenado al principio, consiguió mediante soborno salir libre y que se diese muerte a sus acusadores, «defensores de la ciudad, del pueblo y de los vasos sagrados» (v. 50). El talante sacrílego de Menelao queda reflejado en el robo de los objetos del Templo, que acaban vendidos en los mercados de las ciudades paganas.

Presagios celestes y guerra entre Jasón y Menelao (5,1-10). Antes de pasar a narrar la guerra entre Menelao y Jasón y la muerte de este último, el autor de 2 Mac introduce una nueva referencia histórica para situar los hechos: la segunda expedición de Antíoco contra Egipto. Cuenta que estuvo precedida por apa-

riciones de formidables ejércitos de jinetes luchando entre ellos sobre el cielo de Jerusalén. Las apariciones celestes son un tema frecuente en 2 Mac (3,25; 10,29-30; 11,8) y sirven de recurso literario para expresar la intervención extraordinaria de Dios a favor de su pueblo, en este caso como premonición de lo que va a suceder.

El ataque de Jasón para hacerse con el control de la ciudad se produce al rumorearse que el rey había muerto en la expedición. Jasón mata a muchos de sus compatriotas, pero no consigue su propósito y tiene que huir primero a Amán, y después de ciudad en ciudad; acusado ante Aretas rey de Arabia y despreciado de todos, fue a parar a Egipto y murió lejos de su tierra sin recibir honras fúnebres. Así recibió el castigo de sus tropelías.

Expoliación del Templo (5,11-20). La guerra entre Jasón y Menelao fue la ocasión para que interviniera el rey llevando a cabo una matanza de judíos en Jerusalén y llevándose del Templo, con ayuda de Menelao, los vasos sagrados y las ofrendas hechas por los reyes. El autor de 2 Mac da una explicación de por qué pudo ocurrir esto y no sucedió como en el caso de Heliodoro: por los pecados del pueblo. El Templo sufre las desgracias que merece la nación, de manera similar a como más tarde participará también de los beneficios recibidos por la nación. La nación, el pueblo elegido, es más importante que el Templo, llega a decir el autor con una frase lapidaria: «El Señor no ha elegido a la nación por el Lugar; sino el Lugar por la nación» (v. 19). Una frase similar pronunciará Jesús a propósito del sábado: «No se hizo al hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» (Mc 2,27).

Que este expolio del Templo sucediese después de la segunda expedición de Antíoco a Egipto no concuerda con lo que se dice en 1 Mac 1,16-24 y Dn 11,25-31, que lo sitúan después de la primera. Antíoco, en efecto, hizo dos expediciones a Egipto: La primera en el año 169 a.C., que le fue favorable, y a la vuelta hacia Antioquía saqueó el templo de Jerusalén. La segunda en el año 168 a.C., cuando los romanos le obligaron a retirarse. Fue al volver de esta segunda expedición cuando cometió las mayores atrocidades en la ciudad santa. Al poco tiempo, el año 167 a.C., mandó poner en el templo de Jerusalén la estatua de Zeus Olímpico (6,1-2; 1 Mac 1,29-64; Dn 11,29-31). El autor de 2 Mac, sin embargo, reúne el saqueo del Templo y las atrocidades de Antíoco tras la segunda expedición. Su propósito no es contar con exactitud los hechos (cf. 2,28), sino explicar la causa y el significado de aquellas desgracias.

Odio de Antíoco a los judíos (5,21-27). Antíoco se retira hacia Antioquía creyéndose todopoderoso —que «haría la tierra navegable y el mar transitable» (v. 21)—, y nombra pre-

fectos que se encarguen de imponer el helenismo: en Jerusalén a Filipo el frigio, del que se hablará también en 6,18; 8,8 y distinto del que aparece en 1 Mac 6,14; en Samaría a Andrónico, distinto asimismo del asesino de Onías mencionado en 2 Mac 4,32. Junto a ellos, Menelao, que continuaba ejerciendo de sumo sacerdote. Al cargo del ejército deja a Apolonio, que recibe el título de «misarca» porque era el jefe de los misios del ejército seléucida, y que actúa con verdadera crueldad (1 Mac 1,29-37). En todos estos nombramientos se delata, según el autor, el odio de Antíoco a los judíos. Ante la persecución Judas Macabeo se retira al desierto y forma un grupo de diez hombres. Curiosamente no se dice nada de la familia de Judas, a diferencia de 1 Mac 2,1-28, y solo se destaca de él su fidelidad en guardar la pureza alimentaria. La figura de Judas aparece aquí como un signo de esperanza.

Profanación del Templo y persecución de los judíos fieles a la Ley (6,1-11). La helenización no podía ser completa si no llegaba a los templos, lo más sagrado en cada ciudad y bastiones de la identidad nacional. El rey envía a un delegado especial para llevarlo a cabo, un anciano de Atenas, que dedica a Júpiter tanto el templo de Jerusalén como el de Garizim, si bien con advocaciones distintas y con la notable diferencia, atestiguada también por Flavio Josefo (*Ant. Jud.* 12, 257) de que los samaritanos lo habían solicitado ellos mismos. El autor de 2 Mac describe con patetismo la situación del templo dedicado a banquetes y a orgías con meretrices, alusión a la prostitución sagrada que se practicaba también en los templos de Siria. Da cuenta así mismo de cómo los judíos eran forzados a participar en las celebraciones mensuales del nacimiento del rey, equivalentes a reconocer su autoridad, en los sacrificios paganos y en los cultos de Dioniso. Tal violencia se extendió por todo el país y se recuerdan los mismos casos que aparecen en 1 Mac: las mujeres ejecutadas por circuncidar a sus hijos (1 Mac 1,60-61), y los que fueron masacrados en sábado (1 Mac 2,32-38).

Advertencia del autor del libro (6,12-17). Los males descritos son tan grandes que el autor se siente obligado a detener la narración e invitar a los lectores a comprender el sentido de aquellas desgracias: no eran castigos para destruir al pueblo, sino para corregirlo, señal de la benevolencia divina. Se trata de una reflexión al estilo sapiencial que está en la línea de la tradición de Israel: Dios castiga a su pueblo para educarlo, como un padre a su hijo, pero no le retira su misericordia (Dt 8,5; Is 54,7-8; Prov 3,12; Tob 13,5). Espera con paciencia, mientras deja que las demás naciones lleguen a «colmar la medida de sus pecados» (v. 14) para castigarlas con mayor rigor. La idea del retraso del castigo divino se enraíza también en la tradición bíblica (Gn 15,16), y

en la reflexión sapiencial (Sab 11,9-10). En el NT la encontramos aplicada a los escribas y fariseos que rechazan a Cristo (Mt 23,32) y a los judíos que impiden a san Pablo la predicación del Evangelio (1 Tes 2,16). Pero en el NT predomina la convicción de que Dios retrasa el castigo esperando la conversión de todos los hombres (Rom 2,4-5; 2 Pe 3,9).

III. LOS EJEMPLOS HEROICOS DE LOS MÁRTIRES (6,18-7,42)

Visión de conjunto. Tras la reflexión anterior, la narración continúa contando con detalle y dramatismo el martirio de un anciano, Eleazar (6,18-31), y el de unos niños con su madre (7,1-42). Se trata de un género literario que se desarrollará más tarde en las Actas cristianas de los mártires. Con estos hechos llega a su momento culminante la descripción de las desgracias, y tales martirios son el punto de inflexión tras el que comienza a manifestarse la misericordia de Dios mediante la actuación de Judas. Se cumple la petición del más joven de los hermanos mártires: «Que en mí y en mis hermanos se detenga la cólera del Todopoderoso justamente descargada sobre toda nuestra raza» (7,38).

Martirio de Eleazar (6,18-31). Ante la resistencia de Eleazar, con sus noventa años, a comer carne de cerdo prohibida por la Ley, le proponen que finja hacerlo comiendo otra carne. Pero el anciano prefiere la muerte antes que dar aquel mal ejemplo a los jóvenes. Eleazar es presentado por el autor del libro como «ejemplo de nobleza y recuerdo de virtud» (v. 31). En las palabras del anciano está el convencimiento de que la fidelidad a la Ley de Dios es el valor supremo en la vida del hombre, y, aunque en el caso de Eleazar se trate de una prescripción alimenticia (Lv 11,7-8) ya superada en el NT (Mc 7,19), su conducta sigue siendo modelo de fe, de fortaleza y de esperanza. En este sentido se recoge su ejemplo en la carta a los Hebreos (Heb 11,35). El anciano es consciente de los males que socialmente puede acarrear una conducta que produzca escándalo, aunque sea correcta. Por otro lado, las palabras de Eleazar reflejan la conciencia firme de que existe un juicio divino tras la muerte, y de que se llevará a cabo con una «ciencia divina» (v. 30) infinitamente superior a la que rige en los juicios humanos.

Esta historia del martirio de Eleazar es retomada en 4 Mac, donde el protagonista, presentado como sacerdote y filósofo, muere pidiendo a Dios que acepte su muerte como expiación por los pecados de la nación. En la tradición cristiana Eleazar es considerado el «maestro» de los hermanos, cuya muerte se narra a continuación, y es venerado como mártir del AT junto con ellos. San Gregorio Nacian-

ceno, por ejemplo, llama a Eleazar «primicia de aquellos que sufrieron antes de Cristo; así como Esteban lo es de aquellos que sufrieron después de Cristo» (*Sermones* 15,3). Su fiesta se celebra el 12 de agosto.

Martirio de siete hermanos y su madre (7,1-42). A siete hermanos y a su madre les quieren obligar también a comer carne de cerdo en presencia del rey. Pero ya el primero de ellos confiesa: «Estamos dispuestos a morir antes que violar las leyes de nuestros padres» (v. 2). El rey manda torturarle mediante horribles mutilaciones y después freírle en una sartén, mientras él proclama su confianza en que el Señor se apiadará de ellos. Lo mismo va sucediendo con los restantes hermanos, y cada uno, antes de morir, proclama su esperanza en la resurrección, mientras la madre les anima con ardorosas palabras a que entreguen su vida confiando en Dios que les modeló en sus entrañas. Especialmente emotivas son las palabras de la madre al menor de los hermanos, al que el rey tienta a que abandone las tradiciones paternales ofreciéndole cargos y honores, e incluso solicita la colaboración de la madre para convencer al joven. La madre, burlándose del tirano, y argumentando desde su maternidad, pide a su hijo que por compasión a ella, y considerando el poder de Dios que hizo todo a partir de la nada, acepte la muerte «para que yo, dice, vuelva a encontrarte con tus hermanos en el tiempo de la misericordia» (v. 29). Estas palabras dividen la escena del relato en dos partes: la primera con el martirio de los seis hermanos mayores (vv. 2-19); la segunda con el martirio del menor y de la madre (vv. 20-41). El joven muere confesando que lo que padecen es por sus pecados, pero que Dios se reconciliará de nuevo con sus siervos, y pidiendo a Dios que pronto se muestre propicio con sus siervos y que el mismo Antíoco llegue a confesar, mediante pruebas y azotes, que el Dios de Israel es el único Dios. Finalmente murió también la madre. El autor concluye diciendo que «sea esto bastante para tener noticia de los banquetes sacrificiales y de las crueldades sin medida» (v. 42).

El martirio de los siete hermanos y su madre es uno de los pasajes más conocidos y populares de la historia de los Macabeos, hasta el punto de que, de forma impropia, se suele dar también a estos hermanos el nombre de «macabeos». El autor sagrado no recuerda sus nombres ni el lugar de la escena, y la presencia del rey parece tener un carácter retórico. En las palabras de los seis primeros hermanos se afirma de manera cada vez más clara la resurrección de los justos y el castigo de los malvados: El primero afirma que los justos prefieren morir antes que pecar (v. 2) porque Dios les premiará (v. 6); el segundo, que Dios les resucitará a una vida nueva (v. 9); el tercero, que resucitarán con sus cuerpos rehechos (v. 11);

el cuarto, que para los malvados no habrá «resurrección a la vida» (v. 14); el quinto, que para los malvados habrá castigo (v. 17); y el sexto, que cuando el justo sufre se debe a que es castigado por el pecado (v. 18). En las palabras del hermano menor y de la madre, además de reafirmar la esperanza expresada por lo anteriores, se introduce un aspecto nuevo: que la muerte aceptada por los justos tiene un valor expiatorio en favor de todo el pueblo (vv. 37-38).

Ecos de este pasaje de 2 Mac resuenan en 4 Mac y en el NT. En 4 Mac se aduce aquel ejemplo, sobre todo el de la madre, como prueba de que la razón está por encima de los sentimientos más profundos (4 Mac 8-17). En el NT, Jesús ratifica la fe en la resurrección de los muertos, que mantenían también los fariseos (Hch 23,6-10), si bien purificándola de representaciones materialistas al decir que los resucitados serán «como ángeles en los cielos» (Mc 12,25 par.; 1 Cor 15,35-43). En Heb 11,3 se afirma, en consonancia con 2 Mac 7,28, la creación del mundo visible de lo que no existía, y en Jn 1,3 se canta que todo –por lo tanto antes nada existía– fue hecho por el Verbo de Dios, Jesucristo.

La tradición cristiana consideró a estos hermanos y su madre «mártires del Antiguo Testamento», y según testimonios que se remontan al s. IV, sus reliquias eran veneradas en Antioquía; después pasaron a Constantinopla y Roma. Muchos Santos Padres, como san Gregorio Nacianceno (*Sermones* 15,22), san Ambrosio (*Sobre Jacob y la vida feliz* 2,10,44-57), san Agustín (*Comentario a las Cartas de Juan* 8,7), o san Cipriano (*A Fortunato* 11), dedicaron encendidas alabanzas a estos siete hermanos mártires y a su madre. San Juan Crisóstomo, del que se conservan tres homilías en honor de estos mártires, invita a imitarlos en el momento de la tentación (*Homilías sobre los Macabeos* 1,3). En el Martirologio romano su fiesta era celebrada el 1 de mayo; actualmente se conmemora el 25 de octubre.

En el *Catecismo de la Iglesia Católica* se aduce este pasaje de 2 Mac para ilustrar la fe en la resurrección de los muertos que «fue revelada progresivamente por Dios a su pueblo y que se impuso como una consecuencia intrínseca de la fe en un Dios creador del hombre todo entero, alma y cuerpo. El creador del cielo y de la tierra es también Aquel que mantiene fielmente su Alianza con Abraham y su descendencia. En esta doble perspectiva comienza a expresarse la fe en la resurrección. En sus pruebas, los mártires Macabeos confiesan: “El Rey del mundo, a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna” (2 Mac 7,9; cf. 7,29; Dn 12,1-13). “Es preferible morir a manos de los hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él (2 Mac 7,14)”» (n. 992). Las palabras

de la madre en 2 Mac 7,22-23.28 también son citadas literalmente para fundamentar en la Sagrada Escritura la fe en la creación «de la nada», «una verdad llena de promesa y de esperanza» (n. 297).

III. REBELIÓN DE JUDAS Y DEDICACIÓN DEL TEMPLO (8,1-10,8)

Visión de conjunto. El autor expone primero los hechos que llevaron a recuperar y dedicar el Templo –las victorias de Judas (8,1-36) y la muerte de Antíoco reconciliándose con los judíos (9,1-29)–, y, después, la dedicación e institución de la fiesta (10,1-8). Estos hechos se exponen desvelando al mismo tiempo su dimensión religiosa: la fidelidad de los mártires ha hecho cesar la ira de Dios que comienza a actuar con misericordia, concediendo la victoria a Judas porque ha escuchado «el grito de la sangre que clamaba hasta Él» (8,3), haciendo que el perseguidor Antíoco se convierta antes de morir (9,1-29), y permitiendo la recuperación del Templo (10,1-8). Si el orden de algunos acontecimientos discrepa del que aparece en 1 Mac, como ya vimos (1 Mac 6,1-17), es porque el autor quiere resaltar que la purificación del Templo se debe a la misericordia de Dios y no tanto a la estrategia y valor de Judas. Por eso sitúa aquí, como expresión de esa misericordia, victorias de Judas que históricamente tuvieron otro contexto, y narra la muerte de Antíoco IV antes de que fuese recuperado el Templo.

Victorias de Judas (8,1-36). Judas y los suyos consiguen reunir a seis mil hombres fieles al judaísmo, y lo primero que hacen es rogar al Señor que mire por su pueblo, que tenga piedad del santuario profanado, que se compadezca de la ciudad destruida y que escuche las voces de la sangre inocente derramada; en definitiva, que Dios mismo «muestre su odio al mal» (v. 4). Desde ese momento, comenta el autor, «el Macabeo con su tropa organizada fue invencible para los gentiles al haberse cambiado en misericordia la cólera del Señor» (v. 5). A continuación cuenta cómo el Macabeo en incursiones nocturnas golpeaba al enemigo, y cómo hubo de enfrentarse después abiertamente al ejército sirio. Filipo, a quien el rey había dejado encargado de los asuntos de Jerusalén, pide ayuda contra Judas al gobernador de la región, Tolomeo, que envía a Nicanor y a Gorgias, generales del ejército, con un gran contingente de tropas. Están tan convencidos de su victoria que incluso mandan recado a las ciudades de la costa para que vengan a comprar como esclavos a los vencidos.

La noticia de que se acercaba Nicanor crea tal temor entre judíos que algunos huyen abandonando la ciudad. Judas, en cambio, reúne a los 6.000 hombres que había reclutado y

les anima a defenderse: «Ellos, les dijo, confían en sus armas y en su audacia, pero nosotros tenemos nuestra confianza puesta en Dios Todopoderoso que puede abatir con un solo gesto a los que vienen contra nosotros y al mundo entero» (v. 18). Les recuerda, además, cómo Dios había ayudado a los judíos en el pasado: frente a Senaquerib, el rey asirio que en tiempos del rey Ezequías (hacia el año 680 a.C.) hubo de levantar el asedio a Jerusalén porque Dios hirió su campamento (2 Re 19,35), y en Babilonia, cuando 8.000 soldados judíos que ayudaban a los macedonios, quizás en una rebelión producida en Galacia, habían vencido a 120.000 hombres «gracias al auxilio que les llegó del cielo» (v. 20). Después de enardecer a sus hombres, Judas los organiza en cuatro cuerpos de ejército y pone al frente a sus hermanos, Simón, José y Jonatán, y, tras leer el libro sagrado y teniendo como consigna «auxilio de Dios», él mismo al frente del primer cuerpo entabla batalla con Nicanor infligiéndole una gran derrota porque «el Todopoderoso se puso de su parte en la lucha» (v. 24). A continuación celebran el sábado dando gracias a Dios que les había salvado «haciendo caer desde el cielo, como rocío, las primicias de su misericordia» (v. 27), y dan parte del botín a los más necesitados, los huérfanos y viudas. Tras recordar que algo parecido sucedió en la batalla contra Timoteo y Báquides, de la que se menciona, además del botín, el castigo que infligieron a los enemigos quemándolos vivos, deja noticia de que Nicanor «tres veces criminal» con mucha suerte pudo llegar vivo a Antioquía proclamando «que los judíos tenían a Alguien que les defendía, y que eran invulnerables porque seguían las leyes prescritas por Aquel» (v. 36).

La narración del comienzo de la rebelión judía tiene su paralelo en 1 Mac 2,42-48, si bien allí se menciona a Matatías, el padre de los Macabeos, mientras que el autor de 2 Mac se fija solo en la acción de Judas, y pone a este como modelo de oración, de confianza en Dios, de amor a su pueblo, de buen estratega militar, de valentía y de generosidad con los pobres. La batalla contra Nicanor y Gorgias se encuentra narrada con más detalle en 1 Mac 3,38-4,25, donde leemos que tuvo lugar en Emaús el año 165 a.C. Los combates contra Timoteo y Báquides, mencionados por 2 Mac en este contexto, tuvieron lugar el primero en Transjordania el año 163 a.C. (1 Mac 5,6-7) y el segundo en la región de Judá el año 161 a.C. (1 Mac 7,8-24). El autor de 2 Mac une y entremezcla tales sucesos como si hubiesen ocurrido antes de la purificación del Templo. No se preocupa de las fechas, sino de mostrar cómo Dios ayudaba a Judas en sus victorias, y cómo estas condujeron a la recuperación del Santuario. En el fondo, las victorias de Judas se deben a que Dios ha escuchado, es decir, ha

aceptado el sacrificio de los mártires (cf. caps. 6-7), y a que la ira divina se ha cambiado en misericordia (v. 5). La lectura del libro sagrado antes de entrar en batalla, como atestigua también 1 Mac 3,48, se hacía para asegurarse de que Dios les iba a ser favorable. Se trataría del libro de la Ley. El cruel castigo de los enemigos tras la victoria sobre Timoteo se ha de comprender en el contexto de aquella época, y teniendo en cuenta la ley del talión y la relación que el autor va mostrando entre el pecado cometido y el castigo del pecador.

Muerte de Antíoco IV (9,1-29). Como en 1 Mac 6,1-13 y en la carta introductoria (2 Mac 1,13-16) también ahora se cuenta que a Antíoco IV le sobrevino la muerte en las regiones de Persia, pero el lugar y la causa de la muerte varían en cada uno de los relatos. Según este, Antíoco muere después de haber sido puesto en fuga por los habitantes de Persépolis cuando quería saquear el Templo de aquella ciudad. Llega a Ecabátana y allí, al recibir las noticias de la derrota de Nicanor, monta en cólera y se dispone a ir a Jerusalén sin detenerse en el camino «para hacer de la ciudad una fosa común de los judíos» (v. 4). Pero el Señor le hiera con una terrible enfermedad y espantosos dolores de vientre, a pesar de lo cual él sigue en su arrogancia: «respiraba el fuego de su furor contra los judíos y mandaba acelerar la marcha» (v. 7). Entonces cae del carro y queda malherido, se llena de llagas en las que pululaban gusanos despidiendo un hedor insoportable para aquellos que lo llevan en una camilla. Esto le hace «rebajar su excesivo orgullo y llegar al verdadero conocimiento bajo el azote divino» (v. 11). Aunque el autor no lo señala expresamente, deja entender que se cumplían las palabras del menor de aquellos hermanos martirizados por el rey (7,37). Bajo el dolor, Antíoco se retracta de sus propósitos y ruega a Dios «de quien ya no alcanzaría misericordia» (v. 13), prometiendo favorecer a los judíos y al Templo, e incluso hacerse él mismo judío y proclamar por todos los países el poder de Dios. Desesperado escribe una carta a los judíos con sus mejores deseos comunicándoles que designa a su hijo Antíoco (Antíoco V) como sucesor, y pidiéndoles que lo acepten como tal (9,18-27). Después aquel «asesino y blasfemo» (v. 28) muere en tierra extranjera entre horribles sufrimientos. Filipo, que lo acompañaba, huye a Egipto por temor al nuevo rey.

La muerte de Antíoco ocurrió en octubre-noviembre del 164 a.C., poco antes de la purificación del Templo, tal como se cuenta aquí. Sin embargo, es probable que la noticia llegase a Jerusalén después de la purificación y por eso en 1 Mac se narra como acaecida más tarde (1 Mac 6,1-17). Otra diferencia importante entre ambos libros es lo referente a la noticia que suscitó la ira del rey: según 1 Mac, fue la derrota de Lisias, mientras que en 2 Mac esta

derrota se narra más adelante (11,1-12). En este dato 1 Mac es más exacto. Pero el autor de 2 Mac quiere resaltar que la purificación del Templo no fue consecuencia de la paz otorgada por el rey tras aquella derrota de Lisias, sino que siguió al castigo divino sufrido por el tirano.

Al narrar la muerte de Antíoco IV el autor muestra hasta qué punto de arrogancia puede llegar el orgullo humano –hasta creerse Dios, como aquel rey «que pensaba dominar con su altivez de superhombre las olas del mar y se imaginaba pesar en una balanza las cimas de las montañas» (9,8; cf. Is 40,12; Job 38,8-11; Sal 65,7-8)– y qué fácilmente es abatido el hombre cuando el verdadero Dios decide intervenir. En poco tiempo el dolor hace cambiar la actitud del rey. Pero para 2 Mac ya es demasiado tarde, sobre el rey ya ha recaído «el justo juicio de Dios» (v. 18). Esta apreciación del autor es explicable si pensamos que el rey con sus palabras solamente buscaba eludir el castigo divino, y que el relato se rige por la ley del talión (Dt 19,21), de tal forma que los castigos se corresponden con los males realizados o pensados por los impíos (Eccl 7,17). En cuanto a la carta del rey recomendando a su hijo Antíoco V Eupátor, pudo originariamente estar dirigida a cada uno de los pueblos que formaban el imperio; bastaba con cambiar la primera frase. Acerca de Filipo, que llevaba el cadáver del rey, véase 1 Mac 6,55.63; 2 Mac 13,23. La descripción que aquí se hace de la muerte de Antíoco corroído por gusanos llega a ser motivo común en la muerte de los tiranos: de Herodes el Grande (Josefo, *Ant. Jud.* 17, 6, 5) y de Herodes Agripa (Hch 12,23).

Purificación del Templo e inauguración del culto. La fiesta de la Dedicación (10,1-8). «Guiados por el Señor» (v. 1), el Macabeo y los suyos recuperan el control del Templo y limpian la ciudad de altares paganos. Construyen un nuevo altar, reanudan los sacrificios con fuego nuevo obtenido de chispas de pedernal, y colocan sobre el altar las ofrendas de incienso y lámparas, y los panes de la Proposición. Después ruegan al Señor que no vuelvan a sucederles semejantes desgracias. El autor señala además que esto sucedió el mismo día y mes en que el Templo había sido profanado, y que lo celebraron durante ocho días con ceremonias semejantes a las de la Fiesta de las Tiendas –procesiones con tirso, ramos y palmas– en memoria de que no habían podido celebrar aquella fiesta. Concluye diciendo que «por público decreto y voto prescribieron que toda la nación de los judíos celebrara anualmente aquellos mismos días» (v. 8).

Una exposición más amplia del hecho se encuentra en 1 Mac 4,36-61. Ambos libros coinciden en que la purificación del Templo y la institución de la fiesta de la Dedicación tuvieron lugar el 15 de diciembre (25 de Kislev),

pero según 1 Mac habían pasado tres años desde la profanación (1 Mac 1,54; 4,52), mientras que según 2 Mac solamente dos. En 1 Mac se dice expresamente que fue el año 148 de la era seléucida (164 a.C.); 2 Mac, en cambio, no señala el año, quizás porque lo supone conocido por los lectores o porque piensa que se trata de una compleja cuestión de números en la que no quiere entrar (2,24). El que 2 Mac diga dos años se puede explicar suponiendo que el autor del libro conoce y tiene como seguro que el año de la Dedicación fue efectivamente el 148 de la era seléucida, pues se trataba de una fecha asegurada en la tradición de la celebración de la fiesta. Esta numeración del año correspondería al calendario babilónico u oriental según el cual los años comenzaban en primavera; en primavera habría comenzado el año 148 y en otoño de ese mismo año habría tenido lugar la Dedicación, mientras que la profanación habría sucedido en otoño de año 145, que según el cómputo seguido en 1 Mac habrá comenzado también en la primavera anterior. Sin embargo, el autor de 2 Mac habría fijado el año de la profanación ateniéndose al calendario macedónico u occidental, en el que los años comenzaban a principio del otoño. Así el año 145 de la era seléucida, en el que según 1 Mac 1,54 ocurrió la profanación del Templo, era para el autor de 2 Mac el 146, puesto que cuenta un nuevo año desde el otoño anterior. De esta forma entiende que el Templo ha estado sin culto dos años. El autor de 2 Mac mezcla, por tanto, dos formas de computar los años. La fecha que aparece en las cartas del Lisias y del rey introducidas en 2 Mac 11,13-38 correspondería asimismo al calendario macedónico. En 2 Mac la narración responde al objetivo que el autor se proponía al comienzo de su obra (2,19), y más que en la exactitud de las fechas se fija en los hechos como tales y su significación.

Un dato nuevo en 2 Mac es la mención del fuego sacado del pedernal para reanudar los sacrificios. Puesto en relación con lo que se contaba en la segunda carta, significa que, aunque Dios no había hecho bajar fuego del cielo como en otros tiempos (1,19-22; 2,10-11), el fuego que ahora se emplea no es del que se empleaba para otros usos, que hubiera hecho inválido el sacrificio (Lv 10,1), sino algo puro y no contaminado.

La reanudación del culto en el Templo era signo de que Dios seguía protegiendo a su pueblo. Sin embargo, aquel Templo sería completamente destruido el año 70 d.C. Esto significa para el lector cristiano de 2 Mac que el Templo purificado por Judas respondía a la última etapa del culto en el templo de Jerusalén, pues este será superado con el culto «en espíritu y verdad» (Jn 4,23) instaurado por nuestro Señor Jesucristo. Por tanto, la destrucción definitiva del templo de Jerusalén en el año 70

d.C. no significa que Dios haya abandonado a su pueblo, sino sencillamente que aquel Templo había dejado de ser el lugar de la especial presencia de Dios.

IV. GUERRAS DE JUDAS BAJO ANTÍOCO V (164-161 A.C.): PAZ Y LIBERTAD PARA LOS JUDÍOS (10,9-13,26)

Visión de conjunto. El autor continúa narrando las guerras de Judas contra Antíoco V Eupátor (2,19). Cuenta la muerte de Tolomeo Macrón, un protector de los judíos en la corte del rey (10,9-13), y el reinicio de las hostilidades por parte de los sirios contra Judea: primero Gorgias y los idumeos (10,14-23), después Timoteo (10,24-37) y por último Lisias (11,1-12). Como Judas sale victorioso en todo momento, Lisias le propone un tratado de paz plasmado en una carta del mismo Lisias y dos del rey, en las que se legitima la recuperación del Templo, se concede a los judíos poder vivir según sus costumbres y se permite a los que lo deseen retornar a Judea. Junto a esas cartas se inserta también una de los romanos (11,13-38).

Fuera de Judea, sin embargo, los judíos siguen siendo perseguidos y a veces masacrados, por lo que Judas acude en su socorro emprendiendo campañas que le llevan primero hacia la costa mediterránea (12,1-9), luego al norte y a Transjordania, donde se enfrenta con Timoteo (12,10-31), y, tras pasar por Jerusalén para celebrar la Fiesta de las Semanas, se dirige a Idumea, al sur, contra Gorgias (12,32-37). Es al finalizar esta expedición cuando ofrece el conocido sacrificio por los difuntos (12,38-46).

Pronto toma la iniciativa Antíoco V, que, llevando consigo a Lisias y con la colaboración del sumo sacerdote Menelao, ataca Judea. Judas vence también al rey junto a Modín y en Bet-Sur; y el rey ha de pactar con los judíos antes de volver a Tolemaida y Antioquía (13,1-26).

En este resumen se encuentran unidos acontecimientos que sin duda sucedieron en un orden y en unas circunstancias distintas, según podemos saber por 1 Mac, que sitúa a algunos de ellos en la época de Antíoco IV y otros en la de Demetrio II. Una vez más se comprueba que el autor de 2 Mac no tiene afán de ser un historiador riguroso, sino de escribir, como él mismo dice, un relato atractivo y fácil de retener (2,25.28). En su ordenación de los hechos, al situar los tratados de paz y la campaña de Lisias en tiempo de Antíoco V, parece querer resaltar que la recuperación del Templo no se debió tanto a las victorias de Judas y a aquellos tratados, sino a que había cesado la ira de Dios contra el pueblo y Dios había actuado con misericordia enviando la muerte al perseguidor Antíoco IV.

Victorias de Judas sobre Gorgias y Timoteo (10,9-37). Al morir Antíoco IV le sucede

su hijo Antíoco V Eupátor. Este pone «al frente de sus asuntos a un tal Lisias». Es la primera vez que se menciona a Lisias en 2 Mac, mientras que en 1 Mac 3,27 aparece como el gran ministro que Antíoco IV deja al frente de la parte occidental del imperio. Lisias, según 2 Mac, se hace ahora con el control del poder debido a la corta edad del rey. Acusa de traidor a Tolomeo Macrón, favorable a los judíos y distinto del Tolomeo mencionado anteriormente (4,45; 8,8), porque había abandonado al rey de Egipto para pasarse del lado del sirio, y Macrón se suicida. El episodio deja ver que en la corte siria existían políticas distintas sobre cómo actuar de cara a los judíos. Lisias representaba la línea más dura, y, siendo él regente, tanto Gorgias, gobernador de la región, como el jefe militar local, Timoteo, no dudan en hostigar a los judíos: el gobernador promoviendo revueltas internas y apoyando a los prohele-nistas, el jefe militar intentando dominarlos mediante las armas. Contra ambos ha de enfrentarse Judas. Contra Gorgias baja a Idumea y castiga sus fortalezas, reduciéndolas finalmente a pesar de que algunos hombres de Simón, hermano de Judas, fueron sobornados por dinero y dejaron escapar a los sitiados en una de las torres, por lo que Judas mandó ejecutarles (10,20-22). Contra Timoteo, que viene con un ejército excepcional a conquistar Judea (10,24), Judas y los suyos, tras orar en el Templo, entablan combate «teniendo como garantía del éxito y de la victoria, además de su valor, el recurso al Señor; mientras los otros combatían con la furia como guía de sus luchas» (10,19). En el fragor de la batalla aparecen cinco jinetes celestes que rodean al Macabeo protegiéndole e hiriendo a los enemigos. Así los judíos toman Gázara (Guézer, a unos 30 km al noreste de Jerusalén) y dan muerte a Timoteo.

La expedición a Idumea aquí narrada puede tener su paralelo en la que cuenta 1 Mac 5,3-8, acaecida en tiempos de Antíoco IV. La toma de Gázara puede ser la que, según 1 Mac 13,43-48, llevó a cabo Simón, hermano de Judas, reinando Demetrio II (año 142 a.C.), y que el autor de 2 Mac ha unido a las guerras de Judas contra Timoteo precisamente para exaltar la figura de Judas. Es llamativo que Timoteo, al que según el v. 37 dieron muerte en Gázara, vuelva a aparecer más adelante al narrar la expedición de Judas a la región de Galaad (12,10-26). Estamos ante una huella clara de la unión artificiosa de estos sucesos. En 2 Mac estas expediciones de Judas contra Gorgias y Timoteo vienen antepuestas inmediatamente a la primera campaña de Lisias (11,1-12) como para dar explicación de la intervención directa de este en la guerra después de haber sido purificado el Templo, y no antes como dice, con más razón, 1 Mac 4,26-35. El deseo de exaltar a Judas y el convencimiento de que la

recuperación del Templo se debió a la misericordia de Dios llevan al autor de 2 Mac a agrupar los hechos prescindiendo del rigor propio de un historiador.

Victoria sobre Lisias y tratado de paz (11,1-38). Ante las victorias de Judas sobre Gorgias y Tolomeo, Lisias reacciona viniendo con un gran ejército contra Judea, con «la intención de hacer de la ciudad una población de griegos, convertir el Templo en fuente de recursos, como los demás recintos sagrados de los gentiles, y poner cada año en venta la dignidad del sumo sacerdocio» (vv. 2-3). Pero «no tenía en cuenta –comenta el autor– el absoluto poder de Dios» (v. 4). Lisias acampó junto a Bet-Sur, a unos 30 km al sur de Jerusalén, y le puso sitio. Judas y sus hombres pidieron a Dios que enviase un ángel bueno a salvarles, y, cuando estaban cerca de Jerusalén, «apareció, poniéndose al frente de ellos, un jinete vestido de blanco blandiendo armas de oro» (v. 8). Enardecidos por la aparición y avanzando con «el aliado enviado del cielo» (v. 10), obtuvieron la victoria. Lisias se salvó huyendo vergonzosamente. Pero siendo inteligente, y «comprendiendo que los hebreos eran invencibles porque el Dios poderoso luchaba con ellos» (v. 13), propone a Judas la paz en unas condiciones que respondían a lo que el Macabeo había pedido por escrito enviando una embajada.

El autor de 2 Mac no reproduce la carta de Judas, como indicando que no tiene ya acceso a ella, pero sí dos cartas recibidas por los judíos, una de Lisias y otra del rey fechadas en la primavera del año 148 de la era seleúcida, es decir, el 164 a. C, otra del rey a Lisias que no lleva fecha, y otra de los romanos a los judíos con la misma fecha exacta que la que les escribe el rey. Lisias dice en su carta que en adelante será favorable a los judíos ante el rey; este dice a Lisias que se devuelva el Templo a los judíos y se les permita vivir según sus leyes; el rey dice a la nación de los judíos que, atendiendo a la petición de Menelao, quienes lo deseen pueden retornar a Judea. Los romanos escriben comunicando que están de acuerdo con aquellas concesiones y que esperan que los judíos les expongan su conformidad.

La campaña de Lisias aquí descrita y la paz otorgada corresponden más bien a lo narrado en 1 Mac 4,28-34 como momento previo, viviendo todavía Antíoco IV, a la recuperación del Templo, y después de las victorias de Judas sobre Gorgias y Nicanor recogidas en 2 Mac 8,8-29.34-36. Es entonces cuando el rey, ocupado en las guerras en Oriente (2 Mac 9,1), había dejado a Lisias como preceptor de su hijo y al frente de la parte occidental del imperio (1 Mac 3,32-36), y cuando Lisias, ante la resistencia de Judas y la necesidad de su presencia en Antioquía motivada por la muerte del rey, decidió, presionado a la vez por Roma, cesar las persecuciones y llegar a un acuerdo de paz

permitiendo a los judíos vivir según sus leyes. La carta de Lisias a los judíos, así como la del rey a Lisias y la de los romanos, explican aquel momento de cierta paz y libertad que permitió a Judas y sus seguidores celosos de la Ley ocupar el Templo y purificarlo. La carta del rey a la nación judía, en cambio, puede responder a otro contexto, quizás al descrito en 2 Mac 13,18; cf. 6,48-54.

El orden con el que 2 Mac presenta los hechos viene a resaltar que la recuperación del Templo fue porque Dios lo quiso y no por la oferta de paz por parte de Lisias. Si este busca una reconciliación con los judíos es, en definitiva, porque ya reconoce el poder de Dios. Además con ese orden se muestra que la fuerza de Judas va en aumento progresivo: primero se enfrenta y vence a un jefe militar local, Gorgias; después al comandante de la región, Timoteo; y, finalmente, al mando supremo del ejército del rey, ostentado por Lisias. Esa fuerza les viene al Macabeo y a los suyos no tanto de su propia audacia y valentía, cuanto de su confianza en Dios y del auxilio recibido de lo alto. También la oración que elevan antes de cada batalla va creciendo en su petición: Antes de la primera celebran una rogativa y piden al Señor que luche junto a ellos (v. 16); antes de la segunda hacen ayuno, rogativas y oración en el Templo pidiendo a Dios que se haga «enemigo de sus enemigos y adversario de sus adversarios, como declara la Ley» (v. 26; cf. Éx 23,22); antes de la tercera, la más peligrosa, piden expresamente a Dios que envíe su ángel para luchar a su lado. Estas oraciones se apoyan, incluso literalmente, en lo que Dios prometía a los hebreos antes de entrar en la Tierra prometida: «He aquí que yo enviaré un ángel delante de ti, para que te guarde en el camino (...); si en verdad obedeces su voz y haces todo lo que yo digo, entonces seré enemigo de tus enemigos y adversario de tus adversarios. Mi ángel irá delante de ti y te llevará a la tierra del amorreo, del heteo, del fezeo, del cananeo, del heveo y del jebuseo; y los destruiré por completo» (Éx 23,20-23; cf. 2 Mac 10,26; 11,6). Aquella promesa se cumple ahora cuando Judas entra en combate. Narrar apariciones de jinetes celestes protegiendo y ayudando a los judíos es una forma de ejemplificar que reciben la protección y la ayuda divinas tal como Dios había prometido a los antepasados. También en la tradición cristiana el auxilio del cielo contra los enemigos de la fe se ha representado con la imagen del jinete vestido de blanco.

Las fechas de estas cartas son las primeras referencias al calendario que se encuentran en 2 Mac, aparte de las de las cartas introductorias. Esas fechas se han de entender según el calendario macedónico, que empezaba a contar un año más en otoño. De ahí que, aunque aparezcan fechadas en la primavera del año

148 de la era seléucida, para el autor de 2 Mac se trataría en realidad del 149, que habría comenzado en el otoño antes de la Dedicación del Templo. Por eso no tiene inconveniente en situar las cartas en este momento aunque históricamente no correspondan al mismo.

Auxilio de Judas a los judíos fuera de Judea (12,1-37). Tras las cartas de paz de Lisias y del rey, los judíos en Judea viven en paz «entregados a las labores del campo» (v. 1). Pero algunos jefes militares locales, cuyos nombres, excepto el de Timoteo, aparecen ahora por vez primera, comienzan de nuevo a perturbarles. A Judas le llega la noticia de que los habitantes de Jope han arrojado al mar a doscientos judíos y, tras «invocar a Dios el juez justo» (v. 6), emprende una expedición a aquella ciudad para hacer justicia y vengar a sus hermanos. Lo hace incendiando los puertos de Jope y de Yamnia, pero no pudo apoderarse de Jope.

Desde allí marcha contra Timoteo, teniendo que enfrentarse con un ejército de nómadas árabes a los que vence «gracias al auxilio recibido de Dios» y con los que se da la mano, pues podían serle útiles. También ataca una ciudad amurallada llamada Caspín, al este del Jordán, cuya población era de procedencia muy diversa, y tras «invocar al gran Señor del mundo, que sin arietes ni máquinas de guerra había derruido a Jericó en tiempos de Josué» (v. 15; cf. Jos 6), la tomó haciendo entre sus habitantes una gran carnicería. De allí llegó a Jácara, donde habitaban judíos llamados «tubios» (¿quizás descendientes de Tobías?), después de recorrer unos 140 km, siempre al este del Jordán, donde se enfrentó con Timoteo. Este, tras disponerse a la batalla dejando en un lugar seguro llamado Carnión a las mujeres y niños, huyó a la desbandada «al presentarse ante ellos Aquel que todo lo ve» (v. 22). Los judíos lo hicieron prisionero, pero luego lo dejaron en libertad bajo la promesa de que devolvería libres y sanos a los judíos que retenía. Aún atacó Judas otra ciudad de Transjordania llamada Efrón donde vivía Lisias, y, «después de haber invocado al Señor que aplasta con poder los ejércitos de los enemigos» (v. 28), se apoderó de ella.

Desde allí se dirigió a Escitópolis (Beisán), a este lado del Jordán, donde los judíos que residían en la ciudad intercedieron a Judas por sus habitantes que los habían tratado bien, y Judas y los suyos se lo agradecieron. Por fin fue a Jerusalén estando próxima la Fiesta de las Semanas.

Todavía quedaba sin castigo Gorgias en la región de Idumea. Judas se dirigió contra él, pero en el combate cayeron algunos judíos y Gorgias pudo escapar a la llanura de Judea. Entonces Judas «suplicó al Señor que se mostrase su aliado y su guía en el combate y entonó himnos en su lengua patria» (v. 36), y derrotó a las tropas de Gorgias.

La expedición contra Jope es original de 2 Mac, mientras que del resto de los hechos relatados aquí da noticia también 1 Mac, aunque situándolos en otro contexto histórico, después de la dedicación del Templo y antes de la muerte de Antíoco IV (1 Mac 5,24-52). Sin embargo, en ambos libros vienen a continuación de la primera campaña de Lisias contra Jerusalén, y en ambos tienen la misma motivación: la preocupación de Judas por auxiliar a los judíos fuera de Judea. Los sucesos de Jope y Yamnia, que no están expresamente mencionados en 1 Mac, ponen de relieve cómo Judas es el vengador de la sangre de sus hermanos: sale en su defensa y cumple con los enemigos la ley del talión. La matanza llevada a cabo en Caspín refleja la aplicación de la ley del anatema. No hay que olvidar al leer estos hechos que nos encontramos en un contexto histórico y religioso muy distante, si no en el tiempo sí en las ideas, al del NT.

El sacrificio por los caídos en la batalla (12,38-46). Se cuenta ahora un episodio que viene a resaltar la fe y la piedad de Judas Macabeo. Después del combate con Gorgias, Judas y los suyos se retiran a Odolán a purificarse y guardar el sábado. Pasado este van a recoger los cadáveres de sus soldados y encuentran bajo las túnicas de todos ellos objetos consagrados a los ídolos de Yamnia, seguramente objetos valiosos que habían tomado como botín quebrantando la ley de Dt 7,25. Todos entendieron que habían caído por tal pecado, «bendijeron las obras del Señor, juez justo, que manifiesta las cosas ocultas», y pidieron perdón a Dios. Después Judas envía a Jerusalén casi dos mil dracmas recogidas de entre sus hombres, para que allí ofrezcan un sacrificio por el pecado. El autor alaba esta conducta de Judas como hermosa y noble, y la explica desde la fe en la resurrección: «de no esperar que los soldados caídos resucitarían, habría sido superfluo y necio rogar por los muertos, mas si consideraba que una magnífica recompensa está reservada a los que se duermen piadosamente, era un pensamiento santo y piadoso» (vv. 44-45).

El gesto de Judas en sí mismo podía significar únicamente el deseo de aplacar a Dios para que el castigo de aquel pecado no recayera sobre el pueblo como había sucedido en tiempos de Josué (Jos 7,1). La Ley prescribía que, cuando se llegara a conocer un pecado cometido por alguien en la comunidad, «la asamblea ofrecerá un novillo del ganado como ofrenda por el pecado, y lo traerán delante de la tienda de reunión» (Lv 4,14). Pero el autor de 2 Mac da a aquella acción de Judas una interpretación más profunda al señalar que Judas creía en la resurrección futura de los que morían por la causa del judaísmo, y en que aquel sacrificio expiatorio purificaría a los ya muertos. Supone que tras la muerte hay un es-

pacio para la purificación personal, y que esta permitirá a los soldados caídos resucitar en el último día. La tradición cristiana ha hecho abundante uso de este pasaje de 2 Mac para reafirmar la fe en la posibilidad de purificación de las almas tras la muerte, y para afirmar el valor de las oraciones, especialmente de la Eucaristía, ofrecidas por ellas. Esta doctrina fue perfilándose poco a poco a la luz de 2 Mac y otros textos del NT (Mt 18,82; 1 Cor 3,15). El Concilio de Lyon en 1245 confirmó el nombre de «Purgatorio» para designar ese estado de las almas necesitadas de purificación, y que los sufragios de la iglesia pueden ayudar a los difuntos. Cuando esta verdad, así como lo concerniente a las indulgencias que se fundamenta en la misma fe, fue negada por los reformadores, el Concilio de Trento en 1563 la reafirmó de nuevo, y aconsejó ofrecer por los difuntos el sacrificio eucarístico. 2 Mac 12,25 es citado expresamente por el Concilio Vaticano II para ratificar la costumbre, existente desde los primeros tiempos del cristianismo, de ofrecer oraciones por los difuntos, como consecuencia de la comunión de todos los miembros del cuerpo místico de Cristo (*Lumen gentium* 50), y en este mismo sentido queda recogido el pasaje en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (nn. 958, 1032).

Nuevo enfrentamiento con Antíoco V y Lisias. Muerte de Menelao (13,1-26). Tras el inciso recordando la buena acción de Judas por los caídos, continúa la narración de las guerras del Macabeo contra Antíoco V (2,20), repitiéndose a nivel de redacción el mismo esquema que veíamos en 10,9-11,32. El rey, enterado de las victorias de Judas sobre Timoteo y Gorgias, interviene de nuevo viniendo acompañado de Lisias, pero ahora cada uno con un gran ejército. Menelao, el sumo sacerdote, postergado sin duda por Judas, se une a ellos «con la idea de afianzarse en el poder» (v. 3). «Pero el Rey de reyes –comenta inmediatamente el autor– excitó la cólera de Antíoco contra aquel malvado» (v. 4). Fue acusado por el mismo Lisias y arrojado en un depósito de ceniza, donde murió sin que le dieran sepultura. «Muy justamente fue así –vuelve a comentar el autor–, pues después de haber cometido muchos pecados contra el altar cuyo fuego y ceniza eran sagrados, en la ceniza encontró la muerte» (v. 8).

Al enterarse Judas de que el rey llegaba con la intención de hacer a los judíos mayores males que los que les hiciera su padre Antíoco IV, manda ante todo a sus soldados invocar a Dios para que ayudase a «los que estaban a punto de ser privados de la Ley, de la patria y del Templo» (v. 10), y ayunaron. Con el consentimiento de los ancianos sale a enfrentarse al rey y a Lisias antes de que entraran en Judea, para «resolver él la situación con el auxilio de Dios» (v. 13). El rey se aproxima a Bet-Sur, pla-

za fuerte de los judíos, pero no puede tomarla, porque Judas la abastecía. Un soldado judío que hacía de espía para el rey es descubierto y ejecutado. El rey ataca a Judas pero es vencido. Entonces las noticias llegadas de Antioquía sobre la rebelión de Filipo, al que el rey había dejado al frente, le obligan a retirarse precipitadamente ofreciendo la paz a los judíos y reconciliándose con ellos. En Tolemaida, camino de Antioquía, el rey tiene un conflicto con los habitantes de la ciudad por haber hecho aquellos acuerdos con los judíos. Este dato refleja hasta qué punto existía la aversión al judaísmo en aquella ciudad. Lisias pacifica los ánimos (13,18-26).

La importancia de estos sucesos viene señalada por el hecho de que el autor, por vez primera en el libro, informa del año en que acaecieron: el 149 de la era seléucida (163 a.C.). Tienen su paralelo en 1 Mac 6,18-63, donde se explica que la causa del ataque del rey fue que Judas había puesto sitio a la ciudadela y a la guarnición siria de Jerusalén. El autor de 2 Mac silencia ese dato, quizá para no culpar a Judas de esta campaña del rey contra Jerusalén, o quizá porque Judas no llegó a tomar la fortaleza siria. En cambio se fija ante todo en la traición del sumo sacerdote Menelao (4,23-29), de forma que se vea que, tal como había dicho al comienzo de su narración, algunos judíos fueron la causa de los males (4,30-32). La forma en que muere Menelao muestra una vez más la mentalidad de que el castigo del culpable está en relación con su pecado.

Según 1 Mac 6,48-63 la victoria de Judas no fue tan rotunda y clara como aquí se dice, aunque en ambos libros se señala la causa por la que el rey hubo de volver a Antioquía. En virtud de este pacto, con el que termina la segunda campaña de Lisias contra Jerusalén, los judíos pueden practicar su religión con libertad. Judas quedaría reconocido de hecho como gobernador del territorio de Judea. El título «rey de reyes» (aplicado también a Dios en Dt 10,17; 1 Tím 6,15) servirá en Ap 17,14 para expresar la dignidad de Jesucristo.

V. EN TIEMPOS DE DEMETRIO I (161-150 A.C.): DERROTA Y MUERTE DE NICANOR (14,1-15,39)

Visión de conjunto. Yendo más allá de lo que había anunciado en su prólogo al libro (2,19-23), el autor de 2 Mac continúa la narración con las guerras de Judas contra Demetrio I. La historia está contenida también en 1 Mac 7,1-50. La presentación que de ella se hace en 2 Mac sigue el mismo esquema con el que se narraban las guerras de Judas contra Antíoco IV. Como ya había sucedido al inicio de la persecución (3,4-6; 4,1-2.7-8), también ahora esta comienza con la traición a la patria de algunos

judíos, en este caso Alcimo (14,1-36). Al ejemplo heroico de los mártires anteriores (6,18-7,41), corresponde ahora el del anciano Razías (14,37-46). En paralelo a la muerte del perseguidor Antíoco IV, que había profanado el Templo (9,1-28) está ahora la del blasfemo Nicanor, que había amenazado destruirlo (15,25-34). A la institución de la fiesta de la Dedicación del Templo (10,1-8) sigue ahora la del «Día de Nicanor» (15,35-36). Así termina el autor su historia, dirigiéndose directamente de nuevo a los lectores para expresarles que ha hecho cuanto ha podido (15,38-39).

Resurgir de los prohelénistas con Alcimo (14,1-14). La corte de Antioquía cambia de soberano con la llegada de Demetrio I, hijo de Seleuco IV y hermano de Antíoco IV. Era el legítimo sucesor, ya que Antíoco IV había subido al trono aprovechando que Demetrio estaba como rehén en Roma. El año 161 a.C. Demetrio consiguió escapar de Roma y llegar a Trípoli, donde reunió un numeroso ejército. Dio muerte a Antíoco V y a Lisias, y ocupó el trono de Antioquía. Los judíos prohelénistas de Jerusalén vieron la ocasión de hacerse de nuevo con el poder, y un tal Alcimo, que había sido antes sumo sacerdote, va a entrevistarse con Demetrio para ganarse su amistad y conseguir de nuevo el cargo. Actúa con astucia presentándose como quien busca el bien del rey y del pueblo, y acusando a Judas de ser cabecilla de los asideos, el grupo de judíos pios mencionados en 1 Mac 2,42, y de perturbar la paz. Demetrio designa a Nicanor para que vaya a Judea, mate a Judas y reponga a Alcimo. Los enemigos de Judas pronto se unen a aquella expedición. El autor deja claro que una vez más la desgracia viene al pueblo por el pecado de algunos judíos impíos.

Persecución contra Judas y amenazas de Nicanor al Templo (14,15-36). Al enterarse Judas y los suyos de la llegada de Nicanor hacen penitencia e imploran a «Aquel que por siempre había establecido a su pueblo y que siempre protegía a su propia heredad con manifestaciones» (v. 15). Después intentan detener a Nicanor, pero Simón es derrotado. Sin embargo, Nicanor prefiere arreglar la situación sin violencia y convoca una reunión con Judas, en la que se entabla una estrecha amistad entre ellos. Como amigos, Nicanor incluso aconseja a Judas que se case y tenga descendencia, lo que Judas hizo, y vivieron en paz un tiempo.

Pero las intrigas de Alcimo no cesan y acusa a Nicanor ante el rey de haberle traicionado. Entonces el rey manda recado a Nicanor de que le envíe preso a Antioquía al Macabeo. La orden del rey hace cambiar la actitud del sirio hacia Judas, pero este lo percibe inteligentemente y se oculta. Nicanor lo busca en el Templo y al no encontrarlo amenaza a los sacerdotes diciendo que, si no se lo entregan

encadenado, arrasará el Santuario y levantará un templo a Dioniso. Los sacerdotes, sigue narrando el autor ahora en primera persona, «invocaban a Aquel que sin cesar había combati-do a favor de nuestra nación» (v. 34), al «Señor santo de toda santidad que preservara de profanación el Templo recién purificado» (v. 36).

Los mismos sucesos se encuentran narra-dos en 1 Mac 7,26-38, donde apenas se habla de la amistad de Judas y Nicanor y donde apa-recen con más detalle las amenazas de Nica-nor contra el Templo. En la narración de 2 Mac quedan resaltados la valentía y el talante pacífico de Judas frente a las maquinaciones y mentiras de Alcimo, así como la inteligencia de Judas, más aguda que la de Nicanor. La ac-titud de Nicanor ante el Templo es, tanto en 1 Mac como en 2 Mac, incluso peor que la de Antíoco IV, pues amenaza no solo con profa-narlo sino con destruirlo.

Espeluznante muerte de Razías (14,37-46). Nicanor quiere hacer una demostración de fuerza intentando apresar a uno de los an-cianos de Jerusalén, llamado Razías, muy considerado por todos y que por su bondad reci-bía el título de «padre de los judíos». Era conservador del judaísmo a ultranza y había sido denunciado a Nicanor, al parecer por sus mismos correligionarios. Antes que dejarse apresar, Razías intenta darse muerte con una espada cuando los soldados de Nicanor fuer-zan la puerta de la torre en la que se había re-fugiado. Pero como no acertara el golpe y que-dara malherido, sube a lo alto del muro y se arroja en medio de los soldados cayendo al suelo porque estos lo esquivan. Todavía con aliento corre hacia una roca, se arranca las en-trañas con las manos y las arroja a los solda-dos. Finalmente muere «después de invocar al Dueño de la vida y del espíritu que otra vez se dignara devolvérselas» (v. 46).

De este anciano y de su trágica muerte no tenemos más referencias que las que da 2 Mac, y una vez más se aprecia el gusto del au-tor del libro por el dramatismo de las escenas, que ya aparecía al narrar la muerte de Eleazar y los hermanos mártires (6,18-7,41). El episo-dio carece de precisiones cronológicas y topo-gráficas, y recuerda el caso de Saúl, que se dio muerte de manera parecida para no caer en manos de los enemigos (1 Sm 31,4). La narra-ción no se plantea la moralidad de la acción de Razías; solo quiere presentar un ejemplo de barbarie por parte de Nicanor y sus tropas, y de fidelidad al judaísmo en aquellas circuns-tancias por parte de un anciano notable.

Blasfemias de Nicanor y sueño de Judas antes de la batalla (15,1-16). Enterado Nica-nor de que Judas está en la región de Samaría, va en su busca haciéndose acompañar a la fuerza de algunos judíos. Como estos le repro-charan cometer atrocidades en sábado, «día que con preferencia ha sido santificado por

Aquel que todo lo ve» (v. 2), Nicanor, «aquel hombre tres veces malvado», no solo niega a Dios preguntando en tono burlón si existe un soberano en el cielo, sino que se considera a sí mismo soberano en la tierra donde puede dar órdenes. Y, con altivez y soberbia, proyecta to-mar como trofeo a los judíos.

Entretanto Judas «mantenía su confianza, con la entera esperanza de recibir ayuda de parte del Señor» (v. 7), exhortaba a los suyos recordando «los auxilios que antes les habían venido del Cielo», les animaba «citando la Ley y los profetas», y les estimulaba haciéndoles ver la maldad de los gentiles que habían roto los juramentos; armó a los suyos «no tanto con la seguridad de los escudos y las lanzas, cuanto con la confianza infundida por sus pa-labras» (vv. 8-11). Además les cuenta un extra-ordinario sueño que había tenido: Había visto al sumo sacerdote Onías intercediendo por el pueblo con las manos extendidas, y a un an-ciano majestuoso del que Onías daba testimo-nio diciendo: «Este es el que ama a sus her-manos, el que ora mucho por su pueblo y por la ciudad santa, Jeremías, el profeta de Dios» (v. 14). Entonces, en la visión, Jeremías entrea una espada a Judas, «como regalo de parte de Dios, una espada sagrada, con la que des-trozarás a los enemigos» (v. 16).

En 1 Mac 7,39-42, lugar paralelo, también Judas arenga a los suyos y pide la ayuda de Dios contra Nicanor. Pero el autor de 2 Mac, al contar estos últimos acontecimientos, desplie-ga todo su arte de narrador melodramático. Pone en contraste la terrible blasfemia de Ni-canor y la actitud de Judas que confía en Dios. Con este planteamiento entra en juego el mis-mo honor divino y la veracidad de su salva-ción. El enfrentamiento no es tanto entre Ni-canor y Judas, sino entre Nicanor y Dios. El desenlace deberá ser terrible. En 2 Mac se po-ne de relieve la santidad del sábado, la con-fianza y el valor que infunden las Sagradas Es-crituras, ahora la Ley y los Profetas y la ayuda que los justos ya muertos prestan a los vivos. Onías y Jeremías, protagonistas del sueño, son personajes significativos en relación a la situa-ción que está atravesando en ese momento el pueblo. Onías con su oración había evitado el expolio del Templo (3,16-19.20-21). Jeremías había orado (Jr 11,20) y después había llorado sobre Jerusalén, y había prometido de parte de Dios la restauración de Judá (Jr 30,1-31,26; 2 Mac 2,1-18). Además, Onías, como sacerdote, representa a la Ley, y Jeremías a los Profetas. En la tradición cristiana se cita este pasaje de 2 Mac para mostrar que a la oración bien he-cha se unen «los ángeles... y las almas de los justos que ya descansaron» (Orígenes, *Sobre la oración* 11,1).

Muerte de Nicanor e institución de una nueva fiesta (15,17-36). Enardecidos por las palabras de Judas, los judíos salen a presentar

batalla al enemigo, teniendo como primer pensamiento la salvación del Templo consagrado. Judas, al ver el imponente ejército de Nicanor, invoca al Señor, sabiendo que «no por medio de las armas sino según su decisión, concede la victoria a los que la merecen» (v. 21). En su súplica recuerda a Dios cómo su ángel hirió al campamento asirio que cercaba la ciudad de Jerusalén (2 Re 19,35), y pide que también ahora envíe un ángel bueno para que vaya delante de ellos e infunda temor y espanto a los enemigos. «Luchando con las manos, pero alabando a Dios en su corazón» (v. 27) Judas y los suyos abaten al enemigo y, al retirarse, encuentran muerto a Nicanor. Todos bendicen al Señor.

Judas, cuya generosidad para sus conciudadanos alaba ampulosamente el autor, manda cortar la cabeza y el brazo de Nicanor y llevarlos a Jerusalén. Allí los muestra a los de la ciudadela; después corta la lengua del blasfemo y la echa a los pájaros, y el brazo que «había tendido insolentemente hacia la casa del Todopoderoso» (v. 32), lo deja colgado ante el Santuario. Todos bendicen de nuevo al Señor «que había conservado puro su Lugar santo» (v. 34). Cuelgan la cabeza de Nicanor en la ciudadela y, de común acuerdo, decretan celebrar aquel día, cada año, la víspera de la fiesta de los Purim o «día de Mardoqueo» en el que se recordaba la venganza de los judíos contra sus enemigos en Babilonia narrada en el libro de Ester (Est 9,1-19).

Estos mismos hechos están referidos de forma mucho más breve en 1 Mac 7,39-48. En 2 Mac el autor se detiene en describir los sentimientos y las actitudes interiores de los contendientes. En la oración de Judas antes de la batalla se unen elementos que ya habían aparecido antes: la alusión a Senaquerib (8,19) y la petición de que Dios envíe un ángel (11,6). Sorprende el breve espacio que el autor dedica a la batalla misma y que no cuente ninguna aparición celeste en su desarrollo. Quizá porque quiere que ahora se centre especialmente la atención en la religiosidad de Judas y sus hombres.

La mutilación y el escarnio del cadáver de Nicanor, narrados con tal crudeza, son expresión de la idea que aparece a lo largo de todo el libro de la relación entre el pecado y el cas-

tigo que se sufre por él, y pertenecen a la mentalidad de aquellos tiempos. Por otra parte, la descripción pertenece al estilo dramático que el autor quiere dar a su narración. En cuanto a que la cabeza de Nicanor fue colgada en la ciudadela, se trata de un anacronismo, pues pasarán aún unos veinte años hasta que los judíos se hagan con la fortaleza (1 Mac 13,51). Quizá por eso se señala la relación con el «día de Mardoqueo» en la que se celebra la venganza judía contra sus enemigos en Babilonia (Est 9,1-19).

Epílogo (15,37-39). El autor acaba aquí su relato, según dice él mismo, porque la ciudad ya estaba asegurada en manos de los hebreos. Ha intentado hacer una composición agradable y provechosa, como el vino mezclado con agua que tiene buen sabor y no hace daño. En realidad puede decir que la ciudad está en manos de los judíos porque han obtenido y asegurado el control del Templo, aunque no de la ciudadela. El objetivo que se proponía en su obra ha quedado cumplido (2,19-23), y de ese modo ha contribuido a motivar a los judíos de Egipto a guardar no solo la fiesta de la Dedicación, de la que hablaban las cartas transcritas al comienzo, sino también la del «día de Nicanor». Así 2 Mac muestra el esfuerzo por crear lazos de comunión entre los judíos de Palestina y los de la Diáspora.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios a los dos libros de los Macabeos se encuentran en todas las ediciones de comentarios católicos a la Biblia. Como bibliografía reciente en español puede verse:

- Aranda Pérez G., García Martínez F. y Pérez Fernández, M., *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996.
- Maier, J., *Entre los dos Testamentos. Historia y religión en época del segundo Templo*, Sígueme, Salamanca 1996.
- Martin Nieto, E., *Libros de los Macabeos. Texto y comentario*, La Casa de la Biblia, Madrid 1992.
- Pastor Julián, Víctor, «Historia helenística. Los libros de los Macabeos», en A. González Lamadrid y otros (ed.), *Historia, narrativa, Apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000, pp. 335-377.
- Saulnier, Ch., *La crisis macabea*, Verbo Divino, Estella 1990.