

1

BIBLIOTECA DE CIENCIAS
BÍBLICAS Y ORIENTALES
EDITORIAL TROTTA

2. DESDE EL EXILIO HASTA LA ÉPOCA
DE LOS MACABEOS

Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento

RAINER ALBERTZ

Historia de la religión de Israel
en tiempos del Antiguo Testamento

Historia de la religión de Israel
en tiempos del Antiguo Testamento

volumen II
Desde el exilio hasta la época de los Macabeos

Rainer Albertz

Traducción de Dionisio Mínguez

E D I T O R I A L T R O T T A

La edición de esta obra se ha realizado con la ayuda de Inter Naciones, Bonn

CONTENIDO

BIBLIOTECA DE CIENCIAS BÍBLICAS Y ORIENTALES

dirigida por Julio Trebolle Barrera

Título original: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2:
Vom Exil bis zu den Makkabäern

© Editorial Trotta, S.A., 1999
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infomet.es
http://www.trotta.es

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992

© Dionisio Mínguez, 1999

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-348-3 (Obra completa)
ISBN: 84-8164-310-6 (Volumen 2)
Depósito Legal: VA-880/99

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

4. HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN LA ÉPOCA DEL DESTIERRO	461
4.1. Desarrollos histórico-sociales durante el destierro	463
4.2. Esfuerzo de interpretación teológica de la catástrofe política	471
4.3. La religiosidad familiar como soporte del yahvismo	510
4.4. Apertura a un nuevo comienzo	528
5. HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN LA ÉPOCA POSTEXÍLICA	567
5.1. Desarrollos político-sociales durante el período persa ...	576
5.2. La vivencia clave de la restauración fracasada	588
5.3. La lucha por la identidad de la comunidad	610
5.4. División social y religiosa de la comunidad	661
5.5. Acercamiento de los estratos religiosos y teologización y fragmentación de la religiosidad personal	684
5.6. La separación político-religiosa de los samaritanos	709
6. PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN EL PERÍODO HELENÍSTICO	729
6.1. Desarrollos histórico-sociales	730
6.2. El ideal teocrático de los letrados (Libros de las Crónicas)	747
6.3. La espiritualidad basada en la Torá	770
6.4. Teología de resistencia en el profetismo tardío y en la apocalíptica	782
Índice de materias	837
Índice de citas bíblicas	863
Índice general	909

HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN LA ÉPOCA DEL DESTIERRO

Aunque, como se ha visto, las transiciones fueron perfectamente fluidas desde el punto de vista histórico, la época del destierro que, según la tradición israelita, se sitúa entre los años 587-539 marcó una profunda cesura en la historia de la religión de Israel. En esa nueva situación, la concepción religiosa, que hasta ese momento había sido determinante para la vida de la comunidad, experimentó una de sus crisis más agudas, aunque ello significara también poner la primera piedra de su renovación más radical¹.

Si nos preguntamos cómo fue posible, absolutamente, que la religión de Israel lograra no sólo sobrevivir a la pérdida de su unidad nacional, que durante largo tiempo se consideró definitiva, sino incluso servirse de esa situación como oportunidad para renovarse completamente, habrá que considerar que no todos los niveles de su existencia sufrieron las mismas convulsiones por causa de la catástrofe nacional. Donde más profundamente se dejaron sentir sus efectos fue a nivel de religión oficial; en cambio, la religiosidad personal, aunque con algún leve rasguño, logró mantenerse prácticamente intacta. En el curso de la exposición se tratará de mostrar que esta última no sólo contribuyó de una manera decisiva a sostener la religión oficial en los momentos más duros de la crisis, sino que también asumió una buena parte de sus funciones, actuando como sustitutivo².

1. Eso justifica la costumbre de que, al hacer referencia a la época posterior al exilio, no se suele hablar de «religión de Israel», sino más bien de «judaísmo», o «judaísmo primitivo». Pero eso no implica, en modo alguno, una depreciación de la continuidad entre los dos períodos, sobre todo en lo referente a la autocomprensión personal de los portadores de la tradición bíblica.

2. Cf. pp. 510ss.

Pero aun dentro de las estructuras de la religión oficial, no todos los niveles sufrieron en igual medida el zarpazo del deterioro político. Con la destrucción del santuario de Jerusalén y la caída de la monarquía, la concepción teológica de viejo cuño sobre el significado del templo y de la figura del rey, con todas sus incondicionales garantías salvíficas, se derrumbó estrepitosamente. Es decir, sólo se produjo la quiebra de las dos grandes líneas tradicionales que habían brotado en el yahvismo en la época monárquica. En cambio, la teología reformista del Deuteronomio, que ya hacia finales de la monarquía había podado considerablemente las ideas teológicas en torno al templo y a la persona del rey, y las había fundido en una síntesis poderosa con las tradiciones del yahvismo pre-monárquico, no sufrió menoscabo alguno³. Es verdad que la pérdida de la tierra a raíz de las deportaciones y emigraciones cuestionaba seriamente la concepción pre-monárquica que vinculaba el éxodo con la ocupación de la tierra, pero aun ese punto encontraba respuesta en la teología deuteronomica, mediante la relación establecida entre posesión de la tierra y donación de la ley. Por eso, no es extraño que la impronta que dejó la síntesis teológica de los legisladores deuteronomicos sobre el yahvismo oficial se convirtiera durante el exilio en el fundamento decisivo que sirvió de base a un buen grupo de teólogos, designados genéricamente como «deuteronomistas», para tratar de conjurar la crisis y formular un nuevo comienzo.

Por último, la gran catástrofe nacional no hizo sino corroborar de manera cruel y desgarrada la predicación teológica de los diversos grupos proféticos de oposición. Su anuncio de que Yahvé no se dejaba monopolizar ni por la política ni por el culto, sino que estaba a punto de intervenir contra su pueblo, que había echado en el olvido aquellos grandes y bellos ideales de la época primitiva, se había cumplido amarga e inexorablemente en una historia aún humeante. Con sus palabras de denuncia, los profetas habían puesto en la mano a la sociedad israelita la llave para resolver el enigma de su misterioso destino histórico y poder superarlo mediante la reflexión teológica. Así fue como se logró que la teología profética de oposición, que durante la época pre-exílica sólo había despertado el interés de algunos grupos religiosos ajenos al movimiento profético, pero que a finales de la misma época había comprometido también a los partidos políticos de la oposición⁴, fuera aceptada durante el exilio por toda la sociedad (aunque sólo después de una encarnizada contro-

3. Cf. pp. 422ss.

4. Sobre este punto, véase la predicación de Jeremías, en especial a partir del año 597. Cf. pp. 446s.

versia) como parte de su teología específica, hasta el punto de convertirse en otro de los pilares decisivos para superar la crisis del yahvismo institucional.

Eso quiere decir que la época del exilio provocó una transformación profunda de las estructuras internas del yahvismo y una revaloración de la hasta entonces descuidada religiosidad personal. Una circunstancia que favoreció este proceso (aunque, en realidad, más bien lo amenazaba) fue la casi total disolución de las instituciones cúllicas y políticas.

La desaparición de unas instituciones como el culto del templo y el régimen monárquico trajo como consecuencia la abolición de todo vínculo institucional con la tradición religiosa. Eso brindó a muchos sacerdotes, profetas, funcionarios de corte, e intelectuales autónomos que se habían quedado sin trabajo, la posibilidad de seguir el ejemplo de las antiguas agrupaciones proféticas de época pre-exílica⁵, y unirse a ciertos grupos religiosos de pioneros, que cultivaban la teología prescindiendo de las instituciones o de sus relaciones con el poder, y cuyo única referencia eran las tradiciones orales o escritas. Durante la época del exilio, los representantes más cualificados del yahvismo oficial fueron las diversas agrupaciones teológicas espontáneas que se ocupaban de los profetas y sus escritos, de los sacerdotes y sus tradiciones, y del Deuteronomio con su visión histórica. Estimulados por la crisis de su tiempo, esos teólogos desplegaron una intensa actividad literaria que nos permite conocerlos, aunque sólo indirectamente, ya que todos ellos quedaron en el anonimato. Consecuencia de esa actividad fue un extraordinario florecimiento de la teología en el exilio. No obstante, hay que reconocer también el peligro de pérdida de realismo y hasta de fragmentación⁶ de la religión yahvista oficial en una serie de planteamientos teológicos claramente divergentes. Pero esos peligros no se manifestarán a plena luz más que a comienzos de la época postexílica.

4.1. DESARROLLOS HISTÓRICO-SOCIALES DURANTE EL DESTIERRO

BIBLIOGRAFÍA

Avigad, N., «Seals of Exile»: IEJ 15 (1965), 222-230; Bickerman, E. J., «The Babylonian Captivity», en W. D. Davies y L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism* I, 1984, 342-358; Buccellati, G., «Gli Israeliti

5. Cf. pp. 332ss.

6. Precursora de esa fragmentación fue la lucha (todavía dentro de los cauces institucionales) entre los diferentes partidos del final de la época pre-exílica. Cf. pp. 443ss.

di Palestina al tiempo dell'esilio»: BeO 2 (1960), 199-210; Coogan, M. D., «Life in the Diaspora»: BA 37 (1974), 6-12; Eph'al, I., «On the political and social organization of the Jews in the Babylonian Exile», en ZDMG Suppl. V, 1980, 106-112; Graham, J. N., *Palestine during the Period of Exile*, 586-539 B.C., 1977; Id., «Vinedressers and Plowmen». 2 Kings 25:12 and Jeremiah 52:16»: BA 47 (1984), 55-58; Hartberger, B., «An den Wassern von Babylon...». *Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischen Originalquellen*, BBB 63, 1986; Janssen, E., *Juda in der Exilszeit*, FRLANT 69, 1956; Kreissig, H., «Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit», en *Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients* 7, 1973, 20-34; Müller, H.-P., «Phönikien und Judain der exilisch-nachexilischen Zeit»: WO 6 (1970), 189-204; Porten, B., «The Jews in Egypt», en W. D. Davies y L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism* I, 1984, 372-400; Smith, D. L., *The Religion of the Landless*, 1989; Wallis, G., *Die soziale Situation der Juden in Babylonien zur Achämenidenzeit aufgrund von fünfzig ausgewählten babylonischen Urkunden*, Berlin, 1953; Zadok, R., *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources*, Haifa 1979.

Sobre el desarrollo histórico y social en la época del exilio no tenemos más que un conocimiento puramente genérico, por la extrema carencia de fuentes directas, a excepción de algunas informaciones sobre el período inmediatamente siguiente al año 587 (Jr, Lam). La presentación de dicho período en la obra histórica «cronista» podría dar pie a la idea de que la deportación afectó a todo Israel, y que durante todo ese tiempo Judá quedó completamente despoblado (2 Cr 36,21). Pero eso no responde a la realidad histórica de los hechos. Aunque no podamos saber con exactitud cuál fue el número de deportados⁷, se puede afirmar con seguridad que la deportación sólo afectó a una minoría, sobre todo de clase alta, mientras que el resto de la población, y en especial los pequeños terratenientes, se quedaron en el país⁸. De ahí que, para el estudio de dicha época, sea oportuno distinguir entre la experiencia social de los supervivientes que quedaron en el territorio y la situación tanto de los deportados a tierra de Babilonia como de los que tuvieron que emigrar a Egipto.

7. Nótese la divergencia de cifras en 2 Re 24,14.16 y Jr 52,28-30 (véase H. Donner, *Geschichte* II, 1986, 371s.). Según H. Kreissig (*Juda*, 1973, 22), el número de deportados fue de quince mil seiscientos.

8. Sobre este punto, véase E. Janssen, *Juda*, 1973, 39ss. Según la estimación de H. Kreissig (*Juda*, 1973, 34), el número de habitantes se elevaba a unos sesenta mil.

4.1.1. Situación de los supervivientes en Judá

Ya se ha hecho una somera referencia a la fracasada reforma de Godolías⁹, que propició una política de instalación de colonos y refugiados en las antiguas posesiones de grandes latifundistas (cf. Jr 39,10; 40,10), que habían quedado abandonadas o habían sido expropiadas (Lam 5,2). La medida deja entrever que las fuerzas babilónicas de ocupación tenían interés en restablecer cuanto antes una plena normalidad en las regiones devastadas por la guerra. En cambio, cuando el libro de las Lamentaciones relata la tremenda carestía que se abatió sobre Jerusalén, hasta alcanzar extremos de auténtico canibalismo (Lam 1,11; 2,12.20; 4,4.10), y enumera todos los desmanes de las fuerzas de ocupación (Lam 5,11-13), parece, por un lado, que se refiere a meras incidencias ocasionales o locales, mientras que, por otro, da la impresión que la política administrativa de Babilonia en los territorios ocupados se enfocó desde ópticas bien diversas. Lo que al autor del libro de las Lamentaciones, de clara ideología nacionalista (cf. Lam 4,12.20) y, sin duda, miembro de la clase acomodada que había quedado en el país, le parecía expropiación arbitraria (Lam 5,2), medidas coercitivas (Lam 5,12.13) y envilecimiento humillante (Lam 5,16a), a los campesinos que habían recuperado sus tierras les resultaba una actuación más bien satisfactoria, encaminada a restablecer de una manera equitativa el equilibrio social. En cualquier caso, el dicho que se reproduce en Ez 11,15 y 33,24 permite deducir que el reparto de propiedades no sólo contó con la aprobación de la mayoría de los supervivientes, sino que hasta se trató de justificar desde un punto de vista teológico. En opinión de los campesinos, el destierro no sólo había sido un juicio de Yahvé sobre una nobleza explotadora, sino, al mismo tiempo, un modo eficaz de liberarlos de sus deudas.

Por eso, se puede suponer que el país, que había quedado devastado por los horrores de la guerra, al gozar de un régimen administrativo más bien indulgente¹⁰ como el impuesto por Babilonia, y a pesar de algunas confrontaciones meramente ocasionales¹¹, pudo recuperar bien pronto una cierta prosperidad económica¹². Por otra parte, como la administración babilónica no había querido estable-

9. Cf. pp. 450s.

10. Da la impresión de que Judá no llegó a convertirse en una verdadera provincia del imperio babilónico, sino que se administraba desde Samaría.

11. Véase la nueva deportación que, según Jr 52,30, tuvo lugar el año 582 y que, probablemente, fue resultado de un nuevo levantamiento.

12. Así lo subraya, con razón, H. Kreissig (*Juda*, 1973, 26s.), que alude a ciertos datos arqueológicos. Sobre este aspecto, véanse también G. Buccelati, *Israeliti*, 1960, y N. Avigad, *Seals*, 1965.

cer allí una nobleza extranjera, los supervivientes de Judá pudieron instaurar su propio (aunque limitado) régimen administrativo, bajo supervisión de un consejo de ancianos (Lam 5,12.14), revitalizando así la vieja estructura de organización social de la época pre-monárquica. En sustitución de un poder central ejercido por el rey estaba ahora la administración babilónica de la provincia de Judá, a la que había que pagar impuestos y contribuciones en especie (Lam 5,12s.), como se hacía anteriormente con el monarca. En ese sentido, la mayor parte de las familias dedicadas a la agricultura no experimentaron un cambio sustancial. Sólo en política interior parece que la situación se hizo más llevadera.

El verdadero peligro que amenazaba a la población de Judá venía del ámbito de la política exterior. Los responsables eran los pequeños países circunvecinos, que se aprovecharon del descenso demográfico de Judá y de la escasa presencia militar de Babilonia para irrumpir violentamente en las poblaciones y hacer valer sus intereses políticos y económicos¹³. La época en que se produjeron tales invasiones es bastante incierta¹⁴. Sin embargo, se puede suponer que, a los pocos años de la última deportación, comenzó una progresiva pérdida de territorio: en primer lugar, el Nuegub (Am 1,11s.; Abd 19; Ez 35,10; 36,5) y, quizá, la parte sur de la región montañosa (cf. Jr 32,44), a manos de los edomitas; luego, toda la Sefelá, ante la expansión de los fenicios y de los filisteos (Abd 19; Ez 26,2; 25,15); y, finalmente, Galaad, por la presión de los amonitas (Jr 49,1). A eso hay que sumar los frecuentes ataques a la población civil (Am 1,9: redadas de esclavos por los fenicios; cf. Jl 4,6), frente a los que era difícil mantener una cierta seguridad, debido al desmantelamiento de la mayor parte de las fortalezas. Por entonces, aun la ciudad de Jerusalén era una plaza extremadamente vulnerable. De hecho, ya a comienzos de la época postexílica los residentes en los territorios de Samaría trataron de impedir la fortificación de la ciudad, con el fin de tener a raya al viejo contrincante del sur y mantenerlo en inferioridad de condiciones (Esd 4,7-16). Por eso, no es extraño que algunos notables, como Sambalat, el samaritano, Tobías, el siervo amonita, y Guesen, el árabe, enterados de que se pretendía reconstruir la ciudad, se burlaran de Nehemías y su equipo de trabajadores (Neh 2,1.19). La debilidad defensiva de Judá y su falta de protección jurídica en aquella época expusieron sus territorios al continuo asedio e

13. Sobre este aspecto, véase el comentario que hace H.-P. Müller (*Phönikien*, 1970, 206): «El acoso al que sus vecinos sometieron a Judá, y del que las incursiones fenicias son un mero ejemplo, tuvo sobre la historia exílica y postexílica unos efectos mucho más duraderos que la opresión por parte de las grandes potencias».

14. Véase B. Hartberger, «*An den Wassern...*», 1986, 198ss.

incluso a la penetración en sus poblados por parte de los pueblos circunvecinos con los que se veía enzarzada en frecuentes confrontaciones, y cuyo creciente influjo político y económico tenía que aceptar (aunque, eso sí, a regañadientes) por su imposibilidad de oponer resistencia. De modo que los supervivientes de Judá, aunque aún habitaban su propia tierra, habían perdido, prácticamente, una buena parte no sólo de su integridad territorial, sino también de su autonomía social.

4.1.2. Situación de los deportados a Babilonia

Si para los que habían quedado en la tierra la desaparición del reino de Judá supuso una oleada de dificultades cada vez más acuciantes, para los deportados a Babilonia el destierro significaba, prácticamente, una pérdida de identidad y el más profundo desarraigo personal y social. No sólo habían perdido su patria, sino también todas sus posesiones y, en la mayoría de los casos, su influyente posición social. Familias enteras se habían visto desgarradas, o privadas de sus más sagrados vínculos de solidaridad de sangre y de vida. Con inconmensurable amargura tenían que vivir la cruel separación de sus hermanos de Judá y la incautación de sus bienes (Ez 11,15; 33,24). Sólo la sensación de haber sido violentamente secuestrados mantenía viva su esperanza en un inmediato retorno y en una revisión de lo que realmente había sucedido¹⁵.

Las dificultades de adaptación debieron de ser considerables, sobre todo al principio, como se puede deducir de las fervientes esperanzas de carácter religioso-nacionalista¹⁶. Pero como eso no acababa de cumplirse, los desterrados, siguiendo el consejo de Jeremías (Jr 29), terminaron por integrarse rápidamente en la sociedad babilónica¹⁷, aunque, por supuesto, sin renunciar a su identidad étnica y religiosa¹⁸.

15. Desde ese profundo sentimiento se podría entender, quizá, la decisión de los deportados a Babilonia (bien distinta de la actitud de los que se habían refugiado en Egipto) de no afincarse definitivamente en tierra extranjera mediante la construcción de un templo. Es probable que algunos se inclinaron por esa permanencia, pero el círculo en torno a Ezequiel se encargó de poner enérgicamente coto a esas inclinaciones (cf. Ez 20,32). Sobre este problema, véase L. Bronner, *Sacrificial Cult*, 1980, 69-71 (4.2).

16. Cf. pp. 443ss.

17. La amnistía que, según 2 Re 25,27-30, concedió Evil Merodac a Jeconías el año 562 supone una cierta relación de cooperación entre la colonia judía y el Estado babilónico. Pero ese cambio de actitud debió de producirse, a más tardar, durante la segunda generación del exilio.

18. Sobre el ligero sincretismo que se detecta en la imposición de nombres propios, cf. pp. 182s. Con todo, esa clase de nombres son bastante menos frecuentes que los que se adoptaron en la diáspora egipcia.

El proceso de integración social se hizo más llevadero, debido a la política de Babilonia de acomodar en grupos homogéneos a los prisioneros de guerra procedentes de los países sometidos y proporcionarles tierras de la corona¹⁹. Con esa medida, los desterrados de Judá tuvieron ocasión de establecerse como grupo étnico en diferentes poblaciones más o menos abandonadas en torno a la ciudad de Nippur²⁰. Es probable que crearan una especie de «cooperativas laborales» (*ḥatrú*) a las que la autoridad local arrendaba tierras de la corona para su cultivo a cambio de una razonable contribución por derechos de feudo²¹. La vida en los diversos centros de población estaba organizada en grupos familiares (Esd 2,59) o por gremios profesionales (Esd 8,17), entre los que habrá que contar las agrupaciones de levitas, sacerdotes y otros antiguos empleados del templo, a pesar de la pérdida de sus funciones cúlitas (Esd 2,36ss.). La función directiva era competencia no sólo de los sacerdotes y de los profetas, sino también de los ancianos (Jr 29,1; Ez 8,1; 14,1; 20,1) que, sin duda, constituían el órgano administrativo de la comunidad, aunque con limitaciones²².

Da la impresión de que, después de las lógicas dificultades iniciales, la situación jurídica y económica de los desterrados no fue precisamente opresiva. El archivo del instituto de comercio y crédito agrario *Murašú* de la ciudad de Nippur atestiguan (aunque, estrictamente, se refiere a una época posterior (años 455-403) que los judíos de Babilonia estaban perfectamente integrados en la sociedad y gozaban de recursos económicos normales. La mayor parte ejercía una actividad profesional, por ejemplo, la agricultura, el pastoreo, la pesca, etc., aunque también hubo algunos que lograron una posición social más elevada, poniéndose al servicio de patronos persas, por ejemplo, como expertos en obras hidráulicas. Es más, según los testimonios bíblicos de principios de la época postexílica, no faltaron algunos personajes, como Esdras, Nehemías, Sesbasar y Zorobabel, que incluso accedieron a puestos políticos relevantes. Por otro

19. Sobre este punto, véase E. J. Bickerman, *Captivity*, 1984, 344ss.

20. La Biblia menciona cinco poblaciones: *Tel-Abib*, *Tel Haršá*, *Tel Mela*, *Kerub'addán Immer*, y *Kasifiya* (Ez 3,15; Esd 2,59; Neh 7,61; Esd 8,17). Las tablillas de *Murašú* atestiguan la presencia de judíos al menos en veintiocho de los doscientos asentamientos que mencionan.

21. Ésa es la razonable suposición de E. J. Bickerman (*Captivity*, 1984, 345s.), aunque sigue siendo cuestionable una extrapolación a la época babilónica de unas condiciones que no se dieron hasta el período persa (véase G. Wallis, *Soziale Situation*, 1953, 194s.).

22. Véase E. J. Bickerman, *Captivity*, 1984, 349s. Por su parte, I. Eph'al (*Organization*, 1980, 110) alude a un documento jurídico del año 529, escrito en cuneiforme, en el que se menciona una «asamblea de los ancianos egipcios» que, probablemente, desempeñaba funciones jurídicas. Quizá también a la colonia judía se le otorgó una institución semejante.

lado, las listas de donaciones de esa época (Esd 2,69; 8,30) y el hecho de que sólo un número reducido de deportados estuviera dispuesto a regresar a tierra de Judá indican que la mayoría de ellos se habían labrado en el destierro una posición económica desahogada²³. Sus carencias no eran tanto de orden material cuanto religioso (Sal 137; Is 40,27; 50,1s.).

Si a una posición social asegurada tanto en el aspecto material como en el campo jurídico se añade la capacidad intelectual de la mayor parte de los deportados, pertenecientes a la antigua clase alta de Judá, y una constante orientación hacia la vieja patria, se puede entender que fuera precisamente en el exilio donde se dio (y desde donde se extendió) uno de los impulsos más decisivos para una renovación profunda del yahvismo.

4.1.3. Situación de los emigrantes en Egipto

Al revés de lo que había sucedido en Babilonia, la presencia israelita en territorio de Egipto no se debió a una deportación forzosa, sino, más bien, a una emigración espontánea. Ante el temor de posibles represalias por parte de Babilonia a raíz del asesinato de Godolías, un nutrido grupo de prófugos, compuesto en su mayor parte de soldados, prefirió buscar su prosperidad en Egipto, desoyendo los consejos de Jeremías (Jr 42s.).

Ya en el país, los prófugos se establecieron en diversas poblaciones del Alto y Bajo Egipto, concretamente en cuatro ciudades que se mencionan en Jr 44,1. Ahora bien, de esas cuatro localidades, tres: Migdol, Tafnes y Menfis, eran plazas fuertes del sistema defensivo egipcio; de donde se puede deducir que los emigrantes trataron de buscarse la vida, sobre todo enrolándose como soldados o mercenarios al servicio de Egipto. Es posible que la existencia de una colonia militar judía en Elefantina, en el siglo IV, esté relacionada con ese grupo de emigrantes, aunque no se puede dar por seguro que fuera así²⁴. No obstante, el dato cuadra perfectamente con la supuesta ac-

23. El historiador Flavio Josefo (*Ant* XI, 9) aduce expresamente como motivo de los títubeos sobre una posible vuelta a la patria el apego que la mayoría de los desterrados sentían hacia sus posesiones.

24. La Carta de Aristeas (v. 13) relaciona la presencia en Egipto de los primeros mercenarios procedentes de Judá con una campaña militar de Samético contra los nubios. Si se supone que se trata de Samético II, se llega al año 591, es decir, todavía en tiempos de la última rebelión antibabilónica de la época pre-exílica, cuando Sedecías quiso establecer una alianza militar con Egipto. Eso no cuadraría mal con la situación de entonces, a la vez que explicaría por qué Juan, hijo de Carej, decidió ya en el año 587 trasladarse con sus tropas a Egipto, donde confiaba que podría encontrar mejores condiciones de vida. Por el contrario, B. Porten (*Jews*, 1984, 378s.) piensa en una emigración que habría tenido lugar en tiempos de Samético I, es decir, durante el reinado de Manasés.

tividad militar. Por otra parte, los documentos que nos han legado las excavaciones arqueológicas de esa antigua colonia sugieren que los emigrantes israelitas que se establecieron en territorio egipcio se integraron en la sociedad de manera mucho más estable que como lo habían hecho sus hermanos en Babilonia y, consecuentemente, organizaron su vida, incluso en el aspecto cultural, con vistas a su permanencia en el país. De hecho, la colonia de Elefantina disponía de su propio templo dedicado a Yahvé, construido ciertamente antes del año 525²⁵ y, quizá, incluso en tiempos del exilio.

Esa integración tan arraigada, unida a una moderación religiosa más bien conservadora²⁶, fue, sin duda, una de las causas de que el grupo de israelitas establecidos en Egipto no sólo quedara prácticamente al margen del movimiento de renovación teológica que floreció durante la época del exilio, sino que incluso fuera objeto de apreciación negativa por parte de los desterrados en Babilonia (Jr 24,8; 44).

4.1.4. Características del desarrollo histórico-social

Si ahora, a modo de resumen, nos preguntamos por las características que determinaron en concreto la diversidad de desarrollo histórico-social que se produjo en Israel en la época del exilio, podríamos enumerar los tres aspectos siguientes:

1. La desaparición de Israel como Estado trajo consigo la disolución de la unidad nacional, en parte, forzosa y, en parte, voluntaria. Durante el exilio el pueblo de Israel comprendía, al menos, tres grandes grupos que, por estar territorialmente separados, estaban expuestos a desarrollos históricos distintos; cada cual tenía sus propios intereses, y hasta sus divergencias que los llevaban a ocasionales desacuerdos. Lo único que los mantenía unidos era el tenue vínculo de un mismo origen étnico y de una misma religión. Como es lógico, en esas circunstancias se agudizó a todos los niveles una tendencia, manifestada ya desde los propios comienzos de la ocu-

25. Véase AP 30,13; TGI² 86.

26. B. Porten (*Jews*, 1984, 385) ha mostrado que el culto a Yahvé en Elefantina era de carácter más bien conservador y exhibía unos rasgos que apuntaban a la época pre-monárquica, mientras que su sincretismo, contra las opiniones que se manifiestan frecuentemente, se mantenía en el marco de la religiosidad personal y se limitaba a sus costumbres típicas (véase AP 44: invocación de Anat-YHW en los juramentos; cf. Jr 44,15: invocación a la reina del cielo). Cf. pp. 486s. Las exhaustivas informaciones que se dan al gobernador judío en AP 30 sobre el culto a Yahvé indican que la colonia de Elefantina pidió ayuda a Jerusalén en algunos casos concretos de extrema necesidad; pero es claro que no mantenía un contacto estrecho con la capital del judaísmo.

pación de la tierra, a la escisión en varios grupos territoriales, por ejemplo, las doce tribus, o la división en un reino del norte y otro del sur.

2. La desaparición del poder político central causó el reforzamiento de las viejas formas de organización descentralizada, con sus estructuras de tipo familiar. En el Israel de la época del exilio la magnitud social por antonomasia era la familia, o la unión de familias en un clan. En ese tiempo cobraron nueva vida los restos latentes de la antigua organización tribal, como el significado de los «ancianos» que, junto a los sacerdotes y profetas, ejercían funciones de dirección política, aunque sólo a nivel local y con ciertas restricciones.

3. La desaparición de la unidad nacional agrietó considerablemente las fronteras del grupo y lo abrió hacia el exterior. Las familias judías vivían (sobre todo en el exilio, aunque también en la patria) en continuo contacto, o en permanente confrontación, con gente de las más distintas nacionalidades. Por una parte, la pertenencia al propio grupo no era una realidad automática y de lo más natural, sino que había que acreditarla continuamente mediante una decisión del individuo. Uno de los elementos capitales para asegurar la propia identidad era la confesión religiosa. Y eso es lo que hizo que el Israel del exilio adquiriera por primera vez los rasgos de comunidad constituida en torno a una religión. Pero, por otra parte, el ambiente de religiosidad extraña en el que tenía que vivir a diario significaba un continuo reto, que debía superar aun en el plano de la reflexión teológica.

La permanente oscilación entre planteamientos teológicos de alcance universalista, o brutalmente particularistas, que caracterizó la historia de la religión israelita en la época del exilio, tuvo mucho que ver con la nueva realidad ambivalente del desarrollo histórico-social del pueblo de Israel²⁷.

4.2. ESFUERZO DE INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LA CATÁSTROFE POLÍTICA

BIBLIOGRAFÍA

Albertz, R., «Die Intentionen und Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerkes», en R. Albertz y otros (eds.), *Schöpfung und Befreiung*, 1989, 37-53; Albrektson, B., *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*, 1963; Bronner, L., «Sacrificial Cult Among the Exiles in

27. Sobre este aspecto, véase H.-P. Müller, *Phönikien*, 1970, 203.

Egypt but not Babylon - Why?»: *Dor le Dor* 9 (1980) 61-71; Brunet, G., *Les Lamentations contre Jérémie*, 1968; Galling, K., «Erwägungen zur antiken Synagoge»: ZDPV 72 (1956), 163-178; Hoffmann, H.-D., *Reform und Reformen*, ATHANT 66, 1980; Jeremias, J., «Die Deutung der Gerichtsworte Michas in der Exilszeit»: ZAW 83 (1971), 330ss.; Id., «Zur Eschatologie des Hoseasbuches», en *Die Botschaft und die Boten*, 1981, 217-234; Johnson, B., «Form and Message in Lamentations»: ZAW 97 (1985) 58-73; Koch, K., «Das Prophetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks», en *Die Botschaft und die Boten*, 1981, 115-128; Id., «Die Rolle der hymnischen Abschnitte des Amosbuches»: ZAW 86 (1974), 504-537; Kraus, S., *Synagogale Altertümer*, 1922 = 1966; Levenson, J. D., «From Temple to Synagoge: 1 Kings 8», en *Traditions in Transformation*, 1981, 143-166; Liwak, R., *Überlieferungsgeschichtliche Probleme des Ezechielbuches*, Bochum, 1976; Lohfink, N., «Welches Orakel gab den Davididen Dauer?», en U. Struppe (ed.), *Studien zum Messiasbild im Alten Testament*, SBA 6, 1989, 127-154; Nelson, R. D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOT.S 18, 1981; Nicholson, E. W., *Preaching to the Exiles*, 1970; Noth, M., «Die Katastrophe von Jerusalem im Jahre 587 v. Chr. und ihre Bedeutung für Israel» (1953), en Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 6, 1966, 346-371; Id., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943 = 1967; Pohlmann, K.-F., *Studien zum Jeremiabuch*, FRLANT 118, 1978; Rad, G. von, «Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern» (1947), en Id., *Gesammelte Studien* I, TB 8, 1961, 189-204; Roth, W., «Deuteronomistisches Geschichtswerk / Deuteronomistische Schule»: TRE 8 (1981), 543-552; Schmidt, W. H., «Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches»: ZAW 77 (1965) 168-193; Seitz, C. R., «The Crisis of Interpretation over the Meaning of Exile»: VT 35 (1985) 78-97; Thiel, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia* 1-25, WMANT 41, 1973; Id., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia* 26-45, WMANT 52, 1981; Veijola, T., «Das Klagegebet in Literatur und Leben der Exilsgeneration»: VT.S 36 (1984) 286-307; Waldow, H. E. von, «The Origin in the Synagoge Reconsidered», en *From Faith to Faith*, 1979, 269-284; Williplein, I., *Vorformen der Schriftexegese*, BZAW 123, 1971; Weippert, H., «Das deuteronomistische Geschichtswerk»: ThR 50 (1985) 213-249 (bibliografía); Wolff, H. W., «Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks», en Id., *Gesammelte Studien*, TB 22, 1964, 308-324; Zenger, E., «Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins»: BZ N.F. 12 (1968) 16-30.

Para los que vivieron la catástrofe política del año 587 la comprensión de aquel cataclismo no fue tan unívoca como lo puede ser para los que lo vemos con la perspectiva histórica de la distancia. La ruina de su propio Estado (como la severa crisis que se había producido diez años antes) se experimentó de manera distinta en los diferentes ámbitos sociales y, en consecuencia, dio lugar a diversas interpretaciones. Para Jeremías y el pequeño grupo de partidarios de la reforma la catástrofe significó una liberación, un alivio y una

confirmación de sus anteriores pronósticos. Pero precisamente por eso, pudieron reconocer e interpretar el desastre como un justo juicio de Dios sobre Judá (Jr 37,3 - 40,6). En cambio, para una inmensa mayoría de los representantes del nacionalismo, que hasta el último momento habían tenido la esperanza de una liberación espectacular, aquello fue el fracaso político más absoluto y el desmoronamiento total e irrecuperable de sus concepciones teológicas más arraigadas. La ciudad, que, en línea con la teología de Sión, se consideraba inexpugnable (Lam 4,12), había sido conquistada; el templo, lugar y símbolo de la presencia personal de Yahvé (Lam 2,1), había sido profanado y asolado por inmundos paganos (Lam 1,10); y el rey, que les garantizaba la vida y la seguridad (Lam 4,20), había sido ejecutado o deportado.

Sin temor a equivocarnos, podemos suponer que entre los desterrados, igual que entre los que habían quedado en la patria y sobrevivido a los escombros, se extendió (cada vez más sombría) una de las perplejidades más angustiosas. Inexplicablemente, se veían víctimas de un destino cruel y misterioso, que ponía en entredicho lo que los sacerdotes, los profetas del templo y los teólogos de la corte habían transmitido como fundamento de su fe yahvista. ¿Dónde había quedado aquel Yahvé que reinaba dominador desde Sión, que gobernaba el universo por medio de su unguido? ¿No era esa victoria de los enemigos la prueba más decisiva de la impotencia de Yahvé frente a los dioses babilónicos (Is 50,2)? ¿No quedaban así sus promesas, sus juramentos y sus solemnes compromisos desmascarados como una pura patraña (Sal 77,9; 89,50)? ¿Es que aún se preocupaba de su pueblo (Is 40,27)? ¿No significaba ese desastre el fin de Israel (Ez 37,11)?

Pero esa misma perplejidad asaltaba también a la teología reformista de la escuela deuteronomista. ¿Eran éstos los grandes logros de la reforma del culto? ¿No sería que el exclusivismo de la religión yahvista que se había impuesto a la sociedad, e incluso a las familias, no había sido más que un monumental equívoco, o quizá una auténtica provocación, un desafío a los otros dioses? En cualquier caso, las mujeres de los que se habían refugiado en Egipto, irritadas contra Jeremías, pregonaban a los cuatro vientos lo bien que les había ido mientras quemaban incienso a la reina del cielo, y el cúmulo de desgracias que habían caído sobre sus familias al abandonar ese culto (Jr 44,17-19). De modo que la catástrofe nacional se podía interpretar muy bien como un juicio de Dios sobre la reforma de la época de Josías.

Pues bien, en ese contexto hay que inscribir el restablecimiento del sincretismo que se percibe durante la época del exilio, especial-

mente en el ámbito de la religiosidad familiar¹. Pero la auténtica interpretación teológica de la catástrofe política y las consecuencias que habría que sacar del acontecimiento sólo podían ser el fruto de un largo proceso de reflexión y confrontación comunitaria.

4.2.1. *Elaboración exílica de la liturgia de lamentación*

Uno de los contextos más importantes en los que se revela el esfuerzo de la comunidad del exilio por conseguir una adecuada perspectiva teológica de la catástrofe política fue la celebración litúrgica.

Por lo que podemos saber, la principal expresión del culto durante la época exílica fue la liturgia de «lamentación». Incluso después del destierro se siguió practicando esa clase de celebración litúrgica, en recuerdo de los episodios más salientes de la gran catástrofe nacional. El inicio del asedio en el décimo mes, la apertura de la primera brecha en la muralla en el cuarto mes, la destrucción del templo y del palacio en el quinto mes, y el asesinato de Godolías en el séptimo mes eran los cuatro episodios que se conmemoraban anualmente con una liturgia de ayuno (*šom*: Zac 7,2ss.; 8,18s.). Por influjo de dichas celebraciones, la forma litúrgica ocasional de «lamentación», que ya en época pre-exílica estaba totalmente desvinculada de un lugar sagrado, llegó a ser el elemento más importante del culto comunitario en el exilio². Por otra parte, no sería extraño que los supervivientes de la catástrofe que habían quedado en el territorio celebraran la liturgia entre las ruinas del templo. La ofrenda consistía probablemente en la presentación de frutos del campo (Jr 41,5), pero no de víctimas animales, que exigían la pureza cúltica del recinto destinado al sacrificio. Así se explica que, a pesar de que toda tierra extranjera se consideraba cúlticamente impura (1 Sm 26,19; 2 Re 5,17; Jr 5,19; Sal 137,4), la liturgia de lamentación fuera perfectamente posible hasta para unos exiliados para los que el rezo en dirección a Jerusalén significaba entrar en contacto con el santuario destruido (1 Re 8,46-51). Aparte de esa referencia al lugar oficial del culto, la liturgia exílica se distinguía esencialmente de la que se celebraba en la época monárquica por el hecho de que no estaba supervisada por el rey. Era una celebración más abierta, hasta el punto de que se había convertido en una especie de foro público en el que los diferentes grupos podían expresar

sus propias concepciones teológicas. Eso se ve en la diversidad de géneros literarios que proliferaron en la liturgia de lamentación, como la elegía espontánea con su libertad de estilo y de desarrollo (Lam 1; 2; 4), la lamentación colectiva, la queja individual (Lam 3; Sal 102³), o ciertas referencias a determinadas requisitorias proféticas (cf. Jr 8,4 - 10,25⁴). Sólo esa apertura institucional hizo que la liturgia exílica pudiera convertirse en el mejor lugar de clarificación teológica ante la situación de crisis política que vivía la comunidad.

Los textos que mejor revelan el esfuerzo teológico desarrollado por los supervivientes de Judá durante los años que siguieron inmediatamente a la catástrofe son las elegías que recoge el libro de las Lamentaciones. Es probable que el autor⁵ de esos elaborados poemas⁶ hubiera pertenecido, antes del año 587, a los círculos de orientación religioso-nacionalista⁷. Por eso resulta aún más llamativo que, en unos textos a caballo entre la descripción y la plegaria, se distancie tanto de sus viejas convicciones e incluya a sus conciudadanos en su proceso personal de apendizaje (Lam 2,18-22). Sus largas descripciones, de tonalidad desgarradora, enumeran sin paliativos las más horribles consecuencias de la catástrofe. Lo que le interesa no es que se reprima la angustia, sino que se acepte en su cruda realidad (Lam 1; 2,1-10; 4,1-11; 5,1-16a). Es más, en su esfuerzo de interpretación teológica, presenta a Yahvé como el responsable de esa situación desesperada. No fue un azote ciego del destino ni (en última instancia) el poder de Babilonia, sino el propio Yahvé el que arrasó la ciudad de Jerusalén, destruyó el templo y barrió la monarquía (Lam 2,1-10; 4,11-16). Y cuando el poeta recoge deliberadamente las concepciones y fórmulas de la teología de Sión y las especulaciones sobre el rey, es para mostrar con despiadada franqueza cómo el incendio de la ira de Yahvé se cebó en los cimientos mismos

3. Sobre este punto, cf. p. 685.

4. Cf. pp. 479s.

5. Prescindimos aquí, por el momento, de si todos los textos que se recogen en Lam 1 - 5 provienen de un mismo autor (como piensa B. Johnson, *Form and Message*, 1985, 72). Personalmente, estoy convencido de que ése es el caso con respecto a Lam 2 y 4; por el contrario, creo que Lam 3 es de época posterior. Cf. pp. 513s.

6. Lam 1 - 4 está compuesto en acrósticos. Es probable que su destino originario fuera el uso privado, según las necesidades personales; pero muy pronto se hizo de dominio común, para su uso en el culto colectivo.

7. Véanse las numerosas referencias (a veces en forma de cita) a la teología de Sión y a la teología monárquica (Lam 1,1; 2,1.6s.15.20; 4,12; 5,19; 2,2; 4,20; cf. Sal 99,5; 132,7; 110,1; Éx 15,13; Sal 48,3.14) y las reflexiones de B. Albrektson, *Studies*, 1963. Tampoco debe resultar extraño que, después de la reforma de Josías, se encuentren referencias al Deuteronomio (por ejemplo, Lam 1,10; cf. Dt 23,2ss.), puesto que esa mentalidad fue aceptada también por los religioso-nacionalistas (cf. pp. 448s.). La idea de G. Brunet (*Lamentations*, 1968) de que las Lamentaciones representan un escrito contra Jeremías excede el límite de lo razonable, especialmente a la luz de Lam 2,14.17.

1. Jr 7,31; 8,2; 19,13; 44,15s. (véanse los papiros de Elefantina); Ez 13,17-23; 14,1-11; Is 57,3-13; 65,3-5.11; 66,17. Quizá, también haya que interpretar en ese contexto el pasaje de Ez 8,14ss.; cf. p. 437.

2. Además de dichas celebraciones, se solían tener ocasionalmente liturgias de ayuno con motivo de determinadas circunstancias (cf. Esd 8,21.23).

de una estructura teológica que se mostró falaz y vacía. Fue el propio Yahvé el que destruyó su trono establecido en Sión (Lam 2,1), aniquiló las pretensiones de Jerusalén de dominar el universo (Lam 1,1; 2,15), abrió una brecha en la invulnerabilidad de la ciudad santa (Lam 4,12), profanó su santuario, rechazó sus cultos (Lam 2,6s.) y derribó por tierra su monarquía (Lam 2,22; 4,20; cf. Sal 89). Con su agresión política a la ciudad, Yahvé puso radicalmente en tela de juicio la validez teológica de esas dos líneas fundamentales del yahvismo establecido y, a la vez, se distanció personalmente de cualquier intento de monopolización por parte de la teología oficial.

Consecuentemente, la visión teológica del poeta le lleva a reconocer y confesar la culpabilidad colectiva. El culpable de la catástrofe no es Yahvé, sino la ciudad misma personificada (Lam 1,18), símbolo del juicio de Dios que merecían sus pecados (Lam 1,5.8.22). Y el poeta demanda a sus conciudadanos que reconozcan esa implicación entre culpabilidad y juicio, asuman su responsabilidad personal y la confiesen sin tapujos ante Yahvé (Lam 5,16b). Se requiere, en primer lugar, el sincero reconocimiento del fracaso de la política exterior. La vieja política de compromisos con las grandes potencias, que había alimentado tantas esperanzas (Lam 4,17), fue sencillamente un pecado (Lam 5,6s.), cuyas devastadoras consecuencias son el peso agobiante que lastra la deplorable situación actual⁸. En segundo lugar, se exige la confesión abierta de los tremendos errores teológicos. La teología oficial que imperaba en aquella época, según las ideas de los sacerdotes y de los profetas del templo, estaba sencillamente equivocada. Sus promesas y garantías de salvación se habían mostrado inequívocamente engañosas. Por esquivar una denuncia valiente de los atropellos sociales, se habían convertido ellos mismos en verdaderos pecadores (Lam 2,14; cf. 4,13). Por el contrario, la postura de radical oposición encarnada en la denuncia de los profetas críticos había quedado ratificada como auténtica (Lam 2,17).

El propio texto deja entrever lo que tuvo que costarle al autor del libro de las Lamentaciones decidirse por esa nueva orientación teológica. No estaba en situación de aceptar el cúmulo de acusaciones que encerraba la requisitoria profética. De hecho, no recoge más que el tema político y ciertos aspectos de la acusación religiosa, mientras deja de lado, por ejemplo, todo lo relativo a la fracasada política económica y social del tiempo de la monarquía. Es más, la base teológica sobre la que funda su tímida esperanza de que la im-

8. En Lam 5,6, Asur es la personificación del poder mesopotámico. El poeta asume aquí las acusaciones políticas de Oseas y Jeremías (cf. Os 5,12-14; 7,11s.; Jr 2,18.36s.), y deja bien claro que lo que allí se criticaba era también el afán de sacar partido en el terreno económico.

perecedera soberanía de Yahvé haya quedado intacta (Lam 5,19) y que Dios no soportará el escarnio triunfante de los enemigos sobre la ruina de Jerusalén (Lam 1,9.21s.; 4,20ss.), se aparta muy poco de los postulados esenciales de la teología de Sión. Con todo, se da aquí, en los comienzos del exilio, un primer paso para incluir en la liturgia una experiencia que interpreta la catástrofe como juicio de Dios, aceptar la culpabilidad colectiva, y buscar en la apropiación del mensaje profético una nueva orientación teológica. La práctica exílica de la liturgia de lamentación cristalizó en un proceso de aprendizaje cuyos estadios concretos, marcados por la elaboración de una auténtica «liturgia de lamentación», no podemos seguir en todos sus detalles⁹.

4.2.2. Lucha por la aceptación de la teología crítica profética

La aceptación, más bien titubeante, de la postura crítica del profetismo por parte del autor del libro de las Lamentaciones deja entrever que el pleno reconocimiento social de la predicación profética no siguió, como automáticamente y de golpe, al cumplimiento de sus anuncios. Por un lado, la sima que se había abierto en las controversias partidistas anteriores al año 587 era demasiado profunda como para conseguir una unidad y, por otro, tanto la crítica de los profetas como su anuncio de una catástrofe de dimensiones gigantescas sonaban excesivamente radicales. Si una obra tan autocrítica como la posterior historia deuteronomística se resistió incluso a mencionar a uno solo de los profetas, es claro todo el cúmulo de prejuicios que había que superar en ese aspecto¹⁰. De ahí que, en un principio, sólo un par de grupos, inquietos por el desastre nacional, se esforzaran por reconocer y difundir el mensaje crítico de los profetas. Sabemos que ésa fue la suerte de la profecía de Jeremías, que alcanzó su justificación y una reelaboración propagandística por obra de Baruc y de otros miembros del partido reformista (Jr 36; 37,3 - 43,7). Lo mismo hay que decir de la profecía de Ezequiel; aunque en este

9. Aunque de probable origen exílico, ciertos salmos de lamentación, como Sal 44; 60; 74 (?); 79; 89 y el texto de Is 63,7 - 64,11 presentan serios problemas de datación y de localización. Pero también hay textos en prosa, como 1 Sm 23,10-11a; Jue 6,13; Jos 7,6-9, cuya datación resulta aún más difícil, aunque T. Veijola (*Klagegebet*, 1984) se inclina por una composición en la época del exilio. En los dos textos citados en último lugar se puede reconocer, por lo menos, que giran en torno a una paradoja tan desconcertante como la que encierra la promesa de Yahvé frente a la desesperada situación del momento histórico. Pero por otra parte, uno de los rasgos típicos de la liturgia exílica de lamentación es la fusión de la perspectiva individual con la colectiva. Cf. pp. 512ss.

10. Sobre este punto, véase K. Koch, *Prophetenschweigen*, 1981. Según él, lo que verdaderamente contradice la concepción deuteronomística de la palabra de Dios es el carácter de absoluta necesidad que se atribuía al anuncio profético de condena (127s.).

caso, por la acción de un grupo de sacerdotes reformistas. Pero se puede suponer que también otros grupos de teólogos, impulsados por la experiencia de la catástrofe, se ocuparon de recoger el legado de los profetas, de leerlo atentamente, de interpretarlo y de adaptarlo a la situación del momento, con la idea de encontrar en él una fuente de inspiración y orientación para su propia época.

La lucha por el reconocimiento del mensaje crítico de los profetas como palabra de Dios que indicaba el camino a la comunidad de Israel se bifurcó en dos direcciones: por una parte, un esfuerzo por convencer a la sociedad de su tiempo, de palabra y por escrito, de la actualidad del mensaje profético¹¹; y por otra, la inclusión de sus escritos como parte integrante de la lectura litúrgica. En los mismos libros proféticos se pueden encontrar numerosas indicaciones sobre su empleo en la liturgia¹². Y aunque no se pueda probar en cada caso que dichas referencias cúlticas se remontan precisamente a la liturgia del exilio, se puede suponer, en general, que en la liturgia exílica de lamentación se leían asiduamente, e incluso se comentaban, determinados pasajes más o menos largos de los escritos proféticos. Es más, precisamente el empleo litúrgico de dichos textos es lo que hace plausible el trabajo de redacción y la compilación de colecciones, con su actualización y correspondientes comentarios, que se detectan en buena parte de los escritos proféticos¹³.

Visto en su conjunto, el fenómeno resulta verdaderamente llamativo. En sus orígenes la palabra profética de denuncia era una de las formas que revestía la palabra de Dios en la vida diaria de Israel. De ahí su incisividad provocativa, y de ahí también su carácter controvertido, que la hizo objeto de acaloradas discusiones entre los diferentes grupos, ya que su único respaldo consistía en la pretensión teológica de un intruso que se sentía impulsado por Dios. Ahora, en cambio, la palabra profética se había revestido de toda la dignidad de una palabra de Dios pronunciada en el culto, y que, por tanto, abrigaba la pretensión de ser aceptada por la entera comunidad litúrgica. La única explicación de ese fenómeno puede ser el hecho de que, a lo largo del exilio, además de los representantes cúlticos de siempre (como los sacerdotes, los cantores, etc.), también los grupos que habían cristalizado en torno a la herencia de los profetas críticos y se dedicaban a conservar y difundir sus tradicio-

nes influyeron de una manera decisiva en la configuración de la liturgia del exilio. Con su empeño en dotar a la palabra profética de una nueva función litúrgica, contribuyeron a abrir la receptividad popular a la teología profética de oposición, mientras que su insistencia en conferirle un puesto de relieve en la celebración del culto logró que terminara por aceptarse como parte integrante de la oficial religión yahvista.

Por desgracia, ante la ausencia de testimonios directos, el fenómeno sólo se puede conocer indirectamente, es decir, como una deducción basada en el análisis de la literatura profética según los métodos de la moderna historia de la redacción. Basten dos ejemplos para aclarar este problema: Jr 8,4 - 10,25* y Am 4,6-13.

El primer texto es una colección de oráculos de Jeremías¹⁴. A través de un largo rosario de lamentaciones, en las que resuenan quejas de Dios (Jr 8,5a.7), del pueblo (Jr 8,14.19aß), de la ciudad (Jr 10,19-21) y del propio profeta (Jr 8,18-23; 9,9), y una emotiva evocación de los muertos (Jr 9,16-21), se llega a una lamentación colectiva del tiempo del exilio (Jr 10,23-25; cf. Sal 79,6s.) compuesta, probablemente, para ser recitada en el curso de una liturgia de lamentación. Dos cuadros, cuyos elementos se entremezclan en uno y otro panel (Jr 8,4-23; 9,1 - 10,22*), describen con palabras del propio Jeremías la progresiva realización del juicio de Dios sobre Judá y Jerusalén. El texto se abre con la constatación de que, incomprensiblemente, el pueblo no está dispuesto a convertirse (8,4-6); a continuación, mediante unos ejemplos altamente emotivos que contrastan con el engreimiento (8,7-9) y la depravada conducta social (8,10-12; cf. 9,1-5.7), y con referencias al vano esfuerzo de Yahvé por retrasar lo más posible el juicio, dando largas y enviando toda clase de pruebas (8,13; cf. 9,6), se explica que el reconocimiento de la propia culpabilidad por parte del pueblo llegó demasiado tarde (8,14), de modo que el enemigo se presentó como una máquina de destrucción (8,16-17; cf. 10,18.22); y, para terminar, se cargan las tintas sobre la reacción de espanto que sobrevino a los atónitos recalcitrantes (8,15.18-23; cf. 9,19-21). Lo que pretende esta colección de oráculos es estimular el espíritu de los participantes en la liturgia para que rememoren y revivan la catástrofe, pero no desde su propia experiencia histórica, sino desde la perspectiva teológica del anuncio profético del juicio. Eso les ayudará a caer en la cuenta

11. Cf. pp. 481ss.

12. Is 2,6aα; 8,8b.10; 10,24-26; 30,18-26; 33; Jr 10,25 = Sal 79,6s.; Am 4,13; 5,8s.; 9,5s.; cf. Am 1,2; Miq 4,5.7b; 7,7.8-10; etc.

13. Cf., por ejemplo, Is 1,2-20; Jr 8,4 - 10,25*; Am 4,6-13; 5,1-17. También se puede decir que la revisión de los profetas críticos en clave salvífica está relacionada con su uso litúrgico. Cf. p. 532.

14. Se trata de una colección autónoma con respecto a Jr 2 - 6*, como muestra la doble tradición que se reproduce en Jr 8,10aß-12 y Jr 6,13-15. Los textos de Jr 9,11-15.22-25; 10,1-16 no pertenecían, originariamente, a dicha colección, sino que fueron añadidos más tarde.

de que la culpa no fue de Yahvé, sino que fueron ellos los culpables de que la desgracia siguiera inexorablemente su curso; así aprenderán a llorar sus desvaríos y su contumacia ante el llamamiento profético a la conversión. Sólo a través de ese proceso de aprendizaje podrán reencontrar a Dios en sus lamentaciones (10,23-25), y con el reconocimiento de su falibilidad humana (10,23) podrán implorear una mitigación del juicio ante la amenaza presente de los opresores (10,24s.).

Otra manera de vincular el anuncio profético del juicio de Dios con la celebración litúrgica se puede ver en el texto de Am 4,6-13, un pasaje compuesto expresamente para la celebración litúrgica en el exilio y que luego fue introducido en la colección de oráculos del profeta¹⁵. El texto se abre con una enfática y prolija acusación de Dios a Israel reunido en asamblea litúrgica. Con una referencia a las «maldiciones» que acarrearía la ruptura de la alianza (Dt 28,16ss.; Lv 26,14ss.), la acusación quiere instruir al pueblo recordándole que si Yahvé ha acumulado plagas y plagas sobre Israel ha sido sólo para incitarle a la conversión, aunque siempre se ha estrellado contra su obstinada impenitencia (4,6-11). Por eso, no ha tenido más remedio que descargar sobre Israel todo el peso del juicio, como ya había profetizado Amós (4,12a)¹⁶. En una interpelación claramente litúrgica, el texto exhorta a la comunidad a que esté preparada para un encuentro con ese Dios justiciero (4,12b). Es decir, en las palabras del profeta Amós que resuenan en la celebración litúrgica se va a manifestar la gloria y la soberana majestad de Yahvé (cf. Am 1,2¹⁷). Y la comunidad, como respuesta al encuentro con su Dios, estalla en una doxología (4,13), en la que reconoce expresamente la majestad de la justicia divina y, con ello, la vigencia de la profecía de Amós.

Como se desprende de estos dos ejemplos, los grupos de teólogos que se sintieron obligados a conservar y difundir la herencia de la profecía crítica eligieron caminos muy diferentes para imponer en la liturgia del exilio el reconocimiento de la teología profética de oposición. Esa nueva actitud propició un cambio considerable en la celebración comunitaria del culto. A partir de entonces, la práctica meramente ritual se completó con un componente de carácter edu-

cativo. Mientras que el elemento cívico iba perdiendo terreno con el cambio de circunstancias, la palabra cobraba un significado cada vez más relevante. Ahí se atisban ya los primeros rasgos de la posterior liturgia sinagoga, donde la palabra (lectura de la Torá y de los profetas, profesión de fe, oración, etc.) ocupa el primer plano. La ausencia de fuentes no nos permite saber con precisión cuándo empezó esa nueva modalidad de celebración litúrgica¹⁸, pero sí se puede decir que la liturgia de la sinagoga hunde sus raíces en la celebración exílica de la liturgia de lamentación¹⁹.

4.2.3. Actividad misionero-educativa de los redactores deuteronomistas de Jeremías

La aceptación de la teología profética durante el exilio no se produjo exclusivamente en el ámbito litúrgico, sino también en el marco de una polifacética actividad literaria que se desarrolló fundamentalmente en torno a los escritos de los profetas²⁰. Buena parte de esos escritos se puede encuadrar en el estrato redaccional llamado «deuteronomístico»²¹. Y dentro de ese estrato, la actividad más representativa y, desde luego, la más interesante es la reelaboración de los escritos de Jeremías.

Pues bien, ¿quiénes fueron esos redactores deuteronomistas del libro de Jeremías que, ya muy avanzada la época del exilio, hacia el año 550²², dedicaron su actividad literaria y teológica a una elaboración y difusión de la herencia espiritual del último de los grandes profetas críticos?

Cuando se habla de «deuteronomistas», no se debe pensar en un grupo cerrado y homogéneo. El fenómeno deuteronomístico del tiempo del exilio (y de principios de la época postexílica) fue más bien una corriente de pensamiento teológico en la que se integraron diversos grupos. La ampli-

18. Los textos tanto exílicos como de principios del postexilio que se suelen aducir a este propósito (cf. Ez 11,16b; Jr 52,13; Is 56,7; Sal 74,7s.; Esd 8,15-20) son demasiado ambiguos. El primer testimonio seguro sobre la existencia de una sinagoga es del siglo III a.C. y proviene de una inscripción encontrada en Egipto. Para una discusión del tema, véase S. Kraus, *Altertümer*, 1966; K. Galling, *Erwägungen*, 1956; H. E. von Waldow, *Origin*, 1979.

19. Nótese, a este propósito, el testimonio del Nuevo Testamento (Lc 4,17; Hch 13,15) sobre la costumbre que se seguía en la antigua liturgia de la sinagoga de leer un texto profético antes de la lectura de la Torá.

20. Véanse, por ejemplo, las monografías de B. I. Willi-Plein, *Vorformen*, 1971, y de J. Jeremías, *Deutung*, 1971; *Zur Eschatologie*, 1981.

21. Eso es plenamente válido para los libros de Amós y de Miqueas; también Is 1,2-20 se puede considerar muy próximo a esa redacción. Véase W. H. Schmidt, *Redaktion*, 1965; W. Thiel, *Redaktion I y II*, 1973, 1981.

22. Cf. Jr 27,7; 29,10. Véase W. Thiel, *Redaktion II*, 1981, 114.

15. H. W. Wolff (*Joel-Amos*, 1969, 136; 256ss. [3.6]) atribuía ese texto a una «interpretación relacionada con Betel, del tiempo de Josías», pero parece más plausible considerarla como una adición posterior (véase K. Koch, *Rolle*, 1974, 536). Desde luego, no es puramente casual su unión con un oráculo profético de carácter cívico (Am 4,4s.).

16. Así es como hay que entender esa reprimenda global introducida por la partícula *ko* («así»).

17. Esta introducción, considerada como «lema» del libro, presenta la profecía de Amós como una teofanía de Yahvé que desde Sión anuncia su condena.

tud de sus representantes y la fuerza con que desarrolló sus ideas tuvieron mucho que ver con el colapso que sufrió la teología oficial sobre la figura del rey y el significado del templo, a raíz de la catástrofe del año 587. Por entonces, es decir, en la época exílica, la única expresión oficial del yahvismo que podía servir de referencia al que tuviera interés por una reflexión teológica era la teología del Deuteronomio, aparte de la teología crítica de los profetas. Es verdad que también se había desarrollado, en la línea de Ezequiel, una teología reformista de carácter sacerdotal, pero ni siquiera esa corriente escapó a la influencia de la escuela deuteronomística²³. Eso quiere decir que la teología de la reforma deuteronomística, que a finales de la época pre-exílica y a principios de la exílica se limitaba a ciertos grupos concretos, se convirtió a lo largo del exilio en la concepción teológica más importante que podía orientar el pensamiento y la actividad docente de algunos grupos espontáneos de teólogos de muy distinta mentalidad. Por otra parte, si se tiene en cuenta que el Deuteronomio representaba ya una síntesis teológica de grandes perspectivas, no es extraño que los grupos de orientación deuteronomística, a pesar de sus coincidencias con el Deuteronomio en determinados objetivos y en el enfoque teológico más bien abstracto, pudieran llegar a planteamientos muy distintos, según subrayaran determinadas líneas de la síntesis, relegando otras a un segundo plano. Esa constatación da pie para establecer una diferencia entre los redactores deuteronomistas de los escritos de Jeremías y otros grupos, también de orientación deuteronomística, que se dedicaron a reelaborar las tradiciones históricas. El núcleo de sus principales diferencias radica no sólo en su valoración de la profecía crítica²⁴, sino también en la importancia que atribuyen a las tradiciones sobre Sión y sobre el rey, y (lo que es más decisivo) en su interés por el aspecto social de la teología deuteronomística²⁵. De ese modo, los «deuteronomistas» no sólo aparecen como dóciles discípulos de Jeremías, sino que muestran una tendencia a continuar la reforma del safanida Godolías, con su carácter marcadamente social y «democrático»²⁶. Por tanto, es muy probable que los redactores deuteronomísticos del libro de Jeremías fueran los descendientes de segunda o tercera generación de los que intentaron una nueva reforma bajo la égida de Godolías²⁷.

23. Véanse las resonancias del lenguaje deuteronomístico que se han detectado en el libro de Ezequiel (R. Liwak, *Probleme*, 1976, 205ss.). Un hecho tan peculiar se explica fácilmente en el supuesto de un estrato de redacción adscrito al deuteronomismo.

24. El primero de los grandes profetas críticos que se menciona en toda la historia deuteronomística es Isaías (2 Re 18 - 20); y eso, en una reinterpretación en clave profético-salvífica.

25. Cf. pp. 493ss.

26. Cf. pp. 450s.

27. Véanse las consideraciones de N. Lohfink (*Kurzgeschichte*, 1978, 333ss. [3.8]) en esa dirección. La distancia, relativamente escasa, que se percibe desde el punto de vista lingüístico e incluso temático entre las narraciones de Jeremías, aprobadas por los safanidas (cf. Jr 36), y la redacción deuteronomística (cf. vv. 3.7.31; véase E. W. Nicholson, *Preaching*, 1970, 38ss.) podría considerarse como un argumento en favor de una continuidad en la transmisión de la cadena de tradiciones. Igual que los safanidas, también los redactores deuteronomísticos de Jeremías eran de orientación fundamentalmente pro-babilónica (cf. Jr 27,5ss.; 28,14; 42,11; 43,10); su postura más bien crítica frente a 'am ha'ares' (1,18; 34, 19; 44,21) se podría explicar por la división del grupo, que tuvo lugar hacia finales de la

El grupo de teólogos deuteronomistas que emprendieron la redacción del libro de Jeremías no limitaron su actividad al aspecto literario. Hay suficientes indicios como para pensar que una gran parte de los elementos que se consideran como mera redacción literaria se remontan a un trabajo de ilustración oral realizado por la segunda y tercera generación de los supervivientes en Judá²⁸, durante la época del exilio²⁹. Sin duda, habrá que encuadrar en esa misma categoría unos textos de carácter catequético que, mediante un juego de preguntas y respuestas, pretenden instruir a los oyentes sobre las causas de la catástrofe (Jr 5,19; 9,11-15; 16,10-13; 21,8; cf. 7,13; 40,2s.). Igualmente, hay un grupo de discursos que se ponen en boca de Jeremías (Jr 7,1-15; 22,1-5; 17,19-27; cf. 42,10-17; 1 Re 9,1-9), pero que se pueden entender como reflejo de la predicación del grupo. De hecho, todos tienen lugar «en la puerta», es decir, en el sitio donde, según la antigua costumbre, se solían reunir los tribunales de justicia; todos se basan en el «texto» de una palabra profética, que suele ir acompañado del respectivo comentario; y todos siguen el mismo esquema de exhortación, con una promesa de salvación o de condena, según las circunstancias, para apartar a los oyentes de la conducta equivocada y encaminarlos por el sendero justo. Se trata de una forma no cúllica de proclamación de la palabra, que bien podría ser otra de las raíces de la liturgia sinagoga³⁰. Un fuerte impulso pedagógico atraviesa la teología y la práctica del grupo³¹. Con un estilo muy sencillo, pero tremendamente gráfico, y por medio de la machacona repetición de las mismas o parecidas fórmulas, la predicación de los deuteronomistas pretende inculcar aun en las mentes más simples y menos cultivadas (y eso a más de treinta años de la catástrofe) la necesidad de aprender de los errores del pasado y comprender las verdaderas causas de la desgracia que

época pre-exílica (cf. pp. 440s.), lo cual no implica necesariamente un argumento contra la continuidad en materia de transmisión tradicional.

28. Sobre la localización de los redactores deuteronomísticos del libro de Jeremías en tierra de Judá, véanse los argumentos aducidos por W. Thiel (*Redaktion* II, 1981, 113). Así se puede explicar también la extraña alusión a una «reincidencia», que se hace en el discurso a los supervivientes de Judá (Jr 29,19). Desde esa perspectiva pierde toda su probabilidad la tesis de E. W. Nicholson (*Preaching*, 1970, 116ss.), que postula una referencia a los desterrados en Babilonia; su argumentación (127), basada en el juicio negativo que se expresa en Jr 24,8; 29,16-19 sobre los residentes en Juda, se limita a la época anterior al año 587 (cf. Jr 32,15ss.; 42,10-12).

29. Véase W. Thiel, *Redaktion* I, 1973, 290ss.; II, 1981, 107ss.

30. Véase H. E. von Waldow, *Origin*, 1979, 273ss. Habrá que añadir también algunas asambleas postexílicas semejantes, por ejemplo, Neh 8.

31. Véase el continuo reproche que se hace a Israel de que en el pasado no prestó oídos a la enseñanza de Dios ni «aceptó la disciplina» (*laqah musar*: Jr 7,28; 17,23; 32,33; 35,13; con el verbo *lamad*, en pi'el, «instruir»] Jr 32,33). Según esa concepción, la instrucción teológica sólo cesará con la nueva alianza (Jr 31,34).

hoy les aflige, para dar a su conducta presente una orientación que les permita evitar mayores desastres y hacer realidad un nuevo comienzo. Se puede hablar, por tanto, de un auténtico trabajo misionero-educativo realizado por los redactores deuteronomistas de Jeremías. Y fue precisamente esa actividad la que los convirtió en verdaderos continuadores del profeta.

Pues bien, ese aspecto pedagógico fue el medio del que se sirvieron los redactores deuteronomistas de Jeremías para unir el Deuteronomio con los escritos del profeta e integrar por primera vez, de un modo completo y sistemático, la teología profética de oposición en la religión oficial yahvista. La ley y la profecía crítica encontraban su más alto grado de unidad en la pedagogía de Dios; de hecho, no eran más que dos facetas de la misma y única palabra divina (*dabar*)³², con la que Dios mismo quería guiar a su pueblo a través de la historia por el camino justo. Para los redactores deuteronomistas de Jeremías, cuya mentalidad difería un tanto de las posturas de otros grupos deuteronomistas³³, Yahvé hizo alianza con Israel precisamente el día que lo sacó de Egipto (Jr 11,3s.6s.; 31,32); y fue entonces cuando le planteó sus exigencias fundamentales (Jr 7,22s.; 11,4.7; cf. 31,32), es decir, el Decálogo, y promulgó solemnemente la ley deuteronomica (Jr 34,13s.). Sin embargo, en una presentación más radical de las posturas de Oseas y del propio Jeremías³⁴, los redactores afirman que Israel fue rebelde desde aquel mismo día, haciendo oídos sordos a la voz de Yahvé, es decir, a la palabra que le indicaba el camino recto. Por eso, Dios no cesó de enviarle, a lo largo de su historia, toda una serie de profetas (Jr 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; cf. 26,18), que no se cansaban de advertirle del peligro de apostatar de Yahvé. De modo que los redactores deuteronomistas de Jeremías consideraban a los profetas críticos como predicadores de penitencia, que no cesaban de exhortar al pueblo a la conversión (Jr 26,3; 36,3.7), es decir, a la práctica de la ley deuteronomica (Jr 26,4; cf. 34,12ss.)³⁵. El último de esa cadena de profetas

había sido Jeremías. Pero como su llamada a la conversión había caído en el vacío (18,11s.), más aun, los habitantes de Jerusalén habían tratado de silenciarle (Jr 11,9.21; 18,18), la alianza se había quebrado definitivamente (Jr 11,10) y Yahvé se había visto obligado a dejar caer sobre su pueblo las desgracias con que ya amenazaba el Deuteronomio (Dt 28s.; cf. Jr 11,8).

A esa inclusión de Jeremías en el marco de la teología deuteronomica responde el paralelismo que se establece entre él y Moisés (Jr 1,7b.9.17 = Dt 18,18b) y el reconocimiento explícito de su condición de profeta de la ley (Jr 26,16; cf. Dt 18,20) durante un proceso judicial simulado. No cabe duda de que en esa integración se ha exagerado un tanto la dureza de sus acusaciones y la tonalidad radical de su proclamación del juicio de Dios, pero eso no quiere decir que los redactores deuteronomistas hayan desfigurado totalmente el mensaje del profeta. No sólo pueden apelar al empeño con el que el propio Jeremías se esforzó durante algún tiempo por exhortar al pueblo a la conversión³⁶, sino que se toman muy en serio su anuncio de las desgracias que les afligieron en su momento y que habían de recaer sobre ellos en el futuro. Sin embargo, en oposición al modo de proceder de Jeremías, la preocupación de los redactores deuteronomistas, en su nueva situación histórica, debía consistir en desplegar a los ojos de sus contemporáneos la perspectiva de una nueva esperanza. Si realmente era cierto que por la conducta que Jeremías había desvelado como errónea y que los redactores deuteronomistas del profeta interpretaban (no sin razón³⁷) como verdadera transgresión del Decálogo, es decir, de la ley deuteronomica, había caído sobre Judá el inexorable juicio de Yahvé, no era menos seguro que aún había esperanza de que Yahvé volviera a ocuparse de su pueblo, con tal de que éste se decidiera finalmente a prestar oídos a la palabra de Jeremías y poner en práctica los mandamientos de la ley. Basados en sus reflexiones sobre la relación que existe entre la actitud frente a la palabra profética y la actuación de Dios en la historia, los teólogos deuteronomistas pensaron que se podía formular una ley sobre la soberanía de la acción de Dios que, por encima de los estrechos límites de Judá, tuviera vigencia universal: Supongamos que Dios tiene un plan salvífico sobre un pueblo; pues bien, si el pueblo se rebela y no presta atención a las advertencias de los profe-

32. La semejanza entre la «palabra del profeta» y las «palabras de la alianza» se percibe con la mayor claridad en Jr 11,1-14.17; cf. Jr 7,23; etc. Junto a ese término, los redactores deuteronomistas del libro de Jeremías emplean para la proclamación de la ley los conceptos de *qol* («voz»: Jr 7,23; 9,12; 11,4.7; 32,23) y *torá* («instrucción»: Jr 9,12; 16,11; 26,4; 32,23), que también designan la «palabra profética» (cf. Jr 42,6; 44,23).

33. Según Dt 4,44s., la proclamación del Decálogo y la conclusión de la alianza tuvo lugar en el Horeb, mientras que la proclamación de la ley deuteronomica se produjo poco antes de cruzar el Jordán; con todo, cf. Dt 29,24; 1 Re 8,21.

34. Según Os 9,10; 13,6 y Jr 2,7b, la apostasía de Israel empezó con la conquista de la tierra; véase igualmente la redacción deuteronomista de Jr 32,23.

35. Eso mismo ocurre también en la historia deuteronomista (2 Re 17,13s.; cf. Jue 6,7-10), aunque sin referencia a los profetas críticos.

36. Cf. Jr 3,12.22; 4,1.3.14; 5,1-3; 6,8.27; 8,4-6.

37. La liberación de los esclavos (*deror*) que se menciona en Jr 34 fue, objetivamente, una cosa distinta de la liberación de la esclavitud por deudas, o de la remisión (*šemittá*), que se regulan en Dt 15,12-18 y en Dt 15,1-11. Sin embargo, su posterior anulación no es que contradijera directamente la letra de la ley, pero, desde luego, sí negaba su espíritu con respecto a la sociedad.

tas, Dios se arrepentirá de su proyecto de salvación, y dejará que caiga sobre ese pueblo todo el peso de la desgracia. Supongamos, por el contrario, que Dios tiene un plan de reprobación sobre un pueblo; pues bien, si ese pueblo escucha la voz de los profetas y se convierte, Dios se arrepentirá de su primitivo proyecto de condena (Jr 18,7-10; cf. 1,10; 26,3.13.19; 36,3.7). Rememorando, pues, esa pedagogía divina, los redactores deuteronomistas piensan que todo se reduce, precisamente ahora, en las circunstancias del exilio, a escuchar y poner en práctica el mensaje de Jeremías.

Según los intérpretes deuteronomistas, la exigencia fundamental del profeta era la observancia de los dos primeros mandamientos, ya que las principales causas de la catástrofe habían sido la apostasía de la fe en Yahvé, la adoración de dioses extranjeros y el culto a las imágenes (Jr 5,19; 9,13; 16,11; cf. 1,16b; 2,20b; 7,6.9; 11,10.17; 16,18; 19,13; 7,30; 32,34). El relieve especial que daban los deuteronomistas a la acusación religiosa de Jeremías, sobre todo, tal como la había formulado el profeta al principio de su actividad³⁸, no sólo respondía a uno de los postulados de la teología deuteronomista, sino que, probablemente, reflejaba también su estado de ánimo ante el resurgimiento de un sincretismo religioso que se manifestaba, concretamente, en la veneración de la reina del cielo (Jr 7,18s.; 44,15ss.), en las abominables imágenes que profanaban la santidad del templo (7,30; 32,34), en las víctimas sacrificadas en honor de Moloc en el Tófet (7,31; 19,5; 32,35), y en el culto a los astros (8,2; 19,13; 32,29).

Aunque algunas de esas formulaciones parecen demasiado genéricas y probablemente van contra ciertas costumbres introducidas en Judá con motivo de la expansión asiria, quizá hagan referencia (a excepción de las abominaciones que profanaban el templo) al sincretismo privado, que ya había manifestado su fuerza en tiempos de la dominación babilónica. Hay pruebas de que tal era el caso en la veneración familiar de la reina del cielo, cuyo equivalente se encuentra un siglo más tarde en la veneración de Anat-Yhwh³⁹ entre los judíos emigrados a Elefantina. El hecho no sólo respondía a la vieja costumbre de invocar, junto a Yahvé, a una compañera que se consideraba más cercana a las preocupaciones diarias⁴⁰, sino que, además, en Jr 44,18s. se aduce explícitamente como fundamento de esa costumbre la convicción de que, desde la reforma de Josías, la exclusiva veneración de Yahvé se había revelado como un verdadero desastre. En cuanto al «culto a

los astros», que se solía celebrar en las azoteas, se puede pensar en los rituales babilónicos de adivinación y evocación de espíritus⁴¹. En cambio, sobre la práctica de presentación o consagración de niños («víctimas ofrecidas a Moloc») es difícil hacerse una idea exacta⁴².

Para los redactores deuteronomistas de Jeremías, las diversas clases de sincretismo que habían proliferado especialmente en el ámbito familiar constituían una de las amenazas más peligrosas. Con semejante actitud no sólo combatían una interpretación de la catástrofe nacional como castigo de los dioses relegados a un segundo plano por la pretensión exclusivista del yahvismo, sino que anunciaban también una espantosa prolongación del juicio de Dios, si no se producía una renuncia absoluta a cualquier forma de sincretismo (Jr 8,3s.; 19,12s.).

Pero por muy importante que fuera la purificación religiosa para los redactores deuteronomistas de Jeremías, no fue ése su único objetivo, al revés que para los teólogos de la historia deuteronomista. Como dóciles discípulos del profeta, se hicieron eco de sus acusaciones en el terreno social (Jr 7,1-15; 22,1-5), uniéndolas a la legislación que al respecto ofrecía el libro del Deuteronomio. Por ejemplo, el hecho de que el pueblo de Jerusalén se retractara de su compromiso oficial de manumitir a todos sus esclavos (*deror*), que se produjo durante la breve pausa en el asedio de la ciudad, el año 588 (Jr 34), se interpreta como una transgresión de la ley de la *šemittá* (Dt 15,1ss.12ss.), de la que fueron culpables, sobre todo, los dignatarios de la corte y toda la clase dirigente (Jr 34,19s.; cf. 1,18; 2,26b; 13,13; 32,32; 34,19; 44,21). Por eso cayó sobre ellos el castigo de Dios con incomparable dureza. En ese aspecto social hay que encuadrar también, según los deuteronomistas, la dialéctica de perversión y conversión (Jr 34,14-17). Y en su insistente apremio: «Enmendad vuestra conducta y vuestras acciones» (Jr 7,3.5; 18,11; 26,13; 35,15; cf. 25,5) se conjugan los dos aspectos de una sincera obediencia a Dios, que abarca tanto la dimensión social como el sentido religioso. Sólo si la sociedad judía del exilio pone en práctica esos dos objetivos fundamentales de la auténtica reforma deuteronomista puede existir aún la oportunidad de un nuevo y prometedor comienzo.

Con ese alegato en favor de una renovación social y religiosa de Judá, los intérpretes deuteronomistas de Jeremías se disociaron de

38. Cf. Jr 2,5-8.11.13.17.19.20.23s.27s.32; 3,1.2; 18,13.15.

39. Véase AP 44. Las reflexiones de B. Porten (*Jews*, 1984, 393 [4.1]) confieren cierta probabilidad al hecho de que Anat, a la que en Egipto se daba el título de *nbt pt* («señora del cielo»), sea idéntica a la «reina del cielo» (título semítico). Bajo esa advocación se le había dedicado un templo en Syene.

40. Cf. pp. 160ss.

41. Cf. pp. 361ss.

42. Por un lado, dada su interpretación como verdadero sacrificio de niños (Jr 19,5-9), se podría adoptar un cierto distanciamiento con respecto a su práctica real; y por otro lado da la impresión de que esa práctica no podría menos de constituir un serio peligro para una ley (probablemente de principios de la época postexílica) como la enunciada en el Código de Santidad (Lv 20,1-5; 18,21).

otras esperanzas salvíficas que florecieron a principios del postexilio (cf. Ag 1,3-11; 2,15-19), aunque ya habían estado en pleno vigor durante la propia época exílica, y que proclamaban que bastaba reconstruir el templo y reanudar los sacrificios para asegurar la restauración y la prosperidad del país. Contra esas esperanzas, los redactores de Jeremías denunciaron con su voz crítica la falsedad de la mera confianza en el templo, contra la que ya se había pronunciado el propio Jeremías (Jr 7,4), y combatieron radicalmente la idea de que el sacrificio formara parte integrante de la originaria transmisión de la voluntad de Dios (Jr 7,21s.; Am 5,25). Con todo, no se puede negar que también ellos (o sus respectivos intérpretes posteriores⁴³) admiten que el funcionamiento normal del culto del templo pertenece a la futura época de salvación (Jr 17,26), pero sólo en cuanto fenómeno concomitante, no como condición de posibilidad. En ese contexto, resulta bastante llamativo que los redactores de Jeremías, a diferencia de la historia deuteronomística⁴⁴, ni siquiera mencionen la elección de Sión. Toda la relación de Yahvé con la ciudad y con su templo se reduce a designarlo como «el lugar sobre el que se ha invocado mi nombre», o «el lugar que lleva mi nombre» (Jr 7,10.11.14.30; 32,34; 34,15)⁴⁵.

A esa actitud crítica de los redactores de Jeremías con respecto al templo corresponde su reserva frente a la monarquía. A diferencia de sus colegas, los historiadores deuteronomísticos, no vinculaban la más mínima esperanza con las medidas de gracia otorgadas a Jeconías por Evil Merodac (2 Re 25,27-30). Para ellos, Jeconías seguía siendo un rey rechazado por Yahvé (Jr 22,24-30). En su mentalidad, la monarquía estaba abocada a la misma suerte que el conjunto del pueblo, es decir, la amenaza de condena (Jr 22,1-5); su única oportunidad de escapar del inminente juicio de Dios consistía en reconocer que su tarea más noble era administrar la justicia y respetar el derecho de los más débiles. Ciertamente que para la nueva época salvífica se espera una restauración de la monarquía (Jr 17,25; 23,4)⁴⁶, pero en ninguna parte se recoge la idea de la elección del rey

43. Por su desarrollo del tema del sábado, el texto de Jr 17,19-27 podría muy bien pertenecer a la época de principios del postexilio (cf., por ejemplo, Neh 13,15-22).

44. Cf. Jos 9,27; 1 Re 8,16.44; 11,13.32.36; 14,21; 2 Re 21,7; 23,27. Sobre este punto, cf. pp. 501s.

45. En toda la historia deuteronomística, la expresión «invocar el nombre» no se encuentra más que en 1 Re 8,43; lo más frecuente es la construcción con el verbo *šim* («poner»: 1 Re 11,36; 14,21; 2 Re 21,4.7; 23,27) o con el verbo *hyb* («ser», «estar»: 1 Re 8,16-29).

46. Es curioso que Jr 17,25; 22,2.4 mencione, junto al rey, a sus cortesanos (*šarim*: «dignatarios», «*abadim*»: «ministros»). ¿Se podría ver ahí una alusión a la esperanza de que la monarquía se transformase en un régimen «constitucional», como esperaban los miembros

o de una garantía de continuidad para los sucesores de David; toda referencia a la dinastía se reduce a la fórmula «el que ocupa el trono de David» (Jr 22,2.4; cf. 17,25).

Las promesas proféticas que los transmisores deuteronomistas de la tradición de Jeremías comunicaron a sus contemporáneos, primero con toda clase de precauciones, y luego cada vez más abiertamente, jamás hacen una referencia sustancial al templo o a la monarquía, sino que van dirigidas exclusivamente al pueblo. Por una parte, valen para los desterrados en Babilonia, ante cuyos ojos se despliega el panorama del regreso y de su re-instalación en la tierra (Jr 24,6; 29,10-15; 30,3; 32,37.41); pero, por otra parte, también son válidas (y eso se suele pasar por alto⁴⁷) para los supervivientes en tierra de Judá, a los que, a pesar de todas las insidias que puedan sobrevenirles de los pueblos circunvecinos, se promete una permanencia eterna en el país (Jr 7,3.7; 25,5b; 35,15), una protección de Yahvé contra la prepotencia babilónica (Jr 42,10-12), una recuperación de los territorios perdidos en el sur y en el suroeste (Jr 32,42-44; cf. 17,26), y la normalización de una vida en paz y seguridad, con una nueva monarquía y un nuevo culto (Jr 17,25s.; cf. 23,4). Sólo los emigrados a Egipto habrán de permanecer bajo el juicio de Dios, por causa de su arbitraria decisión de abandonar la tierra y por su aceptación del sincretismo religioso (Jr 24,8; 42 - 44). Para los intérpretes de Jeremías, el presupuesto básico e imprescindible era una voluntad de conversión en obediencia a Yahvé (Jr 7,3.5ss.; 24,7b; 29,13.20).

El verdadero cambio hacia una nueva época de salvación no dependía del esfuerzo humano, sino única y exclusivamente de la acción de Yahvé. En su singular especulación sobre el desarrollo histórico, los redactores de Jeremías pensaban que Yahvé, como creador del universo y señor de la historia, había concedido a «su siervo» Nabucodonosor (Jr 27,5s.; 43,10) un período de tres generaciones («él, su hijo y su nieto»: Jr 27,7) o de setenta años (Jr 29,10) de dominación babilónica, un período un poco más largo de lo que duró realmente⁴⁸, pero en cuyo último tercio (alrededor de quince años) los redactores deuteronomistas de Jeremías desarrollaron su actividad misionero-educativa entre los exiliados. Su misión consis-

del ala reformista de la corte, en especial los safánidas (por ejemplo, Godolías), desde los tiempos de Josías?

47. Así lo hacen, por ejemplo, E. W. Nicholson (*Preaching*, 1970, 127), K.-F. Pohlmann (*Studien*, 1978, 186) y otros. Los veredictos de condena sobre los supervivientes en Judá (Jr 24,8; 29,16-18) se limitan al tiempo que queda hasta la caída de Jerusalén.

48. Contando desde la accesión de Nabucodonosor al trono (año 605), se llegaría al año 535.

tía en preparar el terreno para que Yahvé pudiera llevar a buen término sus planes de reconstrucción.

Lo más típico de la visión teológica de los intérpretes de Jeremías fue su preocupación por poner en el centro de sus promesas no una serie de meras exterioridades, sino una auténtica renovación de las relaciones entre Yahvé e Israel. Por su disposición a perdonar las culpas y olvidar los pecados (Jr 31,34), Yahvé haría una nueva alianza con su pueblo, una alianza eterna (Jr 31,31.33; 32,40) que llevaría a pleno cumplimiento la estrecha relación con Israel que Yahvé se propuso en los orígenes, cuando lo sacó de Egipto (Jr 31,33; 32,38; cf. 7,23; 11,4; 24,7). Y para que esa alianza no se rompiera jamás, como había pasado con la antigua, Yahvé la grabaría directamente en el corazón de Israel (Jr 31,33) y transformaría su vieja obstinación en voluntad de obediencia y solidaridad (Jr 32,39). Entonces ya no habría necesidad del esfuerzo teológico de convicción, ni del trabajo misionero-educativo que ahora realizaban los diversos grupos deuteronomistas (Jr 31,34). Sólo que, si el grupo de teólogos se hubiera quedado justamente con sus expectativas, habría acabado aquí la historia de la religión de Israel. Pero no sucedió así. El esfuerzo teológico se enfrentó con nuevos desafíos.

4.2.4. Esfuerzo de comprensión teológica del fracaso histórico

Desde sus mismos comienzos, la religión de Israel atribuyó un profundo significado a la historia, como medio de actuación de Dios. La prueba es que en un período de crisis tan exacerbada, como la época del destierro, se produjo una ambiciosa reelaboración teológica de la historia anterior. Frente a la amenaza de una quiebra definitiva de la historia de Israel, surgió la primera presentación histórica de conjunto, que abarca desde el tiempo de la ocupación de la tierra hasta el destierro. Es la llamada «historia deuteronomística».

El año 1947 M. Noth formuló la hipótesis de una «historia deuteronomística» global, que comprendería desde Dt 1 hasta 2 Re 25. Ahora bien, desde principios de los años 1960 la investigación se ha vuelto cada vez más difusa. Hoy día se discuten tanto la uniformidad literaria de esa obra histórica como sus límites y su fecha de composición (cf. H. Weippert). Lo que sí parece seguro es que la propia historia deuteronomística ofrece una serie de datos sobre su origen, que hasta el momento no se han podido unificar en una hipótesis plausible y coherente ni por un recurso al modelo de diferentes estratos literarios (R. Smend, T. Veijola, W. Dietrich, W. Roth, etc.), ni por el de bloques de composición (F. M. Cross, R. D. Nelson, H. Weippert, etc.). Esto vale especialmente para la hipótesis de una prime-

ra redacción pre-exílica que, por terminar en 2 Re 23,25⁴⁹, podría haber sido un escrito de propaganda de la política religiosa de Josías⁵⁰.

Ante ese estado de la investigación, yo, personalmente, me inclino por un modelo más flexible, basado en el método de historia de las tradiciones⁵¹, que explica las huellas internas de la elaboración de la obra como exponente del trabajo literario de un grupo concreto y atribuye las leves diferencias de concepción a discusiones en el interior del grupo. En ese supuesto, no hay motivo para retrotraer el comienzo del proceso más allá de la última fecha expresamente consignada, a saber, el año 561 (cf. 2 Re 25,27)⁵².

Pues bien, ¿quiénes eran los componentes de ese grupo que, a partir del año 561, se dedicó a escribir la historia de su propia nación a la luz de la catástrofe que había provocado su ruina? La base principal de su concepción teológica, igual que para los intérpretes deuteronomistas de Jeremías, era la teología de la reforma deuteronomica. Pero, al revés que estos últimos, el grupo de historiadores deuteronomísticos tenía un apoyo teológico en las elucubraciones de los teólogos de Jerusalén sobre el significado del templo y de la figura del rey. El profundo interés que mostraban los deuteronomistas tanto por la construcción y el equipamiento del templo de Jerusalén (1 Re 6 - 8) como por su destrucción y saqueo (cf. 2 Re 24,13s.; 25,13-17)⁵³, la falta de inhibición con que subrayaban su derecho a pronunciar la condena sobre el reino del norte («el pecado de Jeroboán», es decir, la construcción del santuario de Betel: cf. 1 Re 12,27ss.; 14,15s.; 2 Re 17,21s.), y los elogios que tributan sobre todo a David («siervo de Yahvé», como Moisés: cf. 1 Re 11,32.34.36.38; 14,8; 2 Re 8,19), pero también a algunos de sus sucesores como Asá, Ezequías o Josías, todo hace pensar que pertenecían a

49. El texto de 2 Re 23,25 no constituye un claro punto final, sino que, con su juicio sobre Josías, supone una visión sintética del entero período monárquico (cf. 2 Re 18,5).

50. Así piensa R. D. Nelson (*Double Redaction*, 119ss.), en clara continuidad con F. M. Cross. Véase H. Weippert, *Geschichtswerk*, 1985, 237ss.

51. En esta misma línea se mueve también H.-D. Hoffmann, *Reform*, 1980, 15ss.

52. Sobre los divergentes planteamientos que ofrecen los defensores del modelo de estratos múltiples puede verse H. Weippert, *Geschichtswerk*, 1985, 232ss. Todas esas hipótesis se basan en unas divisiones totalmente arbitrarias del capítulo conclusivo de la historia deuteronomística. Por el contrario, E. Zenger (*Rehabilitation*, 1968, 28s.) demuestra que el relato sobre la rehabilitación de Jeconías en el año 561 (2 Re 25,27-30) está perfectamente integrado en la conclusión narrativa y constituye el «punto culminante de su significado». En perspectiva histórica, la suerte de Jeconías podía ofrecer una de las mejores oportunidades de poner punto final a la narración de la historia deuteronomística.

53. Véanse las referencias que se hacen ya en Jos 6,19.24 y, luego, en 2 Sm 8,11s.; 1 Re 7,51; 14,25-28; 15,18s.; 2 Re 11,10. Los utensilios de bronce y de oro con que Salomón había enriquecido el templo (cf. 1 Re 7,13-47.48-50) se van perdiendo uno tras otro en orden inverso (cf. 2 Re 24,13s.; 25,13-17). Además, se añaden otras narraciones que se refieren a diversos elementos del culto que se celebraba en el templo de Jerusalén (cf. 2 Re 12; 16,8.16s.; 22s.).

agrupaciones anteriormente comprometidas con el nacionalismo religioso. Y si a todo eso se añade su manifiesto interés por el fenómeno profético⁵⁴, se puede decir casi con seguridad que procedían del círculo de sacerdotes y profetas de Jerusalén que habían perdido su ministerio⁵⁵ y, quizá, hasta pertenecían a ciertos gremios de «ancianos»⁵⁶. Según estas consideraciones, debía de tratarse de miembros de la clase dirigente que había quedado en tierra de Judá⁵⁷, y que se habrían encargado de reelaborar la terrible historia del fracaso de la nación.

En ese contexto histórico-social se explican algunas peculiaridades de la historiografía deuteronomística, por ejemplo, la perspectiva de una «historia escrita desde arriba», según la cual la persona del rey es la que decide sobre la prosperidad o la desgracia de su pueblo, la evidente unilateralidad con que se juzgan las conductas por criterios religiosos, rituales, o de política cultural, y la curiosa circunstancia de que los autores deuteronomísticos, mientras se fijan en los profetas que proclaman la justa y consecuente intervención de Dios en la historia, suelen pasar deliberadamente por alto la crítica radi-

54. Cf. Dt 34,10; Jue 6,7-10; 2 Sm 12; 1 Re 11,29-39; 12,22-24; 13; 14,1-18; 17-21; 22; 2 Re 1; 2 - 6; 8,7-15; 9; 13,14-21; 14,25-28; 17,13s.; 19s.; 21,10-15; 22,14-20.

55. Los sacerdotes «levíticos» (fórmula deuteronomica para referirse a los sacerdotes de Jerusalén (cf. pp. 413ss.) desempeñan funciones muy importantes en la historia deuteronomística: junto a Moisés, imponen al pueblo la observancia de la ley deuteronomica (Dt 27,9s.; cf. Jos 8,33); en compañía de los ancianos, reciben de Moisés la versión escrita de esa ley (Dt 31,9) para proclamarla durante la celebración litúrgica; y son los portadores del arca de la alianza (Jos 3,3; 8,33). A veces, se les llama simplemente «sacerdotes» (Jos 3,6ss.; 4,3s.; 6,4ss.; 1 Re 8,3s.). En ese mismo contexto habrá que entender también el reproche que se hace a Jeroboán, de haber «puesto como sacerdotes a gente de la plebe que no pertenecía a la tribu de Leví» (1 Re 12,31). En 1 Sm 2,35s. se llega a hacer referencia explícita a la elección divina de los descendientes de Sadoc como sacerdotes del templo de Jerusalén. Recientemente, W. Roth (*Geschichtswerk*, 1981, 547) ha replanteado la antigua tesis de que los autores de la historia deuteronomística eran «levitas orientados hacia el templo de Jerusalén». Pero esa interpretación, prescindiendo de la dificultad de verificar la presencia de levitas como grupo autónomo en la época anterior al exilio, pasa por alto el hecho de que los «levitas» propiamente dichos no desempeñan funciones importantes a lo largo de la historia deuteronomística (Dt 27,14; 1 Sm 6,15) y su participación en el culto, al lado de los sacerdotes (cf. Jos 3,3; 1 Re 8,4; 2 Sm 15,24), es totalmente secundaria, según los datos textuales. De hecho, después 1 Re 12, los levitas (o sacerdotes levíticos) desaparecen completamente de la historia deuteronomística; sólo quedan los «sacerdotes», a veces con una función de primer plano (cf. 2 Re 11; 22).

56. En Dt 31,9; 1 Re 8,1; etc., los ancianos desempeñan una función importante. El «doble nivel histórico» de la obra deuteronomística, que a partir de las interpretaciones de G. von Rad y H. W. Wolff constituye un problema para la investigación, se puede explicar fácilmente por esa situación histórico-social de sus autores (véase R. Albertz, *Intentionen*, 1989, 37-40; 46-50).

57. Los argumentos que aducía M. Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943 = 1967, 95ss.) para localizar en Judá a los redactores de la historia deuteronomística todavía siguen teniendo una cierta validez. En esa misma línea, véase E. Janssen (*Juda*, 1956, 16-18 [4.1]), contra su localización en la diáspora babilónica (como piensa, por ejemplo, W. Roth, *Geschichtswerk*, 1981, 545).

cal de otros profetas que sacuden los fundamentos aparentemente sólidos del yahvismo oficial.

De esa actitud se deduce la singular «duplicidad» que atraviesa toda la historia deuteronomística. En el pasado se buscó la explicación de ese fenómeno por medio de un estudio crítico de fuentes, pero lo más probable es que fuera consecuencia del proceso de discusión teológica que se llevó a cabo en los tiempos del exilio. Por un lado, los deuteronomistas habían aprendido muy bien de los profetas críticos la lección de que el desastre del año 587 fue un juicio de Yahvé, provocado por la actitud de obstinada desobediencia de Israel. Su obra trató de verificar en detalle esa tesis, basándose en el propio curso de la historia. Pues bien, sólo la confesión del pecado colectivo podía llevar al reconocimiento de que la estrepitosa ruina de la nación no había sido culpa de Yahvé, sino exclusivamente del pueblo. Pero por otro lado, esos mismos historiadores se distanciaban de los profetas críticos, como se deduce claramente de una comparación entre la obra deuteronomística y las reflexiones históricas de los profetas que presentaban la historia de Israel como un fracaso total desde sus mismos comienzos (Jr 3,6-11; 32,20-36; Ez 16; 20; 23). Frente a una síntesis tan desoladora como la trazada por la crítica profética, los deuteronomistas se esforzaron por minimizar la culpabilidad del pueblo y diferenciar sus fatídicas consecuencias. En la historia de Israel no todo era negro sobre negro, sino que también había habido épocas brillantes, como la de Josué o el comienzo de la monarquía; no todo había sido maldad y desbarajuste, sino que también había que contar con elementos tan decisivos como el don salvífico de la ley, o la elección del templo y de la monarquía davídica; finalmente, junto a períodos de defección y condena, no se podían ignorar los momentos de conversión, de benevolencia y de liberación (Jue 2,10ss.; 10,6ss.; 1 Sm 7,3s.; 2 Re 13,4; 14,25-27; 18 - 20; 22 - 23).

Los aspectos positivos que los historiadores deuteronomistas oponían a la concepción radicalmente negativa de un Ezequiel o de los redactores de Jeremías se nutrían, por una parte, de la teología deuteronomica y, por otra, de elementos de la vieja teología oficial (interpretada ahora a la luz del Deuteronomio) sobre el templo y la figura del rey⁵⁸. En el supuesto de que el sistema deuteronomístico responde a los postulados de un grupo originariamente religioso-nacionalista, habrá que valorar esos elementos como reliquias de

58. Sobre la elección de Sión, cf. Sal 76,3; 132,13; sobre la del rey, cf. Sal 47,5; 89,4.20; y sobre la idea de que Yahvé mantendrá al rey como «lámpara», cf. 1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19; Sal 132,17; 2 Sm 21,17.

concepciones precedentes que habían logrado sobrevivir a pesar de la catástrofe. Nos encontramos, de ese modo, con el fascinante proceso de aprendizaje por el que pasaron los nacionalistas durante la época del exilio. Por una parte, la teología deuteronomica les había enseñado a relativizar las incondicionales afirmaciones salvíficas de la teología monárquica y de la concepción teológica del templo; pero ellos querían infundir en la síntesis deuteronomica (con su preferencia por la religión pre-monárquica sobre la religión oficialmente establecida en el período monárquico) una mayor consideración por la vieja teología centrada en el templo y en la figura del rey. Por otra parte, la crítica profética les habían enseñado a interpretar y a asumir la catástrofe de la nación como el inexorable juicio de Dios sobre la defección de Israel. Pero, a pesar de todo, trataban de conservar los restos de su antigua fe como herencia de una historia que, aunque fracasada, aún tenía un enorme potencial de esperanza que había que poner en juego a toda costa. En una palabra, bastaría una comparación entre ese compromiso teológico de los historiadores deuteronomistas y el desatado fanatismo antiprofético del partido nacionalista de finales de la época pre-exílica⁵⁹ para ver lo profunda que debió de ser la exigencia de un proceso de aprendizaje, que se impuso durante el exilio.

La ingente revisión histórica que surgió de la confrontación con las diversas tradiciones, denominada globalmente «historia deuteronomista» (Dt 1 - 2 Re 25*), no se puede estudiar aquí en todos sus detalles, sino sólo en sus grandes líneas, en cuanto significativas para una comprensión adecuada de la historia de la religión de Israel.

La historia deuteronomista se abre con un gran discurso de Moisés, en el que el viejo legislador, en vísperas de su muerte y a la vista de la tierra, se despide del pueblo de sus afanes. En visión retrospectiva, desgrana uno por uno los acontecimientos más decisivos del nacimiento de Israel, en los que inscribe su última y definitiva promulgación de la ley deuteronomica. Con ese recurso, los historiadores deuteronomistas dejan claro desde un principio cuáles son, según su convicción teológica, los fundamentos esenciales de la singular existencia de Israel, es decir, la portentosa liberación que funda sus orígenes, y las exigencias impuestas por su peculiar relación con Dios, como se recogen en la «Ley de Moisés». Al mismo tiempo, desvelan su intención de que esa Ley, que significa para Israel la presencia benévola, cercana y exigente de su Dios, acompañe al pueblo elegido a lo largo de las diversas épocas de su historia. Moisés mismo puso por escrito esa Ley, compendiada en las dos

tablas de piedra del Decálogo, y confió su proclamación periódica a los sacerdotes levitas y a los ancianos de Israel (Dt 31,9ss.)⁶⁰. Luego, Josué la llevó consigo a Canaán, en medio de grandes signos y prodigios que recordaban el paso del mar Rojo (Jos 3); y ya en la tierra, en el monte Ebal, escribió una copia de esa Ley y la proclamó solemnemente ante la asamblea del pueblo (Jos 8,30-35). Finalmente, guardada en el arca de la alianza, y después de infinitas vicisitudes, encontró su morada definitiva en el templo de Jerusalén (1 Re 8,1.4.9); sólo que el paso de los años la sumergió en un olvido absoluto, hasta su redescubrimiento durante el reinado de Josías (2 Re 22). La alternativa de un futuro de bendición o de maldición, que la ley deuteronomica vincula a su cumplimiento o, respectivamente, a su transgresión (Dt 28), preside toda la historia de Israel⁶¹. De modo que, para los deuteronomistas, la «Ley de Moisés» es la norma sobre la que se decide el futuro histórico del pueblo.

Ahora bien, rigurosamente hablando, los deuteronomistas no asumen como criterio de su propia historiografía más que algunas secciones de la ley deuteronomica: en primer lugar, los dos mandamientos del Decálogo que prohíben la adoración de dioses extranjeros y el culto a las imágenes (Dt 5,6-10)⁶²; luego, la ley sobre la centralización del culto (Dt 12)⁶³ y la prohibición de prácticas paganas, como ciertas formas de adivinación (Dt 18,10.14)⁶⁴, la consagración cúltica de los hijos (Dt 12,31; 18,10)⁶⁵ y la prostitución sagrada (Dt 23,18s.)⁶⁶. A eso se añade el precepto de consagrar al exterminio el botín de conquista (Dt 20,15-17; cf. 7,2)⁶⁷ y la prohibición de hacer pactos con los enemigos o emparentar con ellos mediante matrimonios mixtos (Dt 7,2s.)⁶⁸, según la específica legislación deuteronomica sobre la guerra. Es decir, se trata exclusivamente de los preceptos orientados a asegurar el exclusivismo de la religión yahvista en riguroso contraste con la idolatría pagana, ya que en virtud de esas prescripciones se decide (o ya se ha decidido negativamente), según los deuteronomistas, el futuro de Israel. Por el contrario, todas las leyes sociales del Deuteronomio, cuyo objeti-

60. Los dos grupos de los que se consideraban representantes los que redactaron la historia deuteronomista.

61. En Dt 29,15-27; 31,16ss. se predice ya el resultado negativo, mientras que en Dt 30,1-10 se abre el panorama de un nuevo comienzo en el exilio, a causa de la conversión.

62. Cf. Jos 23,7s.; Jue 2,11; etc.; 1 Re 9,6.9; 11,7s.; 14,8s.; 16,30s.; 2 Re 21,3-7; etc.

63. Cf. 1 Re 11,7; 12,31s.; 14,23; 15,14; 22,44; 2 Re 12,4; 15,4.35; 16,4; 18,4; 21,3; 23,8.

64. Cf. 1 Sm 15,23; 28,3ss.; 2 Re 9,22; 17,17; 21,6; 23,24.

65. Cf. 2 Re 16,3; 17,17.31; 21,6; 23,10.

66. Cf. 1 Re 14,24; 15,12; 22,47; 2 Re 23,7.

67. Cf. Jos 6,17s.21; 7,10ss.; 8,26s.; 9,3ss.; 10,28ss.; cf. 1 Sm 15,9ss.

68. Cf. Jos 9,6ss.; 23,7.12; Jue 2,2; 3,6; cf. 1 Re 11,3s.; 16,31; 2 Re 8,18.

59. Cf. pp. 443ss.

vo era fortalecer los vínculos de solidaridad interna en la comunidad israelita, se pasan sencillamente por alto.

Se puede suponer, sin duda, que el fundamento de esa unilateralidad radicaba, al menos en parte, en las condiciones de la situación de exilio que vivían los deuteronomistas. Una situación en la que había vuelto a reverdecer el sincretismo de otros tiempos, y en la que, con la quiebra de los vínculos nacionales que mantenían la unión, la propia identidad religiosa de los judíos se veía amenazada por la continua infiltración de costumbres extrañas y por la conclusión de pactos y matrimonios con los pueblos circunvecinos⁶⁹. Pero lo más probable es que la causa de esa actitud se remonte a un factor histórico que empezó a notarse entre los sacerdotes de Jerusalén a la muerte de Josías, concretamente, el amplio desinterés por el aspecto social de la reforma deuteronomica, una vez realizada la reforma del culto⁷⁰. De hecho, incluso a principios de la época postexilica se percibe ese mismo desinterés en una buena parte de la clase sacerdotal⁷¹. De modo que entre los desafíos del momento y los intereses de clase los deuteronomistas delinearon una historia de Israel que se caracterizó casi únicamente por una lucha en defensa del yahvismo, mientras que aquel poderoso estímulo social inherente a la religión, que había determinado el curso real de los acontecimientos, quedó totalmente relegado a un segundo plano⁷².

Al don de la Ley hay que añadir el don salvífico de la tierra. Josué lleva a cabo la conquista militar del territorio según un modelo calcado de la legislación deuteronomica sobre la guerra. Durante ese período, la obediencia a Yahvé se cumple, fundamentalmente, en la práctica despiadada del precepto sobre el exterminio (Dt 20,15-17; cf. Dt 7,2; Jos 6,18s.21; 8,26; 10,28-33.39s.; etc.), que sólo se transgrede una vez (Jos 7), o se escamotea hábilmente (Jos 9)⁷³. La política de exterminio militar (por fortuna, sólo teórica) contra los restantes supervivientes del país, que los deuteronomistas proyectan en la primitiva historia de Israel, nació en el exilio por temor a una posible alienación cultural y religiosa. Al mismo tiem-

69. Cf. pp. 465s.

70. Cf. p. 438.

71. Cf. pp. 640ss.

72. Los delitos sociales se recogen casi únicamente en los núcleos de tradición, como 1 Sm 8,11ss.; 1 Re 12; 21. El adulterio de David se condena, hasta cierto punto, en la probable adición deuteronomica de 2 Sm 11,27b - 12,15a; pero en el conjunto de la historia deuteronomica queda como un pecado venial (cf. 1 Re 15,5). El único rey al que se le imputan delitos no sólo de carácter cívico-religioso, sino también de alcance social, es Manasés (2 Re 21,16).

73. En Jos 5,3-9.10-12 se celebran expresamente la circuncisión y la Pascua, que, en realidad, eran ritos familiares de la época del exilio, de gran importancia para los autores deuteronomistas.

po, dada la situación de apuro que se vivía en tierra de Judá, los deuteronomistas trataron de presentar a Yahvé ante los demás pueblos como detentor de un poder insuperable (Jos 3,11.13; 4,24). En la entrega de los territorios conquistados, Yahvé cumplía sus antiguas promesas (cf. Dt 28), en particular la que había hecho a los patriarcas de darles en posesión una tierra (Jos 21,45; cf. 23,14). A pesar de algún desliz más bien irrelevante (Jos 7; 9), esa etapa fundacional de Israel había sido, según los deuteronomistas, una época de salvación.

En la concepción de la historia deuteronomica, la defección de Israel con respecto a Yahvé comienza a raíz de la muerte de Josué (Jos 24,31). Su fundamento es doble: por un lado, el olvido de las grandes hazañas de Yahvé (Jue 2,10.12.19; 8,34s.; cf. Dt 6,12ss.), y por otro, la seducción de los pueblos que quedaban en el territorio (Jos 23,7; Jue 2,2s.; 3,6; cf. Dt 7,1ss.). Sobre ese último punto ponía en guardia el propio Josué en su discurso de despedida (Jos 23). Para explicar un hecho de esa naturaleza, algunos autores deuteronomistas elaboraron la teoría (un tanto complicada) de que, como Josué no había llegado a conquistar todo el territorio (Jos 13,1-6; 23,4s.; Jue 1; 3,3), quedaban aún algunos pueblos que habrían de servir de ocasión para poner a prueba la fidelidad de Israel (cf. Jue 2,21-23; 3,1-4). De ahí que Josué no deje de advertir sobre el peligro de contraer matrimonios mixtos o sellar pactos con esas gentes (Jos 23,7; Jue 2,2; 3,6; cf. Dt 7,2s.). Según los deuteronomistas, la posibilidad de que Israel se deje seducir por su entorno y llegue a apostatar de Yahvé pende como una guillotina sobre la entera historia del pueblo (Jos 23,12ss.). Una vez más, los temores desarrollados durante la época del exilio frente a una posible alienación religiosa adquieren una densidad casi palpable.

Sin embargo, a pesar de todos los peligros que amenazaban la pureza de la religión de Israel, la época inmediatamente siguiente a la etapa fundacional, es decir, el tiempo de los Jueces (Jue 1-1 Sm 12), no fue un período de franca deserción religiosa. Más bien, las tradiciones sobre las continuas guerras de liberación que determinadas figuras carismáticas llevaron a cabo durante la época pre-monárquica enseñaron a los teólogos deuteronomistas que, en esa época, debió de manifestarse necesariamente la benevolencia de Yahvé. Así que elaboraron la teoría de un movimiento ondulatorio en el que se alternaban defección y conversión, y amenaza del enemigo con liberación de Yahvé (Jue 2,10-16.18s.). La convicción que los deuteronomistas querían transmitir a sus destinatarios del exilio era que a lo largo de su propia historia había habido fases en las que había sido posible una conversión (Jue 2,16), materializada en una

decidida renuncia al sincretismo (Jue 6,25-31), y en las que una confesión del pecado y un retorno a Yahvé en el rito de lamentación (Jue 10,10.16) y en el servicio exclusivo a él habían quedado ratificados por la benevolencia y la acción liberadora del propio Yahvé (Jue 7; 11s.; 1 Sm 7,7ss.).

Los deuteronomistas describen la apostasía de Israel en esa primera etapa de su historia de una manera global, probablemente porque carecían de informaciones concretas al respecto⁷⁴. Israel habría adorado a «otros dioses» (*'elohim 'aḥerim*: Jue 2,12.17.19; 10,13; 1 Sm 8,8), a «dioses extranjeros» (*'elohé hannekar*: Jue 10,16; 1 Sm 7,3; cf. Jos 24,15), a los dioses de las naciones (Jue 2,3.12; 3,6), concretamente de los amorreos (Jue 6,10; cf. Jos 24,15) o demás pueblos circunvecinos (Jue 10,6). Es cierto que algunos de esos dioses se mencionan por su nombre propio, como Baal (Jue 2,11.13; 3,7; 6,25.28.30-32; 8,33; 10,6.10; 1 Sm 7,4; 12,10), Astarté (Jue 2,13; 3,7[?]; 10,6; 1 Sm 7,4; 12,10), Ašerá (con referencia al «árbol sagrado»: Jue 3,7; 6,25.28.30), aunque comúnmente se mencionan en plural⁷⁵, e incluso son intercambiables (cf. 1 Sm 7,3s.), por lo que prácticamente equivalen a «dioses extranjeros». A lo sumo, cabría quizá plantearse si los deuteronomistas, con su frecuente combinación de dios masculino (Baal) y diosa[s] femenina[s] (Astarté, Ašerá [árbol sagrado]), no querían atacar expresamente la vieja costumbre, tan extendida a nivel de religiosidad familiar, de venerar al lado de Yahvé a una acompañante divina⁷⁶, como también se puede ver aun en la época del exilio⁷⁷. Por lo demás, el reproche global de sincretismo se debe más a una concepción de orden teológico que a una realidad histórico-religiosa.

Por otra parte, no deja de llamar poderosamente la atención el hecho de que la época siguiente, es decir, los primeros tiempos de la monarquía (1 Sm 13 - 1 Re 10), que desde una perspectiva de historia de la religión constituyó una especie de edad de oro del sincretismo⁷⁸, sea valorada por los deuteronomistas precisamente como época de puro y auténtico yahvismo. Según ellos, ya a finales del período de los Jueces Israel dio un cambio espectacular hacia el culto exclusivo

de Yahvé (1 Sm 7,3s.). El primero que se apartó de ese exclusivismo fue Salomón, aunque ya en edad avanzada y, probablemente, seducido por sus numerosas mujeres extranjeras (1 Re 11,1-13). Durante todo el período intermedio, es decir, desde Saúl hasta la terminación de la fábrica del templo, el sincretismo no juega ningún papel en la mentalidad de los deuteronomistas, un hecho que llama tanto más la atención cuanto que las tradiciones empleadas podrían haber dado pie para ello⁷⁹. La singularidad de esa situación sólo se puede explicar por el deseo de los deuteronomistas de mantener alejadas de todo tufo de sincretismo las instituciones salvíficas de la monarquía y del templo de Jerusalén, que para ellos significaban tanto como el don de la Ley o la donación de la tierra. En su mentalidad, los reinados de David y Salomón, hasta la terminación del templo, fueron (igual que la etapa constitutiva de Israel) una nueva época de salvación, posibilitada por la conversión radical del pueblo en tiempos de Samuel. Al final de dicho período, como en Jos 21,45; 23,14, se deja expreso testimonio de que las promesas de Yahvé se han cumplido en toda su plenitud (1 Re 8,56)⁸⁰. Para establecer una conexión teológica entre ambas épocas salvíficas, los deuteronomistas recurren a una ampliación de la promesa deuteronomista de la donación de la tierra. El cumplimiento de la promesa no se había hecho realidad plena en la ocupación del territorio, porque Yahvé había prometido, además, un lugar de descanso (*menuhá*) donde Israel podría vivir seguro y al abrigo de toda asechanza de los pueblos circunvecinos (Dt 12,9.10; 25,19). Ahora bien, Yahvé no concedió a su pueblo ese lugar de descanso definitivo ya en tiempos de Josué (Jos 1,13.15; 21,44.45; 23,1), sino sólo cuando David logró el triunfo sobre todos sus enemigos (2 Sm 7,1.11), como lo reconoce el propio Salomón en su solemne acción de gracias (1 Re 8,56; cf. 5,18). Es decir, los deuteronomistas sitúan los primeros tiempos de la monarquía en la misma perspectiva salvífica de los comienzos de Israel, de modo que la teología de la figura del rey y la teología del templo entran a formar parte integrante de la propia teología del éxodo (cf. 1 Re 8,16-21).

Sin embargo, la imagen con que la historia deuteronomista presenta la instauración de la monarquía (1 Sm 8 - 12) no parece estar de acuerdo con la susodicha apreciación, deducida de una vi-

74. Sólo en Jue 8,33 se puede encontrar un sincretismo específico, que los autores deuteronomistas deducen de la tradición de Siquén sobre «Baal-del-Pacto» (o «El-del-Pacto») transmitida en Jue 9,4.46.

75. El nombre de Baal, en singular, sólo aparece en Jue 6,25-32, una escena construida en torno al nombre de «Yerubaal» («Baal defienda»), y en Jue 8,33 («Baal del Pacto»). Es verdad que también aparece en singular en Jue 2,13, pero esa construcción, junto al plural *'aštarot*, es extraña y, probablemente, se debe a un error del texto.

76. Cf. pp. 160ss.

77. Cf. p. 486.

78. Cf. pp. 241ss.

79. Véanse, por ejemplo, los «ídolos» (*terapim*) de Mical (1 Sm 19,13.16; y con valor negativo: 2 Re 23,24), la evocación de espíritus por Saúl (1 Sm 28, donde los vv. 3b.9 podrían obedecer a una corrección de los redactores deuteronomistas) y el culto celebrado por Salomón en los «altozanos» de Gabaón (1 Re 3,2ss.).

80. La interpretación de la época de Josué y de los comienzos de la monarquía como etapas salvíficas fundacionales se deduce del paralelismo entre Jos 23 y 1 Re 11 a propósito del tema de los matrimonios mixtos.

sión de conjunto de todo ese período. En 1 Sm 8 - 12 la petición de un rey por parte del pueblo se valora negativamente, como una inconcebible equiparación con la costumbre de los demás pueblos (1 Sm 8,5.19s.) o, lo que es peor, como un auténtico rechazo de lo que era y significaba Yahvé (1 Sm 8,7; 10,19), como repulsa de su poder liberador, en cuanto verdadero rey de Israel (cf. 1 Sm 10,19; 12,12.17). Por eso, esa petición se puede situar en la línea del antiguo sincretismo (1 Sm 8,8). Con todo, si se examina con más detenimiento, se verá que los deuteronomistas no hacen suya incondicionalmente esa clase de argumentación originada en los grupos críticos de la monarquía, sino que la admiten sólo con grandes reservas. De modo que la complejidad del argumento deja entrever que en el interior de la escuela deuteronomística se debieron de producir toda una serie de discusiones sobre la necesidad de la institución monárquica. Es curioso que la reacción de Yahvé a esa «apostasía política» sea mucho más suave que su reprobación radical del sincretismo. Lo único que hace Dios es mandar a Samuel que advierta al pueblo, pero termina por acceder a la petición (1 Sm 8,9), asumiendo él mismo la elección (1 Sm 10,24) y la entronización (1 Sm 12,13) del rey. Y cuando se produce una última disonancia (1 Sm 12,18), la intercesión de Samuel basta para que se apaciguen los ánimos (1 Sm 12,19ss.).

La finalidad de esa postura claramente ambigua consiste en someter al rey a las condiciones de la ley deuteronomica (1 Sm 12,20ss.; 1 Re 2,1-4; 9,4s.) y prevenir al pueblo sobre la posibilidad de que, en el futuro, el propio rey les lleve a una verdadera apostasía (1 Sm 12,21; cf. 1 Re 11,1ss.). Pero con eso no se excluye que la institución de la monarquía pueda llegar a realizarse en la historia de Israel como don salvífico de Dios. De hecho, así sucedió, según interpretación de los deuteronomistas, en la persona de David, elegido por Yahvé (1 Re 8,16) y prototipo de obediencia a Dios y a la ley (1 Re 11,38; 14,8; 15,5)⁸¹. Por sus méritos y la promesa de la que era depositario (2 Sm 7,14-16; 1 Re 2,4; 8,25; 9,5), Yahvé habría de suavizar en el futuro la severidad de su juicio sobre Israel (1 Re 11,12s.), o incluso llegaría a detenerlo y anularlo (1 Re 15,4; 2 Re 8,19). A pesar de las amenazas que pudieran cernerse sobre Israel a causa de la monarquía, ésta no dejó de ser, según los deuteronomistas, uno de los fundamentales dones salvíficos de Yahvé, que no sólo dio pleno cumplimiento a la promesa de la tierra, sino que con-

81. Sin embargo, ciertos textos como 2 Sm 12 y 1 Re 15,5 muestran lo difícil que debió de ser armonizar ese postulado teológico, deducido de una interpretación deuteronomica de la «teología monárquica», con la imagen de David transmitida por la tradición.

juró activa y eficazmente el peligro de desaparición del pueblo. Por eso, no es casual que los historiadores deuteronomísticos terminaran su redacción de la historia de Israel con el indulto concedido a Jeconías por Evil Merodac (2 Re 25,27-30). Eso significaba para ellos un atisbo de esperanza en que la historia de Yahvé con su pueblo, aunque rota y desbaratada por el exilio, seguiría indefectiblemente adelante. De modo que, para los deuteronomistas, la teología de la figura del rey (con sus retoques deuteronomicos) encierra un tremendo e irrenunciable potencial de esperanza.

Lo que se afirma, aunque con ciertas precisiones, sobre la monarquía vale también, en la concepción deuteronomística, para el significado del templo de Jerusalén. Su proyecto de construcción es aprobado expresamente por Yahvé (1 Re 8,18s.)⁸², la decisión de edificarlo se atribuye a David, el rey elegido por Dios (1 Re 8,17), y en su terminación se cumple la ley deuteronomica de la centralización del culto (1 Re 8,16; cf. Dt 12,8ss.). El proceso de construcción y, sobre todo, el trabajo de equipamiento del santuario se describe minuciosamente (1 Re 6 - 7), y constituye una nueva expresión del interés que muestran los deuteronomistas a lo largo de toda la historia de Israel por el tesoro del templo⁸³. Se hace mención expresa (desde luego, con su respectiva interpretación teológica) del cambio de dinastía sacerdotal, que se materializa en la instalación de Sadoc y de sus descendientes como sacerdotes aceptos a Yahvé (1 Sm 2,27-36; 1 Re 2,35). Y las incidencias que le sobrevienen al arca de la alianza en su continuo peregrinar, hasta su traslado definitivo al camarín del templo de Jerusalén, se describen con todo lujo de detalles (Jos 3s.; 1 Sm 4 - 6; 2 Sm 6).

Sumados todos esos factores, la conclusión frecuentemente expresada de que la «historia deuteronomística» no muestra un gran interés por el culto de Jerusalén⁸⁴ resulta sencillamente inaceptable. Todo se basa en un equívoco, que interpreta la presentación del templo en 1 Re 8, ante todo como el lugar en que Dios escucha las oraciones de la gente. Pero, en realidad, sólo se trata de una reducción del culto, condicionada por las circunstancias, con la que la

82. Así se explica que el relato deuteronomístico de la construcción del templo pase prácticamente por alto la historia del viejo sincretismo que se había afincado en el templo de Jerusalén (cf. pp. 235s.). Por otra parte, es muy probable que el texto de 2 Sm 7,4-8, con su tajante rechazo de la pretensión de David de construir un templo a Yahvé, provenga de la discusión que surgió sobre ese tema a principios de la época postexilica. Cf. pp. 590ss.

83. Cf. Jos 6,19.24; 2 Sm 8,11s.; 1 Re 7,13-47.48-50.51; 14,25-28; 15,15; 2 Re 12,18s.; 16,8; 24,13s.; 25,13-17.

84. Véanse, por ejemplo, M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943 = 1967, 104ss.; H. W. Wolff, *Kerygma*, 1964, 321s.; y en época más reciente, aunque de modo más atenuado, H.-D. Hoffmann, *Reform*, 1980, 24.

historia deuteronomística da cuenta de la función que desempeñaba el templo destruido, como lugar de la liturgia de lamentación. Con todo, para los deuteronomistas el santuario no deja de ser el centro de la vida litúrgica, con el que hasta los exiliados se relacionan por medio de la orientación geográfica de sus oraciones (1 Re 8,48). De ese modo, la historia deuteronomística recupera explícitamente la idea de la antigua teología de Sión sobre la elección de Jerusalén (1 Re 8,16; cf. 8,7.29)⁸⁵; y en el subsiguiente curso de la historia será precisamente esa elección, junto a la del rey, uno de los elementos más decisivos para que Yahvé suavice, o incluso retrase, su juicio sobre Judá (1 Re 11,13.32.26; 14,21; 15,4). De todos modos, los deuteronomistas, en línea con la teología deuteronomica, hicieron importantes correcciones en la teología de Sión. La elección de la ciudad no incluye una garantía incondicional de salvación, sino que la cercanía de Yahvé se mediatiza por las tablas del Decálogo que se conservan en el arca (1 Re 8,6ss.), y está vinculada al cumplimiento de la ley deuteronomica (1 Re 9,3.7b.8). Por eso, en el caso de que Israel llegue a apostatar de sus convicciones religiosas, Yahvé puede destruir su propio santuario (1 Re 9,9). Por otra parte, la idea de una presencia material de Yahvé en el culto del templo se estiliza, frente a la concepción del Deuteronomio. En realidad, Yahvé habita en el cielo (1 Re 8,27), mientras que en la ciudad elegida no ha hecho más que «poner su nombre». Por eso, aquí sólo cabe invocarle, y en circunstancias muy específicas (1 Re 8,29ss.); pero también por eso, su presencia no desaparece, aun cuando ya no sea posible un culto perfecto, debido a la destrucción del santuario (1 Re 8,46ss.). Esas correcciones teológicas permitían a los deuteronomistas dar cuenta de la ruina de la vieja teología de Sión y, al mismo tiempo, mantener sus convicciones de una elección eterna (1 Re 9,3), como inagotable potencial de esperanza para el presente.

Después de una etapa salvífica como la de comienzos de la monarquía, la segunda y última fase volvió a ser, a los ojos de los deuteronomistas, una época de defección y apostasía. Lo mismo que Josué en su discurso de despedida (Jos 23), también aquí Yahvé, en su respuesta a la plegaria de dedicación del templo, deja inequívocamente claro que no sólo el antiguo don de la tierra, sino también las nuevas circunstancias de la monarquía y el templo, si quieren ser unas realidades salvíficas, tendrán que estar condicionadas por la obediencia a la ley (1 Re 9,1-9); lo cual supone que siempre cabrá la

85. Eso se podría percibir aún con más claridad si 2 Cr 6,5s., comparado con 1 Re 8,16, representara el auténtico texto originario. En ese caso, la alternativa un tanto ambigua que ofrece 1 Re 8,16 se podría explicar como *homeoteleuton*.

posibilidad de sustraerse a ella. Ahora bien, según los historiadores deuteronomísticos, la historia de Israel en aquella época no estaba necesariamente abocada a un trágico final. Más bien, todo lo contrario. La historia deuteronomística muestra gran interés por enumerar concretamente los diversos modos de apostasía⁸⁶ (al revés que en tiempos de los Jueces), y mientras pondera su respectiva importancia, distingue entre fases mejores o peores, con el fin de poder mostrar en cada momento por el propio curso de la historia cómo, ya antes de la catástrofe, había una estrecha relación entre las pequeñas o grandes crisis y la apostasía con respecto a Yahvé, y cómo se podían superar esas situaciones, al menos parcialmente, por una sincera y decidida conversión.

En opinión de los deuteronomistas, la primera gran crisis, es decir, la separación del reino del norte con respecto a la unidad monárquica de David, fue consecuencia directa de la introducción de cultos exóticos por Salomón, que se dejó influir por sus numerosas mujeres extranjeras (1 Re 11,1-13). El resultado fue una casi completa anulación de la profecía de Natán concerniente a todo Israel, por el hecho de que incluso el rebelde Jeroboán recibe una promesa semejante respecto a su propia dinastía (cf. 1 Re 11,29-39). Según los deuteronomistas, la profecía de Natán mantuvo su vigencia en la historia del reino del sur sólo de forma reducida, por cuanto conservó a los descendientes de David una soberanía parcial, como se expresa en la imagen de que a David jamás le faltará en Jerusalén una «lámpara» (*nir*) en presencia de Yahvé (1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19)⁸⁷.

Sin embargo, según los historiadores deuteronomistas, a pesar de la promesa dinástica y la inicial protección divina (1 Re 12,24), se produjo en el reino del norte, y precisamente durante el reinado de Jeroboán, su primer rey, la apostasía decisiva que determinó todo el curso posterior de su historia bajo el signo de la catástrofe: su separación cültica de Jerusalén, mediante la construcción de los santuarios de Betel y de Dan (1 Re 12,26-32). A los ojos de los deuteronomistas, la ruptura supuso un quebrantamiento de la ley deuteronomica sobre la centralización del culto (Dt 12). Con ello se instauró un «culto en los altozanos» que, por el uso del símbolo del toro,

86. El reproche global de sincretismo es más bien raro; en realidad, sólo se encuentra en acusaciones o demandas de tipo genérico: 1 Re 9,6.9; 11,2.4.10; 14,8s.15; 2 Re 17,7.12.15.34-41; 21,21, mientras que lo normal en los libros de los Reyes es la acusación de carácter concreto.

87. Ésa es la opinión de N. Lohfink (*Orakel*, 1989, 150s.), aunque esa apreciación sólo es válida, según él, para los textos que él mismo clasifica como «Deuteronomista 1». Pero esa división, que se basa en un estudio de crítica de fuentes, suscita una gran incertidumbre (véase R. Albertz, *Intentionen*, 1989, 40).

transgredía la prohibición del culto a las imágenes (Dt 5,8s.) y equivalía, prácticamente, a una idolatría (1 Re 14,8s.). Hay que observar, a este propósito, que, para la mentalidad deuteronomística, lo que constituye el «pecado de Jeroboán» no es, precisamente, la ruptura política, sino la apostasía cáltico-religiosa; ésa es la verdadera sombra que oscurece toda la historia del reino del norte, y la causa de toda una serie de turbulentas usurpaciones y cambios de dinastía, que acabaron por provocar su derrumbamiento prematuro, el año 722. Ese enfoque sesgado de la realidad histórica hace patente la pretensión de un monopolio cáltico por parte de un grupo de sacerdotes de Jerusalén integrados en la escuela deuteronomística⁸⁸, una pretensión que los llevó posteriormente no sólo a legitimar la destrucción de los santuarios del reino del norte llevada a cabo por Josías (1 Re 13,2.32; 2 Re 23,15-20), sino incluso a reclamar, ya en tiempos del exilio, esa misma pretensión de exclusividad sobre el culto frente a las reivindicaciones de los samaritanos.

Un paso más en la apostasía del reino del norte se produjo, según los deuteronomistas, cuando a la veneración idolátrica de Yahvé se sumó el culto público a Baal, introducido por Ajab bajo la influencia de su mujer extranjera (1 Re 16,31ss.). Su actitud le hizo culpable (siempre según la apreciación deuteronomística) de la desgracia que asoló el país con motivo de las guerras contra el rey de Siria. La situación mejoró un tanto con el nuevo rey, Jehú, que extirpó de raíz el despreciable culto a Baal (2 Re 10,18ss.) y, en recompensa por su celo, recibió de Dios la promesa de una dinastía que, aunque limitada en el tiempo («hasta la cuarta generación»), deparó una cierta estabilidad al reino del norte (cf. 2 Re 10,30). Sin embargo, impidió que la ya arraigada separación cáltica del norte con respecto a Jerusalén diera un cambio radical hacia mejor (2 Re 10,29.31; cf. 3,2s.)⁸⁹. Por eso la historia deuteronomista atribuye la retirada del ejército sirio, durante los reinados de Joacaz y Jeroboán II, no a una conversión de los reyes, sino a la benevolencia de Yahvé, en analogía con la época de los Jueces (2 Re 13,4; 14,25-27). No

88. Véase, por ejemplo, el reproche que se hace a Jeroboán de haber instalado en sus santuarios oficiales un sacerdocio «no levítico», o sea, ajeno al culto de Jerusalén (cf. 1 Re 12,31). Por tanto, es perfectamente lógico que los deuteronomistas acusaran de «sacerdotes de los altozanos» a todos los que ejercían algún ministerio fuera de Jerusalén; y eso valía tanto para el reino del norte (1 Re 13,33), es decir, para la provincia de Samaría (2 Re 17,32), como para el reino del sur (2 Re 23,8s.). Parece igualmente lógico que los deuteronomistas no estuvieran dispuestos a permitir que esos sacerdotes ejercieran su ministerio en Jerusalén. Para una concepción aun más estricta, con referencia al sacerdocio sadoquita, cf. Ez 43,19; 44,15.

89. Más aun, quedó en pie una estela en honor de Astarté, que Joacaz había erigido en Samaría (cf. 2 Re 13,6).

obstante, el castigo por «los pecados de Jeroboán», ya anunciado por Aías de Siló (1 Re 14,8-16), no fue suprimido, sino únicamente aplazado, hasta que sobrevino con la mayor violencia en la conquista y destrucción de Samaría el año 722.

La detallada reflexión histórica que los deuteronomistas añaden al relato de ese acontecimiento (2 Re 17,7-23) enumera, una vez más, todos los delitos del reino del norte, que condujeron a su estrepitosa caída⁹⁰. El culpable número uno fue el rey Jeroboán, que con su política cáltica anti-jerosolimitana sedujo a Israel, induciéndolo a cometer un gravísimo pecado (vv. 21-23). Pero también el propio Israel falló de medio a medio. Debería haberse dado cuenta de que Yahvé no había dejado de instarle a la conversión y a la obediencia a su Ley (vv. 13-15). La inmensa multitud de profetas que los deuteronomistas introducen, sobre todo en la historia del reino del norte, tiene no sólo la función de desvelar con el anuncio del castigo la justicia de las intervenciones históricas de Dios⁹¹, sino también la tarea de abrir a Israel, con sus acusaciones, exhortaciones y advertencias, a una nueva posibilidad de conversión⁹². La idea de los historiadores deuteronomistas es que, si la historia del norte fracasó, no fue por necesidad del destino, sino porque las continuas exhortaciones proféticas a la conversión cayeron prácticamente en saco roto.

Ahora bien, a ese catálogo de pecados los deuteronomistas añaden un resumen polémico de la historia subsiguiente (2 Re 17,24-41), marcada por un floreciente sincretismo entre el culto a Yahvé y la veneración de los dioses de los colonos extranjeros instalados en la región. Con ello, no hacen sino pronunciar un terrible juicio teológico sobre los samaritanos de su propio presente exílico. Su apostasía de la fe en Yahvé no terminó con la dramática irrupción del juicio de Dios sobre su historia, sino que sigue igual que al principio; la llamada profética a la conversión y al exclusivo culto a Yahvé

90. Culto a otros dioses (2 Re 17,7.12.15; cf. 1 Re 14,8s.; 16,13.26 y 1 Re 21,26); culto a Baal (2 Re 17,16; cf. 1 Re 16,31; 22,54); culto a Astarté (2 Re 17,16; cf. 1 Re 16,33; 2 Re 13,6); culto en los altozanos (2 Re 17,9-11; cf. 1 Re 12,31; 2 Re 23,15); culto a las imágenes (2 Re 17,16; cf. 1 Re 12,28.32; 14,8s.; 2 Re 10,29). La expresión «caminar en los pecados de Jeroboán», o «imitar el pecado de Jeroboán» (2 Re 17,22), que atraviesa la narración histórica, incluye también los dos reproches mencionados en último lugar. Lo único que no se desarrolla en el relato histórico es la veneración del ejército del cielo (cf. 2 Re 17,16), el sacrificio de niños y las prácticas adivinatorias o mágicas (cf. 2 Re 17,17), que sólo se recriminan a Acaz y a Manasés en el relato sobre el reino del sur (cf. 2 Re 16,3s.; 21,3s.6), y que bien pudieran deberse al hecho de que las acusaciones recogidas en 2 Re 17,7ss. se extendieron más tarde también al reino de Judá (cf. 2 Re 17,13.19).

91. Véanse los anuncios proféticos con connotación de cumplimiento: 1 Re 13 - 2 Re 23,16-18; 1 Re 14,10 - 1 Re 15,29; 1 Re 16,1ss. - 16,12; 1 Re 21,21s. - 21,27-29; 2 Re 1,6 - 1,17; 2 Re 20,17 - 24,13; 2 Re 21,10ss. - 24,3.

92. Véanse las acusaciones proféticas que llevan al arrepentimiento (2 Sm 12; 1 Re 21) o se convierten en humo (1 Re 13).

sigue sin ser escuchada. Para los historiadores deuteronomistas, esa situación no permite abrigar ninguna esperanza sobre un posible nuevo comienzo de la historia de Israel.

Por otra parte, si es verdad que los deuteronomistas contemplan la historia del norte, que se cierra con tan sombrío diagnóstico, como una etapa totalmente determinada por la apostasía del yahvismo y con meras diferencias de grado con respecto a su magnitud, también lo es que esos mismos autores bosquejan para el reino del sur un futuro bien diferente, caracterizado por la continua oscilación entre fases de apostasía y fases de conversión. Eso recuerda la presentación deuteronomística de la época de los Jueces; sólo que en la última etapa de la monarquía la defección se materializa en una serie de desviaciones de carácter cúlrico-ritual⁹³, mientras que la conversión se expresa en sucesivas reformas del culto con mayor o menor incidencia en la comunidad de Israel⁹⁴.

Después de que ya el rey Salomón hubiera recaído en el sincretismo, la primera oleada de apostasía religiosa alcanzó su punto culminante en los reinados de Roboán y Abías, mediante la construcción de santuarios en los altozanos y la permisividad con respecto a la prostitución sagrada (1 Re 14,22ss.)⁹⁵. Su actitud suponía una transgresión de las leyes que se enuncian en Dt 12 y Dt 23,18s. Mientras que, antes de la construcción del templo, se permitía el culto en los santuarios de provincia llamados «altozanos» (1 Re 3,2s.), después de ratificada la elección de Jerusalén como santuario central (1 Re 8,16), los deuteronomistas consideraron ese culto como el extravío fundamental del reino del sur⁹⁶, que fue eliminado de manera provisoria en la reforma cúlrica de Ezequías (2 Re 18,4) y de un modo definitivo con la nueva reforma de Josías (2 Re 23,8). Pues bien, si tan abominable práctica, comparable al «pecado de Jeroboán», no tuvo como respuesta de Yahvé la decisión de aniquilar inmediatamente a dichos apóstatas, fue, según los deuteronomistas, en consideración a la promesa que había hecho a David y en virtud

de la elección de Jerusalén y de su templo (1 Re 14,21; 15,4s.). El castigo de Yahvé se limitó, de momento, a permitir la invasión del país por las tropas de Sisac, rey de Egipto (1 Re 14,25ss.). En resumen, los deuteronomistas interpretaron desde una perspectiva teológica la historia de Judá (más prolongada y, en general, más tranquila que la del reino del norte), al considerar la promesa de Yahvé sobre la monarquía davídica y la elección del templo de Jerusalén como un motivo para suavizar o limitar la severidad de su juicio contra los apóstatas del sur.

La situación experimentó una cierta mejoría en los reinados de Asá y de Josafat, dos reyes que, no contentos con retirar los ídolos de sus antepasados y desterrar la prostitución sagrada (1 Re 15,12s.; 22,47), contribuyeron decisivamente al fortalecimiento militar del reino. Pero pronto se produjo una nueva fractura, cuando Jorán y Atalía importaron del reino del norte la veneración de Baal (2 Re 8,18; cf. 2 Re 11,18). Y una vez más, si Yahvé no exterminó completamente el reino del sur⁹⁷, fue gracias a la promesa de que mantendría a David una «lámpara» en su presencia (cf. 1 Re 11,36) y a la decidida intervención de Yehoyadá, un sacerdote de Jerusalén que restauró la exclusividad del culto a Yahvé y salvó la monarquía davídica (2 Re 11,17s.).

La política de los cuatro reyes siguientes fue más bien de medias tintas. Es verdad que mantuvieron la exclusividad del yahvismo, pero no eliminaron el culto en los altozanos (2 Re 12,4; 14,4; 15,4.35), lo que les acarreó graves desgracias personales⁹⁸. Con el reinado de Acáz se produjo un nuevo empeoramiento. No sólo el propio rey puso en práctica los cultos idolátricos en los altozanos, sino que llegó a sacrificar a su propio hijo en la hoguera, «detestable abominación de los idólatras» (2 Re 16,3s.). Es más, por puro servilismo a los asirios, intervino con la mayor arbitrariedad en las estructuras y la organización del templo (2 Re 16,10ss.). Por eso, tuvo que soportar el ataque a Jerusalén durante la guerra siro-efraimita (2 Re 16,5) y la pérdida de Eilat a manos de los edomitas (2 Re 16,6). Pero ese panorama tan tremendamente negativo no es para los deuteronomistas más que la locura aberrante, el contrapunto que confiere tanto mayor esplendor a la reforma de Ezequías (2 Re 18,4). De hecho, desde el rey Asá, Ezequías es el primero que recibe una valoración tan positiva, que se le compara con David. Él fue el primero que erradicó por completo el pecado capital de Israel repre-

93. Por ejemplo, las diversas formas de culto a dioses extranjeros (limitadas a Salomón, Jorán-Atalía y Manasés-Amón), los cultos en los altozanos, la prostitución cúlrica, las prácticas de adivinación y los «sacrificios de niños».

94. Cuando H. W. Wolff (*Kerygma*, 1964, 321s.) define la llamada a la conversión como el núcleo del mensaje (*kerigma*) transmitido por la historia deuteronomística, reconoce con toda justicia la verdadera fuerza que mueve a sus autores. Pero al mismo tiempo pasa por alto el hecho de que, para los deuteronomistas, esa conversión que tiene lugar durante el período monárquico no se materializa únicamente en la oración, como en la época primitiva (Jue 2,16; 1 Sm 12,19; cf. 1 Re 8,47), sino en medidas concretas de carácter cúlrico-ritual, y como una posibilidad que se abre exclusivamente a Judá y a Jerusalén.

95. Según el texto masorético, la responsabilidad de la defección recae sobre Judá, en su conjunto; en cambio, para los LXX, el verdadero responsable es Roboán.

96. Véase nota 63.

97. Los deuteronomistas no atribuyen a esa apostasía del sur más que la pérdida de Edom (2 Re 8,20ss.).

98. Joás y Amasías fueron víctimas de sendas conspiraciones; Azarías contrajo una enfermedad de la piel; y Yotán fue blanco de los ataques de la coalición siro-efraimita.

sentado por el culto en los altozanos y eliminó del templo los últimos restos de veneración de las imágenes, triturando la serpiente de bronce, Nejustán. En contraste con los reyes del norte, «puso toda su confianza en Yahvé» y experimentó la portentosa protección de Jerusalén contra la prepotencia de los ejércitos asirios (2 Re 18,9ss.)⁹⁹.

Hasta aquí, la historia deuteronomística del reino del sur aparece llena de esperanza. Su intención es mostrar que la causa de los desastres pasados fue la apostasía de la fe en Yahvé y, especialmente, la violación de la ley sobre la centralización del culto yahvista en el santuario de Jerusalén. Pero, al mismo tiempo, encierra la lección de que en el pasado siempre hubo posibilidad de superar las crisis mediante una reforma del culto según la ley deuteronomica, y también (y no precisamente en último lugar) porque las promesas sobre la dinastía davídica y sobre el templo detuvieron la cólera de Yahvé y no la dejaron descargar libremente sobre los apóstatas recalcitrantes. Ésa era la prueba histórica más fehaciente de que el enfoque cáltico-religioso de la reforma deuteronomica, ampliado con elementos de la teología sobre la figura del rey y el significado del templo, había sido la orientación más adecuada.

El gran problema que se les planteaba ahora a los deuteronomistas consistía en que el curso histórico de los acontecimientos difícilmente podía confirmar la exactitud de esa esperanzada interpretación teológica en cuanto al resto de la historia de Judá. A pesar de todas las promesas divinas, a pesar de las reformas que se habían llevado a cabo, e incluso la exhaustiva reforma cáltica de Josías, había sobrevenido una horrenda catástrofe nacional comparable a la del reino del norte. Por eso, lo más lógico sería pensar que la propia historia había refutado la reforma de Josías. Y eso es lo que, sin duda, sucedió en la época del exilio con más frecuencia y con más intensidad de lo que se afirma en Jr 44,15ss. Pues bien, para privar de todo fundamento serio a esa deducción arbitraria y ratificar la solidez de sus propias tesis, los deuteronomistas cierran su presentación histórica con dos cuadros radicalmente contrapuestos. En primer lugar, describen el reinado de Manasés, sucesor de Ezequías, con trazos extremadamente gruesos (2 Re 21,2-9)¹⁰⁰, que habrían provocado la decisión de Yahvé de descargar sobre el reino del

sur todo el peso de su condena (2 Re 21,10-16), una decisión que se habría aplazado gracias a Josías (2 Re 22,18-20), pero que no habría sido anulada (2 Re 23,26s.). Y en segundo lugar, componen su relato de la reforma de Josías (cf. 2 Re 22,1 - 23,24) de modo que esa actuación constituya el punto culminante de toda la historia del sur. Esa reforma no sólo corrigió las desviaciones de Manasés, sino que, al mismo tiempo, suprimió todo el cúmulo de abusos cálticos que habían jalonado la historia de Judá. Las anteriores reformas de Asá y de Ezequías fueron sólo intentos parciales que, en la concepción deuteronomística, cobran su profundo significado y alcanzan su verdadero objetivo en la reforma cáltica de Josías¹⁰¹.

Si nos preguntamos ahora qué pretendían los deuteronomistas con ese modo de presentar los acontecimientos, podríamos encontrar una respuesta comparando esta narración de la reforma de Josías (2 Re 22,1 - 23,24) con la reflexión sintética que cierra la presentación deuteronomística de la historia del norte (2 Re 17,7-23). En esa síntesis se resumen los pecados del reino de Israel y se interpretan como la verdadera causa de su ruina. En cambio, en la antítesis con la que, en vísperas de la desaparición del reino de sur, se resumen en un relato casi épico de la reforma de Josías todas las iniciativas cálticas de conversión que habían florecido en Judá, parece que la intención de los historiadores consiste en dejar bien claro que el único que siguió el camino recto y con perspectivas de futuro fue (como demuestra la historia anterior) precisamente Judá. Desde luego, los deuteronomistas no podían menos de reconocer que también la historia del sur había terminado en una tremenda catástrofe, como ellos se encargan de contarla (aunque con sorprendente laconismo) después de su detallada narración de la reforma (2 Re 23,31 - 25,27). Pero según ellos, eso no fue más que el funesto resultado de una excrecencia histórica, por fortuna, muy limitada. A su parecer, lo verdaderamente importante era probar que el único camino que ofrecía una posibilidad de que la historia de Israel continuara, aun después de la gran catástrofe nacional, era

bien en el ámbito de la religiosidad familiar (por ejemplo, las prácticas asirias de adivinación y de conjuro, la costumbre aramea del sacrificio de niños, etc.; cf. pp. 361ss.).

101. Sobre la destrucción de los utensilios fabricados para el culto a Baal, a Astarté y al ejército del cielo: 2 Re 23,4 (cf. 2 Re 21,3s.); sobre la eliminación de la magia y de la adivinación astral: 2 Re 23,5,24 (cf. 2 Re 21,6); sobre la profanación de la estela de Astarté: 2 Re 23,6 (cf. 2 Re 21,3s.); sobre la abolición de la prostitución sacra: 2 Re 23,7 (cf. 1 Re 22,47; 15,12; 14,24); sobre la cancelación del culto en los altozanos: 2 Re 23,8 (cf. 2 Re 21,3; etc.); sobre la erradicación de los sacrificios de niños: 2 Re 23,10 (cf. 2 Re 21,6; 16,3); sobre el derribo de los altares en las azoteas y en los atrios del templo: 2 Re 23,12 (cf. 2 Re 21,4s.); sobre la supresión de los cultos extranjeros introducidos por Salomón: 2 Re 23,13s. (cf. 1 Re 11,5-7).

99. El hecho de que los deuteronomistas incorporaran a su obra, en 2 Re 18 - 20, el panfleto que los religioso-nacionalistas lanzaron contra Jeremías y el partido de la reforma pocos meses antes de la destrucción de Jerusalén (cf. pp. 447s.) cuadra perfectamente con la asociación que aquí establecen entre los diversos acontecimientos.

100. Hay datos que inducen a pensar que todas esas imputaciones son bastante exageradas y que el desarrollo que conoció el sincretismo en la época de Manasés se dejó sentir más

el que había abierto la reforma deuteronomica, con su ley de centralización del culto en Jerusalén y su presentación de un yahvismo depurado de todo influjo extranjero. De ahí que el interés que impulsó a los deuteronomistas a componer su magna obra histórica no se limitó a una mera interpretación teológica del desastre nacional del año 587, sino que, sobre todo, trató de demostrar a sus contemporáneos que la solución para superar la crisis no era el sincretismo que invadía amplios estratos de la sociedad, ni las viejas costumbres pre-deuteronomicas que pervivían entre los samaritanos, sino únicamente el exclusivismo de un culto a Yahvé centrado en el templo de Jerusalén. No había que emprender necesariamente una renovación socio-religiosa de la población, como pretendían los redactores deuteronomicos de Jeremías, sino que lo importante era recuperar la celebración oficial del culto en Jerusalén, según el modelo establecido por Josías. Ésa es, para los deuteronomistas, la condición absolutamente imprescindible para reconstruir sobre nuevas bases la realidad histórica de Israel, es decir, para recomenzar verdaderamente de nuevo.

4.3. LA RELIGIOSIDAD FAMILIAR COMO SOPORTE DEL YAHVISMO

BIBLIOGRAFÍA

Albertz, R., *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, CTM A9, 1978; Andreasen, N.-E. A., *The Old Testament Sabbath*, SBLDS 7, 1972; Blum, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, 1984; Crüsemann, F., *Bewahrung der Freiheit*, KT 78, 1983; Döller, J., *Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, ATA VII, 2/3, 1971; Hardmeier, C., «Erzählen - Erzählung - Erzählgemeinschaft»: WuD 16 (1981), 27-47; Hossfeld, F.-L., *Der Dekalog*, OBO 45, 1982; Kornfeld, W., «Reine und unreine Tiere im Alten Testament»: *Kairos* 6 (1965), 134-147; Lemaire, A., «Le Sabbat à l'époque royale Israélite»: RB 80 (1973), 161-185; Levin, C., *Der Sturz der Königin Atalja*, SBS 105, 1982; Milgrom, J., «Ethics and Ritual. The Foundations of the Biblical Dietary Laws», en E. B. Firmage y otros (eds.), *Religion and Law. Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Winona Lake 1990, 159-192; Rendtorff, R., «Speiseverbote II. Im AT und Judentum», RGG³ IV, 1962, 231s.; Robinson, G., *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath*, Hamburg 1975; Schmidt, W. H., *Exodus. 1 Teilband: Exodus 1-6*, BK II/1, 1988; Schur, J. G., *Wesen und Motive der Beschneidung im Lichte alttestamentlicher Quellen und der Völkerkunde*, 1973; Wissmann, H. (y otros), «Beschneidung», TRE V, 1980, 714-724 (bibliografía); Wright, D. P., «Observations on the Ethical Foundations of the Biblical Dietary Laws. A Response to Jacob Milgrom», en E. B. Firmage y otros (eds.), *Religion and Law*, Winona Lake 1990, 193-198.

Si lo que nos ha ocupado hasta el momento, a saber, los esfuerzos de los diferentes grupos teológicos por dominar y superar las crisis de Israel, se movía a nivel de religión oficial, no podemos pasar por alto, aunque sea relativamente frecuente, el hecho de que el exilio conoció también un movimiento subterráneo de apreciación de la religiosidad familiar, del que surgió un decisivo impulso de apoyo y de recuperación de un yahvismo seriamente deteriorado¹. La causa del desplazamiento histórico-religioso entre los niveles oficial y familiar del yahvismo obedece a dos factores: por una parte, el hecho de que, a pesar de la desaparición de las formas primitivas de organización político-social, la familia permaneció intacta en las comunidades exílicas de Babilonia y de Palestina, como portadora de religiosidad personal; y por otra parte, la propia condición de una religiosidad familiar tan plenamente integrada en el marco del yahvismo (y no en último lugar, debido a la reforma deuteronomica²), que fue capaz de asumir la responsabilidad de su propia subsistencia³. Al mismo tiempo, la religiosidad familiar gozaba de una estructura que no sólo le otorgaba una independencia con respecto a las peculiaridades del yahvismo oficial, sino que, además, la ponía a salvo de verse inmersa en eventuales crisis religiosas.

A este propósito, habrá que dejar bien claro que, en la concepción de Israel, la relación individual con Dios, a diferencia de la relación colectiva, no estaba constituida por acontecimientos históricos⁴, sino que más bien se fundaba en el hecho de la «creación» personal, es decir, hundía sus raíces en lo más profundo de la realidad del ser, o sea, en la condición de «creatura», y eso la ponía al abrigo de cualquier avatar histórico mientras durara su propia vida. Para los supervivientes de la catástrofe del año 587, eso significaba que su relación personal con Dios no había quedado necesariamente afectada en lo más íntimo de su ser, ni siquiera por un desastre histórico-político de tal magnitud. Es verdad que habían tenido que pasar momentos personales muy difíciles: no sólo habían perdido su patria, sino que también habían tenido que llorar la pérdida de muchos familiares. Pero lo que realmente les traspasaba el corazón era pensar cómo había sido posible que Yahvé hubiera renegado de su relación histórica con Israel, hasta el punto de arrasar instituciones salvíficas como la tierra, la monarquía y el templo (Sal 77,7-

1. Véase una exposición detallada en R. Albertz, *Frömmigkeit*, 1978, 178-190.

2. Cf. pp. 394ss.

3. La relativa semejanza entre los dos niveles religiosos confiere a la religión de Israel una peculiaridad especial, por ejemplo, frente a la religión babilónica (véase R. Albertz, *Frömmigkeit*, 1978, 158ss.) en la que sería impensable el ejercicio de esa función.

4. Cf. p. 178.

una finalidad instructiva para toda la comunidad. Así se refleja en Lam 3,22-38, donde todo se apoya (y no por casualidad) en una profesión personal de confianza (v. 24). El locutor arguye que ya el hecho de haber puesto su confianza en Yahvé en medio de su aflicción, y no haber quedado defraudado (vv. 55ss.), refuta la tesis de los que lamentan (Sal 77,8-10) que la misericordia de Yahvé se ha agotado (Lam 3,22-24). Su experiencia personal es el mejor ejemplo de que Yahvé no aflige para siempre ni sólo por gusto (vv. 31-33). Por eso, es bueno y provechoso ejercitarse en una humilde confianza en Yahvé (vv. 26.27-30), sin encastillarse salvajemente en una actitud insensata de protesta (vv. 34-39). De ese modo, partiendo de una intacta relación personal con Dios, se intenta descubrir una nueva línea de orientación para la comunidad y se despliega ante todo el pueblo un ilimitado horizonte de esperanza¹⁰.

Un tercer campo en el que se acude al fenómeno y a las concepciones de la religiosidad personal es la profecía salvífica de los tiempos del exilio. En esa actividad, que afrontaba el riesgo de proclamar una nueva actitud de Yahvé por encima de su juicio condenatorio y contra una larga experiencia de sufrimiento y de amargas decepciones, se vio la necesidad de buscar puntos de contacto positivo con la experiencia religiosa de los destinatarios, para superar así su desconfianza y escepticismo. Por eso, no es extraño que se encontrasen dichos apoyos precisamente en el ámbito de la religiosidad familiar, que es donde mejor se podía experimentar la presencia cercana de Yahvé, incluso en tiempos del exilio.

Esa búsqueda se percibe, en primer lugar, en la tendencia profética a convertir la lamentación colectiva en lamentación individual (Is 40,27; 49,14; Ez 37,11), porque los profetas exílicos estaban familiarizados con esa clase de oración que había encontrado respuesta en el exilio. También habrá que inscribir en ese contexto la transferencia a Sión de un gemido tan primigenio como el de la mujer estéril (Is 49,21; 54,1-3), porque el hecho de que Yahvé siempre haya escuchado esa queja y haya dado hijos a la estéril es una de las experiencias más elementales y específicamente femeninas desde los tiempos más remotos¹¹. Un pasaje que muestra con la mayor claridad hasta qué punto los profetas exílicos pudieron echar mano de las experiencias personales de liberación para presentar un mensaje salvífico de alcance nacional es la conocida visión de Ezequiel

10. Una intención semejante se puede descubrir también en Sal 130, una lamentación que quizá pertenezca ya a la época postexílica. Del mismo modo, se pueden encuadrar también en esa categoría las referencias a la historia del pueblo que se recogen en lamentaciones individuales como Sal 102,14-23; 69,35-37; 25,22; 51,20; 59,6.9b.12.14.

11. Cf. pp. 187s.

sobre los huesos calcinados que reviven ante el conjuro profético del espíritu (Ez 36). La visión está tejida con los elementos típicos de la lamentación por una enfermedad mortal, que se cita expresamente en el v. 11:

Nuestros huesos están calcinados,
nuestra esperanza se ha desvanecido,
se nos ha escapado la vida (Ez 37,11)¹².

Igual que el enfermo que se imaginaba estar ya en las garras de la muerte experimenta su mejoría como un rescate y como una liberación del poder del abismo, el profeta presenta en su visión al Israel del exilio como un montón de huesos secos que sólo podrán revivir por el aliento de Yahvé. Y cuando describe la acción salvadora de Yahvé con la imagen del espíritu vivificante del creador¹³, se inspira en la experiencia de la religiosidad personal, que concibe al creador del ser humano como el que arranca a su creatura de los lazos de la muerte y la mantiene en vida.

En segundo lugar, el deseo profético de aprovechar las experiencias personales de liberación para proclamar a Israel su mensaje salvífico se ve en el modo peculiar con que un profeta como el Deuteroisías se sirve del «oráculo de salvación» para expresar el contenido de su mensaje (Is 41,8-13.14-16; 43,1-4.5-7; 44,1-5; cf. 54,4-6). En esa clase de oráculo la celebración en privado de una ceremonia de súplica actuaba como medio para transmitir al paciente la respuesta positiva de Yahvé a su grito de lamentación¹⁴. Y el texto de Lam 3,57 atestigua que ésa era la práctica habitual de la religiosidad personal en la época del exilio. Por tanto, si el Deuteroisías acudió precisamente a dicha práctica, lo hizo, sobre todo, porque la experiencia de la cercanía de Yahvé en momentos difíciles de la vida familiar le ofrecía una excelente base de confianza para que su increíble (y casi escandaloso) mensaje de salvación fuera aceptado por la comunidad. Pero, al mismo tiempo, tenía interés por reinterpretar la vinculación histórica de Israel con su Dios en analogía con la primigenia relación de confianza del individuo, enraizándola de ese modo en el nivel más profundo de la relación «persona-creatura». Como a cada individuo en particular, también

12. Esos mismos temas, referidos a la experiencia individual de una persona concreta, aparecen también en ciertos pasajes, como Sal 102,4; Job 4,19; Lam 3,54.

13. Nótese en Gn 2,7 la doble acción de Dios que «crea» y «da vida». Pero Ezequiel no describe el «aliento vital» con el término *nešamá*, sino con *ruah*, que se refiere propiamente al impulso de vida que se despierta en la curación de un enfermo.

14. Cf. p. 187.

a Israel Yahvé lo «formó en el vientre» de su madre (Is 43,1; 44,2. 21.24; 54,5; cf. 49,5); igual que Yahvé «está con» cada individuo (41,10; 43,5) y lo «tiene de la mano» (41,10) y lo «auxilia» (41,9.10.13.14; 44,2), así está ahora cerca de su pueblo en la desgracia; y lo mismo que entre el individuo y su Dios existe una estrecha relación de confianza, también ahora Yahvé solicita de su pueblo esa misma actitud de familiaridad: «Yo soy tu Dios», y «tú eres mío» (43,1; cf. 44,21).

Y en tercero y último lugar, se puede reconocer la evocación de las vivencias de la religiosidad familiar en el cúmulo de imágenes personales tomadas del ámbito de la familia, que los profetas exílicos emplean como término de comparación para expresar la relación de Yahvé con Israel. En efecto, Yahvé no sólo es invocado como «padre», que formó a Israel y lo cuidó con mimo (cf. Dt 32,6b; Is 63,16; 64,7; Jr 3,4s.19)¹⁵, sino que se le compara incluso con una «madre», que protege y lleva en brazos a su hijo Israel desde su nacimiento (Is 46,3s.), que no puede olvidarse de su criatura (49,15), y que lo consuela en sus desdichas (66,13). Durante muchos siglos la religión oficial de Israel experimentó cierto pudor en llamar «padre» a Yahvé, posiblemente debido a las connotaciones sexuales que implicaba la presentación de la figura paterna, y también porque la familiaridad que suponía esa relación de confianza no cuadraba del todo con la experiencia histórica que Israel había vivido con su Dios. Yahvé era el Dios de Israel, su liberador, su señor, su rey, pero no su padre. Por eso, en la teología oficial de la época pre-exílica, la presentación de la figura paterna no se empleó (salvo en raras excepciones¹⁶) más que para expresar la relación del rey con Dios¹⁷. Las reticencias eran mucho más marcadas en el caso de una eventual presentación de Dios en forma femenina. El rechazo se consumó, desde el punto de vista de la política religiosa, con la reforma de Ezequías y, definitivamente, con la reforma deuteronomica, mediante la denuncia formal del «culto en los altozanos», que tradicionalmente cultivaba el simbolismo masculino-femenino¹⁸.

Pero en la religiosidad familiar las cosas no funcionaban de esa manera. Por una parte, la representación del padre iba íntimamente unida a la imagen del creador personal (cf. Dt 32,6b.18; Jr 2,27; Is 64,7; Mal 2,10), y por otra se había hecho eminentemente popular

el culto a una divinidad femenina, como compañera de Yahvé¹⁹. Más aun, la religiosidad personal estaba totalmente orientada a la relación «padres-hijo», de modo que muchos elementos tenían rasgos de carácter más bien «maternal»²⁰, aun cuando se referían a Yahvé como Dios «masculino». Eso significaba que si los profetas exílicos daban cabida en la religión oficial no precisamente a una diosa, como compañera de Yahvé, pero sí, de manera explícita, a una atribución a Yahvé de rasgos femeninos, prácticamente reconocían que la imagen de Dios característica de la religiosidad familiar tenía cierta justificación. Para la mentalidad profética, toda presentación de Yahvé unilateralmente masculina era incapaz de explicar la profundidad de su vinculación con Israel como criatura suya, y de ningún modo podía dar origen a un nuevo comienzo, después de la tremenda quiebra de la historia de salvación. Tan natural como que una madre, conmovida por las lágrimas de su hijo, lo coja en brazos y trate de consolarle, era el hecho de que Yahvé se conmoviera por las quejas de su pueblo y le colmara de cuidados. Es decir, la función de apoyo, y hasta de rectificación de ciertas ideas, que adquirió la religiosidad familiar en la época del exilio es aquí una realidad innegable que entra por los ojos.

4.3.2. Retorno a los patriarcas

En el contexto de esa irrupción de la religiosidad personal en el ámbito de la religión exílica oficialmente reconocida hay que inscribir también la relevancia que cobraron en dicha época las figuras de los patriarcas y sus tradiciones²¹. El hecho obedecía a una razón muy simple de carácter histórico y social. Después de la quiebra de su organización como Estado, Israel se vio reducido al núcleo esencial de la familia. De ahí que las tradiciones patriarcales, que mediante la ficción del modelo genealógico presentaban la primitiva historia del pueblo en forma de narraciones de familia, constituyeran la base de referencia más adecuada para comprender la propia identidad presente. Durante el exilio las familias israelitas, desposeídas de su na-

19. Cf. pp. 160ss.; 363ss.

20. Véase, por ejemplo, la imagen tan frecuente en la lamentación individual, de «acogerse» a Yahvé o «refugiarse» en él (*hasá*: Sal 7,2; 11,1; 16,1; 25,20; 31,2; 57,2; 71,1; 141,8), como un niño asustado se refugia en el seno de su madre. Por otra parte, es curioso que siempre que se habla de Yahvé como padre no se pone en primer plano su severidad «paterna», sino su dedicación y sus desvelos casi «maternales».

21. En la profecía pre-exílica no se hace ninguna referencia a los patriarcas hasta que Oseas recoge las tradiciones de Jacob (Os 12,3ss.). Para una exposición exhaustiva, véase C. Hardmeier, *Erzählen*, 1981.

15. Sobre ese tema, véanse también Sal 68,6; 103,13 y Sal 27,10; Mal 2,10. Con referencia polémica a los dioses extranjeros de la familia, cf. Jr 2,27.

16. Jr 2,27; 3,4s.19. Véase, además, la presentación de Israel como «hijo» de Yahvé (Os 2,1; 11,1; Is 1,2; Éx 4,22s.).

17. Cf. 2 Sm 7,14; Sal 2,7; 89,27; 1 Cr 17,13; 22,10; 28,6.

18. Cf. pp. 164; 337s.; 387s.

cionalidad, podían reencontrar sus propias raíces en los primitivos clanes patriarcales.

A eso hay que añadir dos razones de orden teológico. La primera se basaba en una revisión crítica de las demás tradiciones que fundaban la historia de salvación. Frente a la enorme fragilidad que habían mostrado los dones salvíficos de la tierra, del templo y de la monarquía, el modo de actuación de Yahvé con los patriarcas significaba el último fundamento histórico no afectado por la catástrofe, sobre el que se podía emprender la reconstrucción del futuro. La otra razón teológica estaba relacionada con una peculiaridad de la religiosidad personal, que ya en precedentes fases de la tradición se había proyectado en la época de los patriarcas, a saber, el carácter absoluto de la relación con Dios²². La promesa de Dios a Abrahán de «darle una descendencia» (Gn 18) era incondicional; y lo mismo habrá que decir de la asistencia y bendición prometida a Jacob para el futuro (Gn 31,5.42; 27). Finalmente, la promesa de «una tierra», añadida más tarde a las tradiciones patriarcales, tenía también carácter incondicional (Gn 13,14-16; 28,13s.).

Ahora bien, como los patriarcas no eran exclusivamente individuos particulares, sino que al mismo tiempo representaban a todo el pueblo de Israel en su calidad de antepasados de la raza, las promesas divinas, que se nutrían esencialmente de las experiencias de la religiosidad personal, eran válidas para toda la comunidad en su conjunto. Por otra parte, como esas promesas no estaban vinculadas a los méritos de los patriarcas, la conducta de Israel, por depravada que fuera, no debería ser un obstáculo para su cumplimiento. Al revés que las promesas deuterónicas que, por depender de tantas condiciones²³, podían verse anuladas por el pecado de Israel, las promesas a los patriarcas ofrecían un firme punto de apoyo para la esperanza exílica de un futuro nacional. Por tanto, en virtud de la referencia a los patriarcas, la indestructible religiosidad personal de la teología oficialmente aceptada en el exilio pudo ofrecer un nuevo planteamiento para superar la crisis teológica.

El retorno al tiempo de los patriarcas, con su poder para abrir un horizonte de esperanza, se produjo en contextos muy diferentes y ejerció distintas funciones. Del texto de Ez 33,24 se puede deducir que, ya desde los mismos comienzos del exilio, los supervivientes en territorio de Judá justificaron y defendieron frente a los deportados sus pretensiones a la posesión de la tierra, mediante un recurso a

Abrahán, a quien Dios mismo se la había otorgado²⁴. Y el texto de Is 63,16 permite la conclusión de que en las lamentaciones colectivas exílicas era corriente la referencia a Abrahán para mover a Yahvé a preocuparse de la actual descendencia del patriarca²⁵. La profecía del exilio recoge positivamente ese tema de la confianza del pueblo. El Deuterocanónico pone en labios de Yahvé un oráculo de salvación en el que Dios se dirige al Israel exiliado con el apelativo de «estirpe de Abrahán, mi amigo» (Is 41,8). La nueva actitud de cercanía de Yahvé para con su pueblo sumido en la desgracia se funda en su íntima relación con el patriarca, a quien él mismo recogió «de los confines del orbe», y lo llamó y lo eligió (Is 41,9). Y así, la elección de Israel se vincula, más allá de la ya fracasada historia del éxodo y de la ocupación de la tierra²⁶, con la elección de Abrahán. Al mismo tiempo, la evocación del patriarca sirve de ejemplo para la tan esperada repatriación de los exiliados, dispersos en la actualidad por todo el mundo. Otro aspecto de consolación que encierra la figura de Abrahán es el que se revela en Is 51,1s. Cuando Yahvé eligió a Abrahán, la familia del patriarca «era una»; pero la bendición de Dios, de acuerdo con el modelo genealógico, hizo que creciera maravillosamente hasta convertirse en el pueblo de Israel, un signo de la imparabable fuerza de la bendición de Dios, por la que también el pequeño grupo de exiliados podía abrigar la esperanza de multiplicarse hasta constituir de nuevo un gran pueblo.

A las escasas referencias a los patriarcas en la profecía salvífica del exilio hay que añadir también la grandiosa elaboración literaria de las tradiciones patriarcales que se empenó durante el destierro²⁷. En ella las familias de los patriarcas se presentan a las actuales familias del Israel del exilio como una referencia de identificación en múltiples aspectos, como portadoras de una promesa incondicional y todavía vigente, y como modelo orientativo para la actualidad.

Si ya en el pórtico de la reelaboración exílica de las tradiciones patriarcales Abrahán recibe una promesa de Yahvé: «Haré de ti un gran pueblo» (Gn 12,2), y si posteriormente se describe cómo, a pesar de las dificultades, peligros, e incluso divisiones (Gn 21,13.18), esa promesa va poco a poco haciéndose realidad (Gn 46,3), es que

24. Desde el exilio, el profeta Ezequiel contradice con vehemencia esa pretensión (cf. Ez 11,14-21).

25. La tremenda exageración que se produce en este pasaje supone ese mismo tipo de argumentación teológica.

26. En la teología deuterónica la elección de Israel se vinculaba con el éxodo (cf. Dt 7,6-8). Cf. p. 430.

27. Tomo aquí como punto de referencia los resultados que ofrece la investigación de E. Blumm (*Komposition*, 1984, 297ss.) y que, en líneas generales, considero convincentes.

22. Sobre este punto, cf. pp. 398ss.

23. Véanse, por ejemplo, los condicionamientos que se plantean en la promesa de bendición: Dt 7,12ss.; 11,8ss.; 28.

la formulación se dirige claramente a combatir los miedos que albergaban pequeños grupos de exiliados dispersos frente al posible intrusismo de ciertas minorías. Si, además, las promesas a los patriarcas van unidas a toda una cadena de órdenes de Dios de salir de un lugar (Gn 12,1-3; 46,1-3; cf. 31,11.13, un texto más antiguo), o prohibiciones de emigrar a otro (Gn 26,2s.), lo que se pretende es evitar la tentación exílica de establecerse en tierra extranjera o emigrar a otro país. Lo que se quiere es mantener viva en las familias del exilio la memoria de que Palestina es «su tierra», la tierra que les ha asignado Yahvé. Y al mismo tiempo se presenta la vocación de Abrahán, con el mandato divino de abandonar todos sus anteriores vínculos familiares (Gn 12,1), como un modelo del destierro en Babilonia, con la exhortación a mantenerse continuamente preparados para el regreso a la patria. Y lo mismo cuando se narra la prueba más extrema a la que Dios somete a su elegido Abrahán, exigiéndole el sacrificio de su único hijo, fruto de la promesa (Gn 22), lo que se quiere es que los contemporáneos, sometidos en ocasiones a pruebas muy severas, asimilen personalmente la necesidad absoluta de creer en las promesas de Yahvé, aun cuando parezca que van deliberadamente contra sus esperanzas.

Finalmente, se promete a Abrahán que en él se concentrará la suma de todas las bendiciones, puesto que, en su nombre, «todas las familias del mundo» encontrarán la bendición (Gn 12,2b.3)²⁸. Con eso se quiere combatir el complejo de inferioridad de muchos israelitas de la época del exilio, que se creían el más claro ejemplo de maldición divina, expuestos a las burlas y los sarcasmos de los demás pueblos²⁹. Pero no se agota ahí el profundo significado de la promesa, ya que se relaciona con la antigua concepción teológica de la figura del rey como mediador de la bendición de Dios (Sal 72,17³⁰). Sólo que, mientras en la teología monárquica esa mediación real iba unida al sometimiento de las naciones, en la promesa exílica se ignora totalmente ese aspecto. Más bien, se interpreta en el sentido de que el Israel restaurado habrá de convertirse, por encima de todo poder político, en portador de la bendición de Dios a

nivel de la familia, una bendición en la que podrán tomar parte «todas las familias del mundo», sea cual sea su nacionalidad. Aquí se vislumbra ya la idea de la función universalista de Israel, que sólo fue posible mediante la abolición de la estructura monárquica, y que (no precisamente en último lugar) se nutría del propio carácter universalista de la religiosidad individual³¹.

4.3.3. *La familia, nueva portadora del yahvismo oficial*

Durante el exilio, no sólo la religiosidad familiar cobró un significado socialmente relevante, sino que la familia misma se colocó en cabeza de los portadores oficiales del yahvismo. Por su carácter de forma básica de organización social, asumió, aunque de manera provisoria, una serie de importantes funciones ordenadas a asegurar la identidad y la cohesión del conjunto de la sociedad israelita. Las viejas costumbres familiares adquirieron un estilo confesional, y algunas celebraciones cúllicas que anteriormente pertenecían al ámbito oficial se transformaron en ritos más bien familiares. Así sucedió, en primer lugar, con la circuncisión y con diversos hábitos alimentarios, y en segundo lugar, con la celebración del sábado y de la fiesta de Pascua. Donde más claramente se ve el destacado papel religioso desempeñado por la familia desde los tiempos del exilio es en el hecho de que la concepción histórica «sacerdotal» (P), compuesta poco después, vincula la alianza entre Yahvé e Israel no precisamente con el Sinaí (Éx 19ss.), sino con la familia de Abrahán (Gn 17).

A raíz de la disolución de Israel como unidad nacional y territorial a consecuencia del exilio, la primera costumbre familiar que (empezando probablemente en Babilonia) se convirtió en una confesión de pertenencia al pueblo de Israel y a su religión oficial yahvista fue la circuncisión. Los autores de la «historia deuteronomística» atribuían a ese rito, igual que a la Pascua, una función determinante en la configuración de Israel como pueblo (Jos 5,2-9); pero, más tarde, los teólogos «sacerdotales» lo elevaron a la categoría de señal de la alianza (Gn 17,10s.), cuya función consistía en imprimir en la propia carne de los varones de cada familia israelita la alianza de Yahvé con Abrahán.

Parece que, en sus orígenes, la circuncisión era un antiguo rito apotropaico relacionado con la pubertad, es decir, con la preparación para el matrimonio (cf. Éx 4,25; Gn 34). En favor de esa interpretación se puede aducir una práctica idéntica entre los árabes y los egipcios; y también se pueden percibir ciertos ecos de dicha costumbre en la circuncisión de Is-

28. Estoy completamente de acuerdo con E. Blum (*Komposition*, 1984, 350ss.) en que el nifal del verbo *brk* en Gn 12,3b debe interpretarse en este sentido, a causa de las formas en hitpa'el que aparecen en Gn 22,18; 26,4; Sal 72,17 y Jr 4,2. Con todo, la conclusión que saca Blum, a saber, que se trata únicamente de Abrahán como «ejemplo de bendición» de Yahvé, y no del tema de «bendición para otros», me parece demasiado sutil y aun exagerada. Si «las familias del mundo» se felicitan por la bendición en el nombre de Abrahán, es que participan de hecho en esa bendición.

29. Sobre este punto, cf. Jr 24,9; Zac 8,13; etc.

30. La promesa de un «nombre famoso» (Gn 12,2) procede también de la teología monárquica (cf. 2 Sm 7,9; 8,13; 1 Re 1,47; Sal 72,17).

31. Sobre este punto, cf. pp. 182s.

mael, a la edad de trece años (Gn 17,25), y en la de todos los varones de la segunda generación del desierto (Jos 5,2-9)³². Es posible que fuera en la época del exilio cuando la circuncisión, al convertirse en señal de fe, se desvinculó de su contexto originario y se relacionó con el nacimiento³³. Según el documento P, se debe practicar a todos los varones de la familia, a los ocho días del nacimiento (Gn 17,12; 21,4; Lv 12,3). La inclusión de los esclavos y de los extranjeros (Gn 17,12s.) era signo de que la alianza se extendía también al personal de servicio de la familia.

Israel sabía que también otros pueblos practicaban la circuncisión (Jr 9,24s.: egipcios, edomitas, moabitas, amonitas y árabes); sólo a los filisteos se les consideraba, desde muy antiguo, como «incircuncisos» (1 Sm 18,25; etc.). Por consiguiente, el rito en sí mismo no constituía un distintivo particular del pueblo hebreo. Si llegó a serlo fue quizá por la circunstancia de que los desterrados en Babilonia vieron la costumbre como una diferencia específica con respecto al ambiente circundante, ya que en Mesopotamia no se solía practicar la circuncisión. También en el libro de Ezequiel, compuesto en el exilio babilónico, se puede reconocer una cierta tendencia a aplicar a las naciones colindantes con Israel el calificativo de «incircuncisos» (Ez 28,10; 31,18; 32,19ss.). En la época postexílica la circuncisión llegó a ser una característica tan natural de la fe judía, que se consideraba como una exigencia indispensable para convertirse al judaísmo (cf. Jdt 14,10; Est 8,17 LXX).

Ahora bien, dado que la responsabilidad de practicar la circuncisión recaía en el padre, la familia se convirtió prácticamente en la encargada de mantener los vínculos de unidad del pueblo y de perpetuar la comunidad étnica y religiosa de Israel.

Además de la circuncisión, otro de los elementos que (probablemente por primera vez en el exilio) contribuyeron a fijar la identidad propia de Israel fue la antigua costumbre de determinar los hábitos alimentarios de la población, aunque carecemos de información sobre las prescripciones concretas. También en este aspecto el desarrollo se debió sin duda a la comunidad desterrada en Babilonia, donde muchas de las viejas costumbres consideradas por Israel como perfectamente naturales debieron de parecer, de pronto, una peculiaridad extraña frente a los hábitos alimentarios del país. Para un israelita, el extranjero (Am 7,17) y, por consiguiente, sus manjares eran

potencialmente impuros (Os 9,3; Ez 4,13). De ahí que fuera extraordinariamente importante no sólo cumplir las reglas sobre la pureza ritual tanto en la selección de alimentos como en su adecuada preparación culinaria, sino también, en caso de duda, establecerlas taxativamente de manera inequívoca (véase la reflexión de Dn 1,8-16). Aunque muchas de las costumbres y prescripciones en este punto se remontan al principio de la época pre-exílica (como el caso de la «degollación» [cf. 1 Sm 14,32-34; Dt 12,23]) y su significado originario resulta totalmente inaccesible³⁴, es probable que una casuística tan minuciosa como la que en Dt 14 y, con mayor precisión, en Lv 11 define lo puro y lo impuro tenga origen en las necesidades de la situación exílica. De ese modo, las familias israelitas del exilio disponían de una importante marca de identidad, con cuya ayuda podían demostrar en su vida cotidiana que aún pertenecían al grupo judío y conservaban firmemente sus tradiciones religiosas.

Junto a esas viejas costumbres familiares, la celebración del sábado en tiempos del exilio se convirtió en una nueva y significativa forma de culto familiar y evolucionó hasta adquirir el carácter de decisivo signo cultural, con el que las familias israelitas podían probar cada semana su pertenencia a la religión yahvista (Ez 20,12.20; cf. Éx 31,13.17).

Tanto el origen como la propia historia del sábado son todavía bastante oscuros. Hay datos para suponer que, en la época pre-exílica, el sábado era la fiesta israelita del plenilunio (cf. 2 Re 4,23; Is 1,13; Os 2,13; Am 8,5)³⁵. Como tal, la celebraban los sacerdotes regularmente en el templo (Is 1,13; Os 2,13; 2 Re 16,17s.; Lam 2,6) y, en analogía con la ofrenda *tamid*, con exclusión de toda publicidad³⁶. Para el pueblo, el sábado sólo tenía sentido en cuanto significaba, por ejemplo, una ocasión propicia para recibir un oráculo (cf. 2 Re 4,23), y estaba sujeto (probablemente, como otras fiestas que se celebraban en el templo) a la prohibición de realizar transac-

34. Sobre los antiguos intentos de explicación, véase J. Döllner, *Reinheits- und Speisege-setze*, 1917, 168ss. Por su parte, W. Kornfeld (*Reine und unreine Tiere*, 1965, 135s.) rechaza con buena argumentación la tesis, tan difundida en su época, de que el catálogo de prohibiciones alimentarias tenía, en su origen, la función de expresar una separación con respecto a los cultos extranjeros. Pero su intento de encontrar una categoría común para los animales impuros («agresividad de sus hábitos, o ambientes en los que viven») es sacar las cosas de quicio (véase, por ejemplo, su referencia al asno) y deducir de una sistematización tardía un principio global y originario de selección es demasiado precipitado.

35. Así piensan en la actualidad la mayoría de los investigadores, aceptando una vieja tesis propuesta por J. Meinhold (véase, por ejemplo, A. Lemaire, *Sabbat*, 1973, 162ss.; G. Robinson, *Origin*, 1975, 29ss.; C. Levin, *Sturz*, 1982, 39; F. Crüsemann, *Bewahrung*, 1983, 55; F.-L. Hoßfeld, *Dekalog*, 1982, 251).

36. Así se puede deducir del hecho de que en el antiguo calendario festivo de Éx 23,14-17; 34,18.22-24; Dt 16,1-17 falten las fiestas de la luna llena y de la luna nueva. La fiesta del sábado sólo se aceptó como una fiesta más en el calendario festivo de principios del postexilio, tal como se recoge en Lv 23,3.

32. El origen y el propósito de la circuncisión siguen siendo objeto de disputa entre los investigadores. Para una presentación sintética del estado de la cuestión, véanse H. Wißmann, *Beschneidung*, 1980, 714-724, y W. H. Schmidt, *Exodus*, 1988, 220ss.

33. Ya J. Wellhausen (*Prolegomena*, 1927 = 1981, 339) afirmaba que en el texto de Éx 4,24-26 se confiere legitimidad a la circuncisión de los niños. Sólo que habrá que desprenderse del prejuicio de que se trata de un texto antiguo; lo que ocurre es que el texto emplea (con evidentes alusiones) elementos bastante arcaicos.

ciones comerciales en dicho día (Am 8,5). De modo que el sábado pre-exílico era esencialmente un elemento del culto oficial, que quedó suprimido con la destrucción del templo de Jerusalén (Lam 2,6).

Junto a esa fiesta religiosa existía en época pre-exílica la costumbre familiar de interrumpir el trabajo cada siete días, dedicando el día séptimo al descanso. Pero ese día no se denominaba «sábado» (cf. Éx 23,12; 34,21, donde sólo se usa el verbo *šabat* = «descansar») y no tenía ninguna connotación directamente cültica. Más bien, se trataba de un antiguo tabú, originariamente relacionado con el miedo a una explotación agotadora de los animales de labor³⁷. Por otra parte, en el Código de la alianza se atribuía al sábado una función social, consistente en proporcionar a los trabajadores que dependían de la familia, o sea, a los esclavos y a los extranjeros, la posibilidad de hacer una pausa para el descanso³⁸.

Hay ciertos datos que inclinan a aceptar la hipótesis de G. Robinson³⁹ según la cual esas dos instituciones se habrían combinado durante la época del exilio⁴⁰. Las funciones cülticas de una práctica como la de dejar la tierra en barbecho, relacionada con la antigua fiesta del plenilunio, se transfirieron a la costumbre de interrumpir el trabajo cada siete días y dedicar al descanso el día séptimo. La fiesta del sábado se convirtió en «día del sábado» (*yom haššabbat*⁴¹), con lo que la celebración quedó desvinculada del ciclo lunar. La fiesta que antiguamente se limitaba al culto oficial del templo se extendió a los encuentros de familia que se podían practicar en cualquier parte, y el descanso del trabajo, que tenía lugar el día séptimo, cobró una dignidad de carácter cültico y religioso (Dt 5,12-15; cf. Éx 20,8-11).

Por supuesto que el sábado, aun con esa transformación, no perdió su vinculación con el culto del templo. A principios de la época postexílica el sábado volvió a ser un día en el que se desarrollaban especiales actividades cülticas en el templo recién reconstruido (Éz 46,1.3.6; Lv 23,3; Nm 28,9s.), aunque encuadradas en el significado genérico de la santificación del sábado⁴². En la época postexílica el sábado dejó de ser una fiesta de plenilunio

37. Cf. Éx 23,12, donde se menciona en primer lugar el descanso del buey (*šor*) y del asno (*hamor*). El buey se empleaba para arar (Dt 22,10) y para trillar (Dt 25,4), mientras que el asno servía tanto para arar (Dt 22,10) como para viajar (Gn 22,3) o transportar mercancías (Gn 42,26).

38. Ésa es la segunda finalidad que se contempla en Éx 23,12 y que, según lo expuesto anteriormente (cf. p. 349), se introdujo en tiempos de la reforma de Ezequías.

39. *Origin*, 1975, 314ss.

40. Esa combinación se puede reconocer con mayor claridad aun si se piensa en la prolija formulación de los mandamientos del Decálogo en Dt 5,12-15 y Éx 20,8-11. Sobre su origen exílico, véase F.-L. Hoßfeld, *Dekalog*, 1982, 247ss.

41. La denominación aparece por primera vez en Dt 5,12.15; a partir de ahí, pasa a ser designación corriente (cf. Éx 20,8.11; Éz 46,1.4.12; Jr 17,21ss.; Neh 10,32; 13,15ss.; Éx 35,3; Nm 15,32).

42. N.-E. A. Andreasen (*Sabbath*, 1972, 235ss.) pasa por alto ese aspecto, con lo cual devalúa considerablemente los cambios introducidos por el sábado en la época del exilio. Por el contrario, cuando A. Lemaire (*Sabbat*, 1973, 181ss.) y C. Levin (*Sturz*, 1982, 41s.) pretenden datar de principios de la época postexílica la transformación del sábado en fiesta semanal, no sólo aceptan una serie de dudosas valoraciones literarias, sino que también pasan por alto el hecho de que, una vez reconstruido el templo, no habría habido ningún motivo para modificar la antigua fiesta del plenilunio.

nio⁴³, para convertirse en un día de fiesta semanal (cf. Ez 46,1!), que las familias podían celebrar no sólo mediante la abstención del trabajo, sino también (especialmente los vecinos de Jerusalén o alrededores) participando en una reunión festiva en el templo (Lv 23,3; cf. Ez 46,9).

Las actividades cülticas de la familia se habían visto notablemente limitadas, en primer lugar, por la centralización del culto realizada por Josías⁴⁴. Pero con la destrucción del templo y la subsiguiente dispersión de Israel por tierras lejanas, la práctica cultural había quedado aún más reducida, de suerte que ya no se podía celebrar la fiesta de la cosecha, ni se podían ofrecer las primicias. Pues bien, precisamente de esa total desvinculación cültica de la vida de familia surgió la necesidad de una fiesta familiar que pudiera celebrarse aun en las condiciones extremas del destierro. Y para llenar ese profundo vacío, se transformó el sábado en celebración familiar. Por otra parte, como el descanso había adquirido de por sí una dignidad cültica, el significado religioso del trabajo no tenía ya que depender de ninguna instalación cultural y podía realizarse en cualquier sitio, incluso en tierra impura, como el extranjero.

Sin embargo, la implantación de esa nueva costumbre en el ámbito de la familia no fue precisamente aceptada como la cosa más normal. Por una parte la longitud misma del mandamiento (probablemente, introducido en el Decálogo en la época del exilio⁴⁵), y por otra su marcada tonalidad exhortativa y sus más bien prolijas motivaciones, son una señal evidente de que fue necesaria una propaganda de dicha innovación para que llegara a ser aceptada por los cabezas de familia.

La redacción más antigua es la de Dt 5,12-15⁴⁶. Su encuadramiento parenético (vv. 12.15b) presenta la observancia del día del sábado como un mandato expreso de Yahvé. Luego se cita la antigua reglamentación del descanso (Éx 23,12; 34,21), para transformarla en el punto decisivo: «El día séptimo es día de sábado, día dedicado a Yahvé, tu Dios» (v. 14)⁴⁷. Es decir, la observancia del

43. Y eso a pesar de que el paralelismo «sábado» y «novilunio» se arrastró hasta épocas posteriores como un auténtico fósil literario (cf. Ez 45,17; 46,1.3; Is 66,23).

44. Cf. pp. 395s.

45. Véase F.-L. Hoßfeld, *Dekalog*, 1982, 33-57; 247-252. Cuando el autor considera como deuteronomístico el mandamiento de Dt 5,12-15, hay que advertir que difícilmente podría atribuirse a los redactores de la historia deuteronomística, ya que éstos (como ya se ha dicho antes) no estaban interesados en el aspecto social de la reforma deuteronomica. Más bien, habrá que pensar en algún grupo de mentalidad social, por ejemplo, los redactores deuteronomísticos de Jeremías.

46. La prueba se puede encontrar en F.-L. Hoßfeld, *Dekalog*, 1982, 33-57.

47. Cf. Éx 20,10; Lv 23,3, y una expresión semejante en Éx 31,15. La formulación proviene de la designación deuteronomica de las fiestas anuales. El «sábado» aparece aquí como una especie de sustitutivo del «descanso».

descanso, al séptimo día, puede y debe ser un homenaje a Yahvé y un reconocimiento de su soberanía. Del primitivo texto de Éx 23,12 se conserva (e incluso se subraya) la función social: la liberación del trabajo que se concede a los esclavos y a las esclavas se relaciona expresamente con la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto (v. 15; cf. Dt 15,15; 16,12). Como eco del estímulo social que supuso la reforma deuteronomica, el descanso del trabajo, decididamente ritualizado, se transforma ahora en símbolo de la «percepción y práctica del estado de libertad que Yahvé procuró a su pueblo»⁴⁸. En la renuncia de las familias israelitas a una explotación exhaustiva de sus recursos, y en su aceptación de posibles pérdidas económicas, se puede demostrar, aun sin sacrificios, una verdadera actitud de acción de gracias y el más profundo reconocimiento hacia Yahvé como el liberador de la cautividad de Egipto.

La versión más reciente (Éx 20,8-11) renunció a toda connotación de orden social y fundó la reglamentación familiar del sábado en el descanso de Dios (*otiositas dei*), una vez terminada la creación del mundo (cf. Gn 2,2s.)⁴⁹. Más en línea con la teología «sacerdotal», el sábado se concibe como un efluvio de la bendición del creador (Éx 20,11), y por su carácter se relaciona con otras festividades litúrgicas (cf. Is 58,13; Neh 10,32). Con el tiempo, la práctica del descanso sabático adquirió la dignidad de signo (*'ot*) que expresaba la particular relación de Israel con Dios (Éx 31,13.17) y se convirtió en expresión de la alianza eterna (*berit 'olam*) entre Yahvé y su pueblo. La familia que santificaba (*qdš*, en pi'el)⁵⁰ el sábado, profesaba abiertamente su fe en Yahvé; en cambio, su profanación (*hll*, también en pi'el)⁵¹, equivalía prácticamente a la apostasía pública de esa fe⁵². De ese modo, el sábado se convirtió en uno de los elementos más importantes de control social, con fuerza para mantener durante todo el exilio no sólo la unidad del pueblo, sino también, a nivel totalmente descentralizado, la cohesión de las familias israelitas.

Otro de los elementos más relevantes del culto familiar en el exilio fue, además del sábado, la fiesta de la Pascua (cf. Jos 5,10-12;

48. F. Crüsemann, *Bewahrung*, 1983, 58.

49. En la orientación social y puramente cúlrica del mandamiento sobre el sábado se refleja la diversidad de aceptación de que gozó la reforma deuteronomica entre los redactores deuteronomísticos del libro de Jeremías y los autores de la historia deuteronomística. La mezcla de lenguaje deuteronomico y lenguaje sacerdotal en Éx 20,8-11 podría indicar que esa formulación del mandamiento del sábado fue elaborada a principios de la época post-exílica (nótese las resonancias de Neh 9,6) por algunos grupos sacerdotales, afines o descendientes de los autores de la historia deuteronomística.

50. Sobre *qdš* en pi'el, cf. Dt 5,12; Éx 20,8; Ez 20,20; 44,24; Jr 17,22; Neh 13,22.

51. Sobre *hll* en pi'el, cf. Ez 20,13.16.21.24; 22,8; Neh 13,17.

52. El descanso sabático se recoge con una mayor insistencia en Éx 35,2s.; Nm 15,32-36.

Éx 12,1-14.43-50). A raíz de la reforma deuteronomica, la Pascua, una celebración originariamente familiar, se unió con la fiesta de los Ázimos (*massot*), transformándose así en una fiesta oficial de peregrinación⁵³. Ahora bien, después de la destrucción del templo y del subsiguiente destierro a países extranjeros ya no era posible celebrar la Pascua como fiesta propiamente comunitaria. De modo que en la época del exilio se recuperó la antigua costumbre de celebrar la fiesta en familia, con la lógica posibilidad de hacerlo en los lugares de residencia. Según la legislación del documento sacerdotal sobre la Pascua (Éx 12), que recoge un estadio ulterior de la tradición, el responsable de organizar la fiesta es el padre de familia (Éx 12,3). La única ceremonia comunitaria es el degollamiento del cordero (v. 6), mientras que la auténtica comida pascual tiene lugar en el seno de la familia (cf. vv. 3s.8ss.; cf. 43ss.). En el texto la antigua fiesta de los panes ázimos queda sencillamente yuxtapuesta a la celebración ritual en el seno de la familia (vv. 15-19) y pierde su carácter de fiesta de la recolección de la cebada. Ahora bien, al mantenerse la relación entre el rito de la fiesta de Pascua y la liberación de Egipto, probablemente a consecuencia de la reforma deuteronomica (vv. 7ss. 12ss.17), la familia israelita del exilio se convirtió en auténtica portadora de la teología oficial del éxodo, e incluso conservó esa prerrogativa cuando, después de la reconstrucción del templo, pudo celebrarse nuevamente la fiesta de los Ázimos, junto con la Pascua, como fiesta de peregrinación. Con todo, el gran problema de la celebración familiar, o sea, descentralizada, de la fiesta de Pascua radicaba en la determinación de los participantes y en la fijación de una fecha común para todas las familias. De ahí que en la legislación posterior se abordara expresamente el problema (Éx 12,43-50; Nm 9,1-14)⁵⁴. Así pudo mantenerse el carácter de fiesta cuasioficial de Israel, a pesar de que la responsabilidad de la celebración recaía en cada familia.

En resumen, durante el exilio la familia israelita se convirtió en la portadora más importante de la religión oficial de Israel. Y, de hecho, nunca perdió esa función, ni después de la restauración del culto oficial del templo, el año 515, ni siquiera después de la destrucción del segundo templo, el año 70 d.C. La imagen histórica del judaísmo como religión de fuerte componente familiar arranca indudablemente de la época del exilio. Con todo, hay que reconocer

53. Cf. p. 401. Véase también la bibliografía allí indicada.

54. Es posible que la Carta de Pascua procedente de Elefantina (AP 21) trate de la fecha de la celebración. Véase también, a este propósito, la pregunta privada que se ha conservado en un óstrakon: «Dime cuándo vas a celebrar la Pascua». Véase, igualmente, A. H. Sayes, *PSBA* 33, 1911, 183, lín. 8s.

que si la familia israelita pudo asumir esa función sustitutoria, fue porque el movimiento deuteronomico de reforma la reconoció como irrenunciable portadora de religión. Y desde entonces continuas oleadas de nuevas clarificaciones teológicas la prepararon para tan glorioso destino.

4.4. APERTURA A UN NUEVO COMIENZO

BIBLIOGRAFÍA

Albertz, R., «Das Deuteronomium als Fortschreibung der Jesaja-Prophezie», en E. Blum y otros (eds.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, 1990, 241-256; Albrektson, B., *History and the Gods*, 1967; Begrich, J., «Das priesterliche Heilsorakel»: ZAW 52 (1934), 81-92 (= Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 21, 1964, 217-231); Beuken, W. A. M., «A Confession of God's Exclusivity by all Mankind. A Reappraisal of Is. 45,18-25»: *Bijdragen* 35 (1974), 335-356; Blenkinsopp, J., «Second Isaiah - Prophet of Universalism»: JSOT 41 (1988), 83-103; Braulik, G., «Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus», en E. Haag (ed.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, 1985, 115-159; Duhm, B., *Das Buch Jesaja*, HK III,1, 1922 = 1968; Duke, R. K., «Punishment or Restoration? Another Look at the Levites of Ezeziel 44.6-16»: JSOT 40 (1988), 61-81; Gese, H., *Der Verfassungsentwurf des Ezeziel (Kap. 40-48)*, BhTh 25, 1957; Greenberg, M., «The Design and Themes of Ezeziel's Program of Restoration»: *Interpretation* 38 (1964), 181-208; Gunneweg, A. H. J., *Leviten und Priester*, FRLANT 89, 1965; Haag, E. (ed.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, 1985; Id., *Der Gottesknecht bei Deuteronomio*, EdF 233, 1985; Hermisson, H.-J., «Voreiliger Abschied von den Gottesknechtliedern»: ThR 49 (1984), 209-222; Hollenberg, D. E., «Nationalism and "the Nations" in Isaiah XL-LV»: VT 19 (1969), 23-36; Lanczkowski, G., «Iranische Religionen», en TRE XVI, 1987, 247-258; Lang, B. (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, 1981; Id., «Die Jahwe-allein-Bewegung», en Id. (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, 1981, 47-83; Id., «Zur Entstehung des biblischen Monotheismus»: ThQ 166 (1986), 135-142; Leene, H., «Universalism or Nationalism? Isaiah XLV 9-13 and its Context»: *Bijdragen* 35 (1974), 309-334; Lindars, B., «Ezeziel and Individual Responsibility»: VT 15 (1965), 452-467; Macholz, G. Chr., «Noch einmal: Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587»: VT 19 (1969), 322-352; Mettinger, T. N. D., *A Farewell to the Servant Songs*, 1983; Id., «In Search of a Hidden Structure: YHWH as King in Isaiah 40-55»: SEÅ 51/52 (1986-1987), 148-157; Michel, D., *Deuteronomio*, TRE VIII, 1981, 510-530; Id., «Das Rätsel Deuteronomio»: ThViat 13 (1975-1976), 115-132; Procksch, O., «Fürst und Priester bei Heseziel»: ZAW 58 (1940-1941) 99-113; Schenker, A., *Saure Trauben ohne stumpfe Zähne*, OBO 38, 1981, 449-470; Schoors, A., *Jesaja II, De Boeken van het Oude Testament*, 1973, 219-392; Vorländer, H.,

«Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils», en B. Lang (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, 1981, 84-113; Waldow, H. E. von, *Anlaß und Hintergrund der Verkündigung Deuteronomio*, Bonn 1953; Weippert, M., «Die «Konfessionen» Deuteronomio», en R. Albertz y otros (eds.), *Schöpfung und Befreiung*, 1989, 104-115; Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1927 = 1981, en particular, 115-145; Westermann, C., *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, ATD 19, 1981; Id., *Prophetische Heilsworte im Alten Testament*, FRLANT 145, 1987; Zimmerli, W., *Ezeziel*, 2 vols., BK XIII/1+2, 1979; Id., «Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587»: VT 18 (1968), 229-255.

Para los que ya sabemos el curso que tomó la historia de la religión de Israel, es evidente que el exilio tenía que llegar a su fin. Pero para los contemporáneos, que se debatían en una angustiada incertidumbre, el futuro estaba lleno de incógnitas. Es verdad que el reconocimiento de la propia culpa, como se profesaba en las liturgias exílicas, la aceptación consciente del mensaje crítico de los profetas por parte de la comunidad religiosa, la cuidada elaboración de una historia que había terminado en fracaso, y el apoyo que suponía la religiosidad familiar, habían creado las condiciones para superar la crisis nacional y habían dado alas a una vaga esperanza en la continuidad de la historia de Israel. Pero todo eso no conducía automáticamente a un nuevo comienzo¹. De ningún modo. Lo que se necesitaba, realmente, para poner en marcha ese nuevo comienzo era una profunda transformación de la política universal y un valiente dinamismo argumentativo para interpretar teológicamente los acontecimientos.

Para entender los términos del problema, no hay que perder de vista la situación de los desterrados. Por lo que sabemos, no pasaban necesidad en lo material, sino que, más bien, su integración social y jurídica en la sociedad babilónica les ofrecía una oportunidad de obtener sus propios ingresos personales². En otras palabras, sus carencias eran esencialmente de orden psíquico y religioso.

Empecemos por las carencias psíquicas. El himno exílico recogido en Sal 137 transmite dos cosas: en primer lugar, una dolorosa nostalgia por Jerusalén, que con el paso de los años amenaza con esfumarse, y que hay que mantener viva artificialmente a fuerza de juramentos sobre la propia persona (vv. 1-6); y segundo, una rabiosa sensación de impotencia para cambiar la situación política, que se descarga en salvajes imprecaciones de venganza contra el poder de

1. La historia del destierro en Babilonia podría haber corrido la misma suerte que la colonia militar judía de Elefantina.

2. Cf. pp. 467ss.

Babilonia y contra sus propios parientes idumeos que se aprovechan de la prepotencia enemiga (vv. 7-9). Según Ez 11,15 y 33,24, los desterrados tuvieron que aguantar, sin posibilidad de respuesta, que los supervivientes de Judá les arrebataran impunemente sus títulos de propiedad e incluso suplantarán sus pretensiones de gobernar la nación. Pues bien, ¿cómo podía haberles sucedido algo así precisamente a los antiguos miembros de la nobleza judía y a sus descendientes? Desde otra perspectiva, Ez 33,10 deja bien claro lo que precisamente ellos, que en sus celebraciones litúrgicas habían aprendido a reconocer sus errores, habían tenido que sufrir bajo el peso agobiante de su culpa, hasta quedar como paralizados y consumidos. Fueron precisamente ellos, hijos y nietos de los principales responsables de la catástrofe nacional, los que vieron cómo los descendientes de sus antiguos adversarios políticos les echaban en cara, punto por punto, su especial culpabilidad (Jr 36; 37ss.)³ y les hacían difícil escabullirse conscientemente de la culpa de sus padres (Ez 18,2.19)⁴. El grado de inseguridad, junto con la irritación provocada por su función social, y la sensación de culpa que tuvieron que experimentar muchos desterrados se deducen claramente de la actividad que desarrollaron entre ellos tanto el profeta Ezequiel como sus discípulos, prometiéndoles una restitución de sus propiedades y de sus pretensiones de gobierno (Ez 11,16-21), y proponiéndoles la conversión personal como único camino para librarse de la onerosa culpabilidad de sus padres (Ez 18)⁵.

3. Nótese los detalles tan sorprendentes con que las narraciones enumeran los nombres de las personas que tomaron parte en las disputas en torno a Jeremías. Todo ello no significa más que el propósito de los reformadores de echar toda la culpa de la catástrofe a sus adversarios nacionalistas, exonerándose a sí mismos de cualquier culpabilidad.

4. A. Schenker (*Saure Trauben*, 1981, 456ss.) ha probado de un modo convincente, contra la opinión más común, que el refrán citado en Ez 18,2 (cf. Jr 31,29s.) no se debe interpretar como una crítica irónica, incluso amarga, de la justicia de Dios. En el v. 19 los interlocutores de Ezequiel se aferran, más bien, al principio de que aun el hijo justo deberá cargar con la culpa de su padre. Ahora bien, si se toma en serio la alusión del v. 2 a que el refrán se repetía «en la tierra de Israel», es decir, entre los que habían quedado en Judá (cf. Ez 12,22; 11,15; 33,24), podría ser que el refrán se hubiera usado aquí para justificar, como en una especie de desagravio, la suerte adversa que pesaba sobre la nueva generación que había crecido en el destierro.

5. Muchas veces se interpreta el texto de Ez 18 como la ruptura de una conciencia colectiva de culpabilidad, para pasar a una concepción más bien individual. Pero, en primer lugar, no se trata de un sentimiento de culpabilidad colectiva, sino de una conciencia de culpa que se extiende a lo largo de la cadena de generaciones (vv. 5-19; cf. Dt 5,9; Nm 14,18); y en segundo lugar, abolida ya la venganza de sangre, hacía tiempo que la comprensión jurídica de la culpabilidad se había individualizado (cf. Dt 24,16). El núcleo de la argumentación de Ezequiel radica en el hecho de que el profeta emplea esa categoría de culpabilidad individual, tomada del ámbito (sagrado) del derecho procesal, para aplicarla a un contexto de culpabilidad histórico-moral, con lo que amplía de manera considerable el campo de lo puramente jurídico.

A los problemas psíquicos hay que añadir las necesidades religiosas que no hicieron más que agudizarse con la prolongación del exilio. Hacía tiempo que la esperanza de un regreso inminente⁶ se había esfumado en la comunidad del destierro. Ya había pasado más de una generación, y Yahvé aún no había intervenido en favor de Israel. Era como si, sencillamente, se hubiera olvidado de la causa de su pueblo y de su derecho a seguir con vida (Is 40,27), como si lo hubiera repudiado (Is 50,1), como si hubiera abandonado a Sión (Is 49,14). Mientras que los dioses de Babilonia, cuyas imágenes y símbolos se llevaban en procesión por las calles entre vítores y aclamaciones de la gente, dominaban la sociedad contemporánea y regían el desarrollo de la historia, daba la impresión de que Yahvé no quería o no podía torcer el curso de los acontecimientos (Is 50,2). Por mucho que los desterrados vislumbraran la cercanía de Yahvé en su existencia personal⁷, les parecía que llevaba ya tanto tiempo alejado de la realidad política, que en ese aspecto no cabía esperar ya nada de él. Mucha gente debió de pensar que las expectativas nacionalistas habían quedado definitivamente liquidadas, de modo que ya sólo podían encontrar su felicidad en la vida de familia y en el ejercicio consciente de su actividad profesional.

Pues bien, si se tienen en cuenta esos dos factores, la inseguridad psíquica y la resignación religiosa, se comprenderá que la mayoría de los desterrados no llegara a percibir todo el alcance de las transformaciones políticas que se produjeron en el Medio Oriente desde mediados del siglo vi, o que, sencillamente, las contemplara con la mayor indiferencia. ¿Qué les importaba a ellos que, allá en la lejana Media, dos dinastías rivales se disputaran el poder; o que, con la conquista de Ecbatana, el año 550, subiera al trono un príncipe persa llamado Ciro que, en una impresionante campaña relámpago, en el año 546, se apoderó de toda Asia Menor? ¿Es que todo eso tenía algo que ver con Yahvé y con su propio destino? Pero hubo un pequeño grupo de desterrados que sí se dio cuenta de la extraordinaria importancia que podrían tener aquellos cambios del panorama político para un nuevo y decisivo comienzo de reconstrucción de Israel. Se trató de un reducido núcleo profético, que se escondía bajo la denominación genérica de «Deuteroisaías», y que tuvo que enfrentarse con la más viva oposición de sus contemporáneos, para lograr imponer su interpretación personal de la historia a la luz de una reflexión teológica.

6. Cf. pp. 444s.

7. Cf. pp. 511s.

4.4.1. La proclamación salvífica del «Deuteroisaiás»

Desde un punto de vista histórico-sociológico, es verdaderamente difícil determinar las características de ese grupo cuya palabra resonó entre los desterrados durante la última década que precedió a la caída del imperio babilónico, el año 539. Su herencia literaria, que hoy se conserva en los capítulos 40-55 del libro canónico de Isaías, sigue siendo anónima, y se presenta (sin ningún tipo de introducción específica) como continuación de las palabras del gran profeta crítico de la época pre-exílica. Por lo que se refiere a la denominación genérica de «Deuteroisaiás», acuñada más tarde en el mundo de la investigación científica, se trata de un término puramente convencional.

La primera pregunta que surge ante un escrito de tales características se tiene que referir, lógicamente, a la determinación del personaje (o personajes) que se oculta(n) detrás de dicha denominación genérica. Desde luego, el anonimato es un elemento literario que el Deuteroisaiás comparte con el grueso de la profecía exílica y postexílica. En ese sentido, la obra se inscribe en el proceso de reelaboración salvífica de las tradiciones proféticas que empezó en tiempos del exilio. Pero el caso es que no sabemos gran cosa de ese proceso, aunque hay ciertas indicaciones de que estaba relacionado con el uso de los escritos proféticos en la celebración exílica de la liturgia⁸. Y es posible que eso revistiera una doble modalidad: que los profetas cúlticos respondieran a la lamentación colectiva con un oráculo salvífico⁹ que luego se incorporaba a los libros proféticos, o bien que en la herencia de la profecía crítica se insertaran de antemano ciertos oráculos de salvación con el fin de usarlos en la celebración litúrgica¹⁰, de modo que, más allá de la práctica de la penitencia, se pudiera ofrecer a la comunidad una perspectiva de esperanza.

Però prescindiendo de ese «normal» comentario salvífico, cuyo origen no podemos establecer con más precisión, el Deuteroisaiás constituye por sí mismo todo un libro de profecía salvífica que, a diferencia de la mayor parte de los escritos análogos, se ocupa de un período concreto, la campaña triunfal de Ciro, rey de Persia, durante los años 550-539 (Is 41,2; 44,28; 45,1-7.13; 46,11; 48,14). Es verdad que también se ha postulado para el Deuteroisaiás un trasfondo cúltico¹¹; pero, a juzgar por los géneros literarios que emplea, sobre todo las frecuentes confrontaciones, todo indica

8. Sobre este aspecto, véanse las reflexiones de C. Westermann, *Heilsworte*, 1987, 208ss.

9. Cf., por ejemplo, Sal 60,85; Jr 14.

10. Nótese la tonalidad salvífica con que se cierra el libro de Amós (Am 9,11-15), o el contraste entre la despiadada condena de Jerusalén por parte de Miqueas (Miq 3,9-12) y su espléndida presentación salvífica (Miq 4,1-5), en la que Jerusalén se convierte en el centro de un reino de paz universal.

11. Así piensa, por ejemplo, H. E. von Waldow (*Anlaß*, 1953, 89; 101s.), que pretende derivar el oráculo de salvación, un género tan cultivado por el Deuteroisaiás, directamente de la liturgia exílica de lamentación colectiva.

que se trata de una actividad profana, más aun, de auténtica predicación¹², y no precisamente de pura redacción literaria¹³.

Con respecto a ese último punto, hay que reconocer que el Deuteroisaiás presenta una duplicidad muy peculiar. Desde luego, se pueden encontrar elementos retóricos que apuntan a una auténtica predicación oral, pero en el texto aparecen integrados en una composición global evidentemente refleja, que ofrece los contenidos de la predicación desde una perspectiva marcadamente teológica¹⁴. Ese estado de la tradición, que recuerda en muchos aspectos a la profecía de Oseas, es un dato (entre otros) a favor de la hipótesis presentada por D. Michel, según la cual el libro no se debe a una persona particular, sino que detrás de él hay toda una «escuela profética»¹⁵. En mi opinión, no se excluye que el Deuteroisaiás represente la obra de un profeta concreto que acuñó el lenguaje impresionantemente poético del libro; pero él no estaba solo, sino que, más bien, debió de ser la cabeza de todo un grupo que discutía con él los contenidos de la proclamación, como reflejo de las posturas teológicas que reinaban en su interior y de sus previsibles consecuencias, y que prolongó su actividad literaria hasta comienzos de la época postexílica¹⁶.

A falta de datos biográficos sobre los componentes del grupo, se puede encontrar una indicación indirecta sobre su personalidad en el lenguaje y en las tradiciones teológicas que emplean. La peculiar mezcla de estilo hímico, propio de los Salmos, y de expresiones típicamente proféticas da pie para afirmar que el grupo se componía de descendientes de funcionarios del culto, no precisamente del orden sacerdotal, sino más bien de los poetas cantores del templo¹⁷, aunque sin excluir a los profetas propiamente cúlticos. Su asombroso dominio de las más importantes tradiciones religiosas¹⁸ atestigua una profunda formación teológica, y el lugar prominente que ocupan en su pensamiento las tradiciones de Sión¹⁹ indica con una gran

12. Aún sigue siendo válida la observación que hace años proponía J. Begrich (*Heilsorakel*, 1934, 225ss.), de que el oráculo de salvación es una respuesta a la lamentación individual, y que prolifera de un modo quizá excesivo en el Deuteroisaiás.

13. Así piensa, por ejemplo, B. Duhm (*Jesaja*, 1968, 287), al que siguen otros muchos comentaristas.

14. En la espléndida composición de Is 40,1 - 52,12 se presenta la liberación de Israel desde la perspectiva de Dios, es decir, desde la imposición de su soberanía contra la resistencia de los pueblos y las dudas de Israel (véase, especialmente, el encuadre de la composición: Is 40,3-5.9-11 y 52,7-10). Con todo, aún no se ha aportado una explicación definitiva de la composición del libro en su conjunto.

15. *Rätsel*, 1975-1976, 130-132; *Deuterojesaja*, 1981, 519-521; 527.

16. En el propio libro se traslucen las huellas de su composición, por ejemplo, los sucesivos «finales» (Is 48,20-21; 52,11-12; 55,8-13; 62,10-12), que se extienden hasta el llamado «Tritoisaiás».

17. Ésa es la estimulante afirmación de C. Westermann (*Jesaja*, 1981, 11).

18. Son bien conocidas sus tradiciones sobre la creación del mundo (Is 40,22b.26.28; 44,24b; 45,6s.; etc.), la creación del hombre (Is 43,1; 49,5; 42,5; 45,12; etc.), las historias sobre los patriarcas (Is 41,8s.; 43,27; 51,1s.; cf. 49,8), el éxodo (Is 43,16s.; 51,9s.; 52,12), y sobre la teología monárquica (Is 55,3-5; cf. 42,1) y la teología del templo (Is 51,14.16; 52,7s.).

19. Además de los pasajes anteriormente citados, cf. Is 40,2.9-11; 41,27; 44,26.28; 45,13; 46,13, y toda la segunda parte del libro (desde Is 49,14ss.), en la que Sión ocupa un lugar central.

probabilidad que provenían del círculo de los antiguos funcionarios del templo de Jerusalén. Siendo esto así, estaríamos cerca de las antiguas agrupaciones nacionalistas²⁰, cuya ideología (como se explicará más adelante) se somete a ciertas correcciones y a una reinterpretación abierta a nuevos derroteros. En favor de esa composición del grupo se puede aducir también (y no en último lugar) el hecho de que sus responsables estaban vinculados precisamente a la tradición profética de Isaías que, en forma de reelaboración profético-salvífica de la época de Josías²¹, había servido ya a los círculos religioso-nacionalistas como base teológica de su interpretación de la historia²².

Se puede pensar, por tanto, que la denominación «Deuteróisaias» hace referencia a un grupo de teólogos reunidos en torno a un maestro, que se ocupaban intensamente de los escritos proféticos de Isaías, y cuyo origen hay que buscarlo en círculos de orientación nacionalista relacionados con los poetas-cantores y los profetas cálticos que ejercían su actividad en el templo de Jerusalén.

Hay datos de los que se puede deducir que el estudio de los escritos sagrados inspiró a ese grupo la proclamación de su mensaje profético. De la tradición himnica habían aprendido que Yahvé es dueño y señor de la historia, en la que interviene humillando a los poderosos y exaltando a los humildes (Is 40,23.29; cf. 1 Sm 2,4-8). Isaías les había enseñado que Yahvé organiza el curso de los acontecimientos con un misterioso designio (Is 5,19; 8,10; 14,24.26.27; 29,15; 30,1), según el cual envía al pueblo épocas de aflicción y tiempos de prosperidad (Is 6,11; 8,17s.; 14,24-26), sirviéndose incluso de potencias extranjeras para la realización de sus planes (Is 5,25ss.; 10). Sensibilizados por ese conocimiento teológico, los componentes del grupo encuentran respuesta a sus cavilaciones sobre dónde podrán reconocer ahora la mano de Dios, al constatar con sorpresa que Yahvé actúa precisamente en la campaña espectacular de Ciro, el nuevo rey de Persia. De hecho, el propio Dios lo ha suscitado (41,2.25; 45,13) y lo ha destinado a realizar sus planes (44,28; 45,4s.; 46,11; 48,15) en favor exclusivamente de Israel (45,4), liberando a su pueblo del baldón de la cautividad de Babilonia (43,14s.) y ofreciéndole la posibilidad de regresar a su patria, para reconstruir la ciudad y el templo de Jerusalén (45,13). Con esa constatación, el grupo se siente como transportado a la presencia de la corte celeste (como había ocurrido con Isaías [Is 6]), donde se le comunica que el tiempo de la cólera de Dios (6,11) ha pasado defi-

nitivamente y la deuda de Jerusalén ha quedado saldada (40,2; 44,22), porque Yahvé va a inaugurar una nueva época de salvación. Y así, el grupo se ve llamado a transmitir el mensaje de consolación a sus compañeros en la fe (40,1).

Pero la fuerza electrizante del mensaje salvífico del Deuteróisaias se estrelló contra la apatía indolente y hasta el rechazo formal de unos destinatarios resignados a su suerte e inmersos en el estrecho horizonte de su propia mezquindad. Por eso, los presenta como «ciegos» y «sordos», incapaces de percibir los signos de los tiempos y de abrir el oído a la palabra de Dios (Is 42,7.16.18-20.23; 43,8). Era impensable que, allá en la lejana región de Media, Yahvé hubiera encargado a un rey extranjero que nunca había oído hablar del Dios de Israel (45,5) la tarea de poner en marcha una revolución política trascendental, por causa de una mísera colonia de desterrados judíos. Más aun, eso iba contra toda la tradición teológica oficial del judaísmo. Si Yahvé hubiera determinado servirse de pueblos o reyes extranjeros como brazo ejecutor de su juicio condenatorio contra Israel, como habían anunciado los profetas (Is 10; Jr 27,6), ¿iba a escoger precisamente a un rey extranjero como su ungido (Is 45,1) para salvar a Israel? ¿Qué base tenía esa actitud en la tradición del pueblo? Según la teología monárquica de Jerusalén, sólo un descendiente de David podía asumir esa función. Por tanto, el mensaje del Deuteróisaias no sólo era políticamente increíble, sino también teológicamente escandaloso. Es más, si se admite la mencionada proveniencia social del grupo responsable del Deuteróisaias, se podría pensar que ésa fue la réplica teológica que se esgrimió contra el grupo precisamente desde su propio bando, es decir, desde el círculo de antiguos funcionarios del templo, de bien arraigada tradición nacionalista.

De ahí se deduce, lógicamente, que el grupo del Deuteróisaias se vio obligado a defender su mensaje con los mejores argumentos, al tiempo que reflexionaba sobre sus principios teológicos y previsibles consecuencias con respecto al yahvismo oficial imperante hasta el momento.

En primer lugar, recuerda a sus oyentes aquellos himnos de alabanza que resonaban antiguamente en el templo y en los que se aclamaba a Yahvé como poderoso creador del mundo y como señor de la historia. Si se toman verdaderamente en serio esos himnos medio olvidados, toda objeción contra la fidelidad de su mensaje queda automáticamente desvirtuada. No son las potencias del mundo las que gobiernan el curso de la historia, sino Yahvé (Is 40,12-17); no son los dioses extraños los que ejercen el poder desde su trono, sino Yahvé (vv. 18-24); no son los dioses astrales de Babilo-

20. Cf. pp. 443s.

21. Habrá que pensar en la «redacción desde el punto de vista de Asur», tal como la ha elaborado H. Barth (cf. p. 449).

22. Cf. pp. 447ss. Véase R. Albertz, *Deuteriojesaja-Buch*, 1990, 253s.

nia los que deciden el destino, sino Yahvé (vv. 25-26). Es decir, todos esos poderes a los que se encuentra expuesta la debilidad de la colonia judía de desterrados se esfuman ante el poder universal de Yahvé; ante él, son «gotas en un cubo, polvillo en la balanza» (v. 15), perfectas «nulidades» (v. 23), de las que Yahvé dispone a voluntad. Pero si Yahvé, como creador del mundo, produce todas las cosas y gobierna el universo, sin excepción, también la investidura y la misión de Ciro tendrá que ser iniciativa suya (44,24-28). O ¿es que no puede elegir a un rey extranjero como ejecutor de su voluntad? Ningún mortal (ni siquiera el más receloso teólogo) se puede arrojar el derecho a detener su brazo (cf. 45,9s.). Por eso, el grupo de profetas del Deuterocanónico, para no dejar a sus adversarios la menor posibilidad de rebatir sus argumentos, alcanza el punto culminante de su formulación del poder universal de Dios con la expresión más audaz y definitiva, que supera los propios límites tradicionales: Yahvé no es sólo el artífice de la luz y de la salvación, sino también el creador de las tinieblas y del juicio (45,7; en oposición a Gn 1,2). En resumen, no hay nada, absolutamente nada, que no haya sido creado por Yahvé.

En segundo lugar, el grupo del Deuterocanónico hace referencia a lo que sus oyentes podían haber aprendido de los profetas pre-exílicos, en concreto la coherencia interna de la intervención divina en la historia. Por ejemplo, la catástrofe nacional no se había abatido ciegamente sobre Israel, como un destino inexorable, sino que había sido consecuencia de su propio pecado (42,24; 43,26-28). Si Israel, entonces, hubiera abierto los ojos a los signos del tiempo y hubiera prestado oídos al anuncio de los profetas, no se habría precipitado inconscientemente en la desgracia. Pero ya en aquella ocasión se había mostrado irremediabilmente ciego ante los signos y sordo a las palabras (42,20-22). Ahora bien, es muy posible que sus colegas, los antiguos funcionarios del templo, replicaran que el juicio de Yahvé había sido caprichoso e imprevisible, porque había caído sobre Israel, a pesar de que el pueblo había perseverado fielmente en el culto a Yahvé. Frente a esa objeción, el grupo del Deuterocanónico intentó desvirtuar la incisividad de la réplica mediante un ingenioso retruécano, con el que pretendía demostrar que no es que Israel, con su práctica del culto, se hubiera «preocupado» (*'abad* = «servir») de Yahvé, sino que, al contrario, le había «causado preocupaciones» (*'abad*, en hi'fil = «servir de») con sus pecados y le había cansado con sus culpas (43,22-24). Según el grupo de profetas, el fracaso histórico de Israel era, precisamente, la prueba más irrefutable de la autenticidad de la actuación de Yahvé en la historia. Dios no actúa arbitrariamente, sino que anuncia el porvenir y deja que

todo suceda exactamente según lo anunciado (46,9s.; 48,3.5s.; etc.). Si ya había sido así en el caso de los profetas críticos, lo mismo valía para el increíble anuncio que el grupo del Deuterocanónico se veía llamado a proclamar; un anuncio autenticado por el propio Dios, y que estaba en continuidad formal con la historia pretérita, por lo que poseía absoluta fiabilidad. Sin embargo, su contenido (subrayado incansablemente por el grupo) presentaba la acción de Dios como algo completamente nuevo, como una cosa jamás vista u oída (42,9: 43,18s.; 48,6b-8), una realidad que ni se podía deducir de las promesas hechas a Israel en el pasado, ni se podía limitar a ellas. Por eso, sería un gravísimo error equiparar ese mensaje a cualquiera otra idea teológica de épocas pasadas, o rechazarlo sencillamente por el hecho de ir más allá de las venerables tradiciones. Pretender privar a Yahvé de la posibilidad de intervenir en favor de su pueblo de una manera absolutamente nueva equivalía, en última instancia, a negar su poder sobre la historia.

Por otra parte, la conciencia de proclamar un mensaje de una novedad excitante llevó al grupo del Deuterocanónico a reflexionar seriamente sobre las previsibles consecuencias de su predicación sobre el yahvismo oficial de la época, ya que eso introducía cambios considerables en la concepción religiosa. La primera consecuencia de ese proceso reflexivo cuajó (quizá por primera vez en la historia de la religión de Israel²³) en la expresa formulación de un lógico monoteísmo.

Es poco probable que las ideas del grupo del Deuterocanónico fueran recibidas con un cierto escándalo en los círculos ajenos al grupo, como han afirmado recientemente H. Vorländer²⁴ y B. Lang²⁵. Sabemos que hacia finales del imperio babilónico surgieron ciertas tendencias «monolátricas» (véase, por ejemplo, la inscripción en una estatua asiria del siglo VIII: «Confía en Nabû, y no en algún otro dios» [ARAB 1, 264]), o incluso «monoteísticas». Sin embargo, esas tendencias se distinguen de la presentación judía, o porque siguen una línea teológica totalmente diversa (véase, por ejemplo, la llamada «teología de la equiparación», que, concretamente en el himno recogido en SAHG 258s., identifica las partes del cuerpo de Ninurta con otros tantos dioses), o bien porque no contienen una negación de la existencia de otros dioses, como se deduce del impulso dado al culto de Nabû por los soberanos del imperio neo-babilónico, o al culto de Sin por el rey Nabunaid (Nabónido). Las correspondencias son más estrechas con la reli-

23. Los únicos textos que quizá se puedan datar en época más antigua (Dt 4,35.39; 2 Sm 7,22; 1 Re 8,60) son de tradición deuteronomística. En esa línea se pronuncia claramente G. Braulik (*Deuteronomium*, 1985, 153), mientras que H. Vorländer (*Monotheismus*, 1981, 95s.) va en una dirección contraria.

24. *Monotheismus*, 1981, 103-106.

25. *Entstehung*, 1986, 139 (aunque con ciertos reparos).

gión de Zarathustra, que hacia el año 600 proclamó el culto a Ahura Mazda (= «Señor de la sabiduría»), que excluía el politeísmo tradicional del primitivo mundo iránico. Sin embargo, la posibilidad de una influencia de esas tradiciones sobre la mentalidad israelita no sólo es cuestionable por razones de época, ya que las ideas de Zarathustra no contaron con el reconocimiento oficial hasta el reinado de Darío I (521-485), sino también porque entre ambas concepciones existen considerables diferencias de contenido. El acusado dualismo entre Ahura Mazda y el «espíritu malo» Angra Mainyu (o Ahrimán) queda totalmente excluido por el texto de Is 45,7²⁶; y además, en el Deuterocanónico, al revés que en Zarathustra, el monoteísmo no se funda en la creación del universo (*Yasna* 44,3-5), como se afirma con demasiada frecuencia (incluso por el propio Vorländer²⁷), sino en el poder de Yahvé sobre la historia. Por tanto, se trata evidentemente de una elaboración intra-israelítica.

El punto de partida de la reflexión es, también aquí, el hecho de la «aparición» (Is 41,2s.25), o «vocación» (45,5), de Ciro. Si realmente fue Yahvé el que impulsó la carrera meteórica del rey de Persia, también tuvo que ser él mismo el que provocara la ruina de toda una constelación de potencias medio-orientales para salvar a su pueblo. Y si, finalmente, ha sido Yahvé el que, en la actualidad, ha puesto en labios de un pequeño grupo de profetas judíos el anuncio de su actuación histórica, de suerte que no pueda haber ninguna duda sobre la identidad de su autor, Yahvé es realmente el único Dios, el único que tiene poder sobre la historia. Por tanto, los dioses de los demás pueblos no han hecho más que demostrar su radical impotencia y su absoluta nulidad.

Ante unos desterrados que se sentían víctimas de la prepotencia de pueblos extranjeros y de sus dioses, el grupo del Deuterocanónico trató de imprimir en la sensibilidad de sus oyentes toda esa impresionante visión del dominio de Yahvé sobre la historia, haciéndosela revivir en todo su dramatismo, mediante una poderosa escenificación imaginativa del juicio de Dios sobre los pueblos (Is 41,1-5.21-29; 43,8-13; 44,6-8; 45,20-25). Yahvé, en calidad de juez y parte, invita a las naciones con sus dioses a comparecer en un proceso

26. Ésa es también la razonable opinión de G. Lanczkowski (*Iranische Religion*, 1987, 251). Simultáneamente, el autor no duda en afirmar que la religión de los aqueménidas incorporó muy pronto algunos elementos politeístas de las antiguas religiones iránicas (254s.).

27. *Monotheismus*, 1981, 107s. Los únicos textos en los que aparece la autoproclamación monoteísta unida a la creación del mundo son Is 45,7.18. Pero en esos pasajes no se deduce la una de la otra, sino que las dos se emplean en estrecho paralelismo, contra posibles objeciones. Por el contrario, la unicidad divina de Yahvé sí se deduce de su poder sobre la historia (Is 41,4; 44,6; 45,21.22, y 43,10-12; 44,8; 46,9s.). En Is 48,12s. la unicidad de Yahvé aparece como el presupuesto de su actividad creadora y de su actuación histórica.

formal (Is 41,1.21s.; 43,8; 44,7; 45,20). Se trata de aclarar, mediante una especie de procedimiento jurídico, quién tiene verdaderas pretensiones divinas. ¡Que los dioses aduzcan pruebas! ¡Que presenten sus alegatos! Pero nadie responde. De pronto, los dioses han enmudecido (41,1.21s.; 45,21; cf. 41,28). Yahvé es el único que tiene argumentos concluyentes, fundados en un plan previsor de intervención en la historia. No sólo ha «suscitado» a Ciro (41,2s.25), anunciando así la salvación a Israel (41,27), sino que tiene poder para predecir el futuro (41,22b.23a.26; 43,12; 44,7; 45,21), como ya lo hizo en tiempos antiguos (44,7; cf. 41,22a; 43,9). Israel puede atestiguarlo (43,10.12; 44,8). Por eso, la única sentencia posible es que los dioses de los pueblos, que no pueden demostrar esa visión providente de su intervención en la historia, son nada, más aun, son pura abominación (41,24), «viento y nulidad» (*ruah watohu*: 41,29). No hay dios fuera de Yahvé (44,6.8; 45,21); fuera de él no hay salvador ni roca en que se pueda confiar (43,11; 44,8; 45,21). Él es el primero, y él es el último (41,4; 43,10; 44,6; cf. 48,12); y como tal, abarca toda la historia.

En esos discursos, llamados «requisitorias contra los pueblos», la argumentación monoteísta despliega una función eminentemente liberadora y tranquilizante. Su punto de partida es la situación de los desterrados que, ante la competencia con el politeísmo ambiente, no pueden menos de vivir acosados por una intolerable angustia. Ahora bien, en el curso de la exposición, la aureola de poder que aparentemente rodea a esos dioses extranjeros se va esfumando poco a poco, hasta desenmascarar su auténtica realidad, es decir, «nada», «soplo de viento», espantajos de una potencia absolutamente vacía²⁸. A diferencia de lo que pretendían los reformadores deuterocanónicos y los historiadores deuteronomistas, aquí no se trata de asegurar el exclusivismo del culto a Yahvé por parte de Israel. Para los responsables del Deuterocanónico, eso se da ya por supuesto²⁹. La negación de todos los demás dioses sirve, más bien, para facilitar a la comunidad de marginados judíos, que viven en un ambiente religioso extraño, la fe en una intervención de su propio Dios en la historia universal. Por eso, también las requisitorias contra Israel discurren

28. Véanse las polémicas contra los ídolos (Is 40,19; 41,6s.; 44,9-20; 45,20b; 46,6s.), en las que con acusado sarcasmo se compara a los dioses con sus figuras fabricadas por el hombre. Con todo, es probable que esos textos sean una inserción posterior en el primitivo libro del Deuterocanónico.

29. Israel tiene que dar testimonio de la unicidad divina de Yahvé (Is 43,10-12; 44,8), aunque como pueblo ciego y sordo (43,8) no esté en condiciones de reconocerlo. Para el Deuterocanónico el problema no está en el peligro de que el pueblo apostate de Yahvé y se entregue al culto de otros dioses, sino en su falta de confianza en el desvelo con que el propio Yahvé se preocupa de él (Is 44,21s.).

sobre esos argumentos (45,18; 46,9; 48,12). Incluso la elección de estilo sugiere que el grupo del Deuterocanónico no pretende ofrecer una mera descripción «objetiva» de la realidad histórico-religiosa. La «declaración» monoteísta, puesta en boca de Yahvé, no deja de ser una afirmación susceptible de crítica; en cambio, la «realidad» del monoteísmo sólo es verdaderamente auténtica en el ámbito celeste, es decir, en la propia realidad de Dios.

Esto se puede ver con más claridad, si se compara el principal argumento que el grupo del Deuterocanónico pone en juego para probar la unicidad de Yahvé, a saber, su capacidad de anunciar el futuro, con el hecho histórico-religioso de que precisamente la religión de Babilonia disponía de técnicas adivinatorias y oraculares altamente desarrolladas. Eso significa que también los dioses de Babilonia solían anunciar el porvenir; es más, no había rey ni ciudadano privado que, antes de tomar una decisión importante, no consultara a los dioses sobre el resultado que iba a tener dicha acción. Todo indica que el grupo del Deuterocanónico estaba al corriente de esas prácticas, como se puede deducir de Is 44,25³⁰; 47,12s. Es decir, en ese aspecto existía (desde el punto de vista histórico-religioso) una auténtica situación de competencia. En ese contexto, hay que mencionar también el hecho de que el propio Ciro no se consideraba enviado por Yahvé, sino por Marduk, para realizar la misión de liberar a Babilonia del poder de Nabonides y desbaratar sus intentos de eliminar el culto de Marduk en favor del de Sîn (TGI² 82s.). No sabemos con seguridad si los sacerdotes de Marduk prepararon la entrada triunfal de Ciro con los correspondientes oráculos propagandísticos³¹, aunque bien cabe dentro de lo posible. Si tal fuera la situación, nos encontraríamos con una verdadera competencia, precisamente en el punto central del mensaje del Deuterocanónico.

Desde un punto de vista histórico-religioso, no se puede negar que también los dioses babilónicos tenían poder sobre la historia³². La única diferencia que yo vería con respecto a Yahvé está en el hecho de que la actuación de esos dioses se limitaba, por lo general, a determinados acontecimientos históricos, o se refería únicamente a ciertas épocas³³; pero nunca se intentó (como lo hizo Israel) presentar una acción divina continuada a lo largo de la historia y medida por la alternancia entre promesa y cumplimiento. Lo que más se echa en falta en la religión asiro-babilónica es una

30. Si el difícil término *baddim* (Is 44,25) es corrupción textual de *barim* («agoreros»), se puede pensar que el grupo del Deuterocanónico estaba familiarizado con el término babilónico más común para designar a los expertos en adivinación (*barā*) y que se lo apropió como préstamo lingüístico.

31. El poema insultante de los sacerdotes de Marduk contra Nabonido (ANET 312-315) ofrece, por desgracia, demasiadas lagunas. Con todo, en la columna IV,10 se mencionan ciertos presagios, aunque en un contexto muy deteriorado.

32. Véase B. Albrektson, *History and the Gods*, 1967.

33. Véanse, por ejemplo, las interpretaciones teológicas que se dan en el prólogo al Código de Hammurabi (TUAT I/1 40ss.) sobre el apogeo del antiguo imperio babilónico, o en la leyenda de Naram-Sîn a propósito de la invasión de los Guti (AnSt 5 [1955] 93-113; 6 [1956] 163s.).

referencia religiosa retrospectiva a las catástrofes nacionales, que es precisamente de donde el grupo del Deuterocanónico deduce su idea teológica de una actuación de Yahvé perfectamente planeada. En ese sentido, la inclusión de ese tipo de argumento en las requisitorias del Deuterocanónico implica una cierta peculiaridad contenutística que marca la diferencia entre la intervención de Yahvé en la historia y la que se atribuye a los demás dioses del ámbito religioso circundante.

Ahora bien, en su proceso reflexivo sobre la actuación de Yahvé en la historia universal, el grupo del Deuterocanónico da un paso más sobre el mero postulado del monoteísmo³⁴. Sus reflexiones históricas lo llevan a la convicción de que el reconocimiento de la unicidad divina de Yahvé, ya demostrada judicialmente «en el cielo», tendrá que imponerse también sobre la historia, en el curso de la actuación salvífica que Dios mismo ha iniciado ya por medio del nuevo rey de Persia. La elección de Ciro se orienta no sólo a la liberación de Israel (45,4), sino también a que el rey reconozca a Yahvé, Dios de Israel, como el único Dios (45,3.5). Lo que se pretende, en definitiva, es que todo el universo reconozca que no hay otro Dios fuera de Yahvé (45,6).

El bloque literario Is 44,24 - 48,22, cuajado de afirmaciones sobre la unicidad divina de Yahvé (45,5.14.18.21.22; 46,9; 48,12; cf. 47,8.10), trasluce ya una primera realización de esos planes. Los pueblos, que van a ser testigos de la actuación universal de Dios para salvar a su propio pueblo (45,11-13), irán a Jerusalén para rendir homenaje a Yahvé (45,14); los supervivientes de las naciones son invitados a la fiesta de salvación (45,20-25); y la alabanza de Israel, liberado ya del exilio en Babilonia, llegará hasta los últimos confines de la tierra (48,20). Es más, la caída misma del imperio babilónico se describe en perspectiva de un monoteísmo que acabará por imponerse. Los dioses babilónicos Bel y Nebo (es decir, Marduk y Nabû) «se encorvan y se desploman» (46,1s.), arrastrando en su ruina a la orgullosa capital de Babilonia (47). No deja de ser altamente significativo que la ciudad misma se estrelle contra su pretensión de un señorío absoluto (47,8.10), que choca directamente con la reivindicación de un puro monoteísmo por parte de Yahvé. La pretenciosa seguridad en sí misma y la desmedida ambición de dominio totalitario que caracterizan a Babilonia equivalen a una negación explícita de la unidad y exclusividad divina de Yahvé.

34. En la composición del libro, esa doble fase se expresa en el hecho de que casi todas las «condenas de las naciones» se sitúan *antes* del oráculo sobre Ciro (Is 41,1-5.21-29; 43,8-13; 44,6-8); más aun, en el único texto que aparece después del oráculo (Is 45,20-25) la condena se transforma en una invitación a los pueblos para que participen en la salvación.

En resumen, según el Deuterocanónico, cuando el monoteísmo empieza a abrirse paso a través de la historia, reviste dos nuevas características: una tendencia universalizante, por la que Yahvé, de ser un dios meramente nacional (el Dios de Israel [45,3]), se convierte en Dios del universo, en «Dios», sin más³⁵; y una tendencia crítica con respecto al poder que, al tiempo que desvirtúa la altanería insolente de los pretenciosos, abre a los ojos de sus víctimas el horizonte de su liberación.

La segunda consecuencia que el mensaje proclamado por el grupo del Deuterocanónico impone a sus representantes es una apertura universalista del yahvismo. Si Yahvé ha encargado a un rey extranjero la subversión del orden político internacional del Medio Oriente para salvar a su pequeño pueblo de la intolerable situación del exilio, quiere decir que su acción salvífica no se restringe exclusivamente a Israel. Por tanto, se plantea la pregunta sobre la suerte de los demás pueblos y su futura relación con Yahvé y con Israel.

Es natural que, en este aspecto, el grupo experimentara una especial dificultad en desvincularse de sus inveterados hábitos mentales y de las concepciones religiosas con las que desde siempre se había familiarizado; y más, si todo ello provenía de los círculos de antiguos funcionarios del templo de Jerusalén, de mentalidad tradicionalmente nacionalista. Durante siglos, la religión de Israel había sido una religión nacional, en la que las fronteras del Estado marcaban los naturales límites religiosos³⁶. Las primitivas experiencias de liberación político-religiosa servían de pauta ineludible para relacionar el triunfo sobre los enemigos con la salvación de Israel. Por su parte, la teología monárquica y la concepción teológica de Sión, originarias de Jerusalén y que más tarde ejercieron una decisiva influencia sobre el grupo del Deuterocanónico, habían extendido ciertamente el radio de acción de Yahvé al conjunto de las naciones, pero ese dominio de Dios se interpretaba en términos militares, como sometimiento de todos los pueblos a la soberanía de Yahvé y de Israel. De ahí que el grupo del Deuterocanónico tuviera que renunciar a sus principios, si quería realmente superar un esquema tan arraigado en su mentalidad como el que establecía la equivalencia: «Salvación para Israel = condena para las naciones». Por eso, no es extraño que en ese punto concreto las posturas fueran bastante divergentes.

35. En la autoproclamación monoteísta de Yahvé, su propio nombre se transforma en un predicado: «Yo soy Yahvé (= Dios) y no hay otro» (Is 45,5). Y no es pura casualidad que en Is 45,21 y 46,9, en lugar de *YHWH* se encuentre 'el («dios»); véase así mismo el empleo de 'el en Is 40,18; 42,5; 43,10.12; 45,14.

36. Las únicas excepciones son Jetró (Éx 18,1-12) y Naamán (2 Re 5). Eso sugiere que la formulación misionera de ambas narraciones pudo haber tenido lugar en tiempos del exilio.

En la investigación moderna se suele reconocer que el libro del Deuterocanónico contiene diversas afirmaciones sobre los pueblos que difícilmente se pueden reducir a una línea unitaria³⁷. Junto a expresiones sorprendentemente universalistas (45,20ss.; 42,4.6; 49,6; 51,4-6), que contemplan una especie de conversión de los pueblos, suenan otras de tonalidad tremendamente nacionalista (45,14; 49,23.26), que parecen dar por supuesto que las naciones tendrán que someterse a Israel. Hay otros pasajes en los que se habla de un sometimiento militar (y no precisamente a Israel [!]), por ejemplo, el motivo tradicional de los himnos: «Yahvé es señor de la historia» (40,14.15-17.20.23b-24), o el que presenta a «Yahvé como guerrero», recordando los tiempos de los orígenes (42,13; 49,22.25; 51,22s.), o bien donde (en línea con la teología monárquica) se habla de la misión de Ciro (41,2.5.25; 45,1-3.13; 46,11; 48,14; cf. 47), y, finalmente, en los que se consuela a Israel con la promesa de una aplastante victoria sobre sus más encarnizados enemigos (41,11s.15s.). Una desviación de los tradicionales postulados de la teología monárquica y de la concepción teológica de Sión se percibe en determinados pasajes en los que se dice que los pueblos, en vez de pagar tributo, deberán llevar a Sion a los desterrados dispersos (43,3b-4.6; 45,14(?); 49,22b-23). Pero, junto a esa presentación, hay otra serie de afirmaciones (sin referencia militar) en las que, por una parte, desfilan los pueblos como testigos de la actuación salvífica de Yahvé en favor de Israel (40,5; 48,20; 49,7; 52,10) e incluso se convierten a Yahvé (45,6.20-25; 51,4-6) o se adhieren a Israel (44,5s.; 55,5), y por otra, se atribuye a Israel la nueva función de ser testigo de Yahvé frente a las naciones (43,10-12; 44,8; 55,4), de transmitirles el conocimiento y el derecho (42,1-4; 51,5), y de ser luz para todos los pueblos de la tierra (42,6; 49,6; cf. 49,8). Con su sufrimiento, Israel expía el pecado de las naciones (53,1ss.)³⁸. Sin duda, habrá que interpretar esos pasajes como elementos de un proceso de clarificación realizado dentro del grupo profético. Partiendo de las concepciones teológicas tradicionales que habían alimentado sus orígenes, el grupo del Deuterocanónico se asomó a nuevos horizontes, aunque sin integrar las viejas tradiciones y las nuevas perspectivas en una concepción sistemática unitaria.

En un intento de sistematizar la concepción universalista del grupo del Deuterocanónico, se podría pensar en una especie de modelo de círculos concéntricos. En el círculo interior habría que situar la relación entre Yahvé e Israel, mientras que el círculo exterior estaría ocupado por la relación de Yahvé, o de Israel, con los demás pueblos. Naturalmente, el centro está constituido por los acontecimientos del círculo interior, es decir, por el mensaje central del grupo del

37. Véase D. E. Hollenberg, *Nationalism*, 1969, 23ss. y los autores allí citados. Mientas que algunos comentaristas, como A. Schoors, tratan de negar al Deuterocanónico cualquier clase de universalismo, otros muchos, por ejemplo, W. A. M. Beuken, H. Leene y J. Blenkinsopp, se esfuerzan por establecer una relación equilibrada entre particularismo y universalismo, como componentes del mensaje.

38. Sobre la interpretación colectiva de los «Cantos del Siervo de Yahvé», cf. pp. 545ss.

Deuterocónsaiás, que trata de la liberación de Israel del poder de las naciones que lo tienen cautivo.

Pero, como el proceso de liberación es político, necesariamente habrá de entrar en juego el poder militar. Y así se entiende que Yahvé confíe al rey de Persia el encargo de destruir con las armas la oposición política de los poderosos, que constituye el mayor obstáculo para la libertad de Israel (Is 41,2.25; 45,1-3.13; 46,11; 48,14). Eso significa que, mientras Israel sea víctima de potencias extrañas, Yahvé desplegará todo su poder al lado de su pueblo, destruirá a los potentados (40,23s.) y reprimirá a los opresores (49,22-26), en línea con las experiencias de liberación en los comienzos (42,13).

Ahora bien, ¿qué va a pasar con las naciones, cuando Ciro, o Yahvé, haya aniquilado la resistencia política que se oponía a la liberación de su pueblo? Precisamente en ese punto es donde el grupo del Deuterocónsaiás desarrolla (más o menos a tientas) la concepción que se inscribe en el círculo exterior del modelo histórico. Su mensaje, de carácter universal (45,20-25), se dirige a los «supervivientes de las naciones» (v. 20), es decir, a los testigos de la caída de Babilonia que han podido sobrevivir.

Los que se hayan visto directamente afectados por la actuación salvífica universal de Yahvé en favor de su pueblo no pueden ser preteridos desde el punto de vista teológico, es decir, no pueden quedar abandonados a su suerte, puesto que han sido tan víctimas del expansionismo político como el propio Israel antes que ellos. En ese aspecto, hay que tener en cuenta que los desterrados judíos en Babilonia convivían con gentes de distintas naciones, con las que bien podrían tener contactos comerciales, e incluso trabar cierta amistad. De modo que el mero hecho de la experiencia humana compartida podría haber impulsado al grupo del Deuterocónsaiás a buscar una solución. Y la encontraron, desde una perspectiva teológica, en la segura esperanza de que una intervención tan universal como la acción liberadora de Yahvé en favor de su pueblo no podría ceñirse exclusivamente a Israel, sino que habría de englobar también al círculo más amplio de las naciones (45,18.22ss.; 55,5). Ahora bien, lo importante es la manera en que, según el Deuterocónsaiás, habrá de producirse esa apertura del yahvismo. Por lo pronto, no va a consistir en un sometimiento de carácter político, según los postulados de la antigua teología jerosolimitana (Sal 47,4.10), sino en promover una aceptación realmente voluntaria y reflexiva. Yahvé mismo invitará a los supervivientes de las naciones a volverse a él, a dejarse salvar por él (45,22). Nadie los obligará a aceptar esa invitación. Pero como la acción salvífica que Yahvé se propuso realizar en favor de Israel puede llevarlos a la convicción de que Yahvé

es el único Dios y el único salvador (45,20-21), existe la certeza de que un día llegarán a reconocer la inutilidad de sus dioses y se convertirán a Yahvé, aun en el caso de que anteriormente lo hubieran rechazado (45,23-24). El atractivo del Dios de Israel hará que las naciones vengan a unirse al pueblo (55,5). Y Yahvé tendrá el reconocimiento universal que corresponde a su categoría de Dios único, como lo proclama Israel. Por tanto, la apertura universalista del yahvismo no sólo no anula la particular relación de Israel con Dios, sino que se funda esencialmente en ella, como presupuesto indispensable.

En el horizonte de esa perspectiva universal de futuro, el carácter de Israel y su función con respecto a las naciones experimentan un cambio considerable. Según el grupo del Deuterocónsaiás, también Israel tendrá que abrirse a los demás pueblos. Por un lado, el reconocimiento de Yahvé hará que los extranjeros puedan unirse a la comunidad israelita (44,5). De ese modo, Israel aparece por primera vez como una comunidad establecida sobre unos vínculos religiosos que de ninguna manera cuestionan su tradicional fundamento étnico (45,25)³⁹, aunque lo relativizan considerablemente. Por otro lado, Israel adquiere con respecto a las naciones una nueva función religiosa, que no podría darse a nivel de mera religión nacional. Israel será testigo de Yahvé ante todos los pueblos (43,10-12; 44,8; 55,4). Su misión consistirá en transmitirles el conocimiento central que él mismo ha podido aprender de su propia historia, a saber, que Yahvé es el único Dios, y fuera de él no hay salvador (43,10s.)

La nueva función que, según el Deuterocónsaiás, adquiere ahora Israel como mediador entre Yahvé y los pueblos se puede exponer con más detalle, si se incluye en la interpretación un grupo de textos, llamados «Cantos del Siervo de Yahvé».

En opinión de B. Duhm, esos textos (Is 42,1-4.[5-8]; 49,1-6; 50,4-9; 52,13 - 53,12) constituyen un estrato literario específico, que hay que separar del resto de la obra del Deuterocónsaiás. Pero la propuesta requiere una justificación y una fundamentación explícita. Por su parte, T. N. D. Mettinger ha demostrado convincentemente que, desde el punto de vista de la composición, los textos están perfectamente ensamblados en la estructura del libro⁴⁰, de modo que la teoría de Duhm sobre la necesidad de aislarlos

39. El discutido texto de Is 45,25, que muchas veces se interpreta como una adición que corrige la perspectiva universalista de los vv. 22-24, me parece que pretende asegurar el significado inamovible de la base étnico-biológica del pueblo, al subrayar expresamente que se trata de «la estirpe de Israel» (*zera' yiśra'el*).

40. *Farewell*, 1983, 19-28. Ahora bien, dado que el texto de Is 50,4-9.(10s.), como observa el propio Mettinger (28), queda fuera del sistema de relaciones que rigen la composición unitaria, habrá que aislarlo del resto e interpretarlo de manera distinta.

del conjunto textual no puede menos de tambalearse irremisiblemente. A eso se añaden numerosos investigadores recientes, que interpretan la figura del «Siervo» que aparece en dichos textos en un sentido total⁴¹ o parcialmente⁴² colectivo, y como referida a Israel. Personalmente, no puedo menos de sumarme a esa interpretación⁴³, aunque pienso que Is 50,4-9.(10) debe referirse al propio Deuterocíasas o a su grupo de discípulos.

Los textos 42,1-4; 49,1-6 y 52,13 - 53,12 se pueden interpretar como resultado de un proceso de reflexión⁴⁴ del grupo sobre la nueva función que Israel tendrá que desempeñar frente a las naciones. En 42,1-4, Dios mismo presenta a Israel ante los pueblos como el mediador que les habrá de transmitir el derecho que están esperando (51,4s.). En 49,1-6 Israel en persona explica ante los pueblos su experiencia histórica con Yahvé, que se vio amenazada de fracaso (v. 4), hasta que Yahvé le anunció que él mismo lo rescataría para sí, como había predicho en la predicación de los profetas (v. 5). En ese momento es cuando Israel recibe de Yahvé una misión universal:

Es poco que seas mi siervo
y restablezcas las tribus de Jacob
y conviertas a los supervivientes de Israel;
te hago luz de las naciones,
para que mi salvación llegue hasta los confines de la tierra (49,6).

Según el grupo del Deuterocíasas, salvar y rescatar a Israel es poco para Yahvé. Él quiere que su actuación salvífica llegue hasta los últimos confines de la tierra; y para ello confiere a Israel la función decisiva de servir de ayuda y de punto de referencia para todos los pueblos.

Y finalmente, en 52,13 - 53,12, las naciones proclaman que Israel, ese pueblo insignificante y despreciado por todos, ha tenido que experimentar el sufrimiento e incluso una «muerte» ignominiosa bajo el azote de Yahvé, para expiar sustitutoriamente el pecado

de las naciones y procurarles la salvación, antes de que Yahvé lo «devolviera a la vida» y le entregara en herencia una multitud.

Ahora bien, todos esos pasajes pertenecen al ámbito de lo puramente alusivo y provisorio, de modo que resulta verdaderamente difícil tratar de integrarlos sin suturas en el resto del mensaje del Deuterocíasas⁴⁵. Sin embargo, se puede reconocer en ellos un formidable esfuerzo por dar una nueva definición de Israel, desde el punto de vista de su función de mediador para los pueblos. Precisamente en ese horizonte su atormentada existencia exílica, la disolución de su unidad nacional y su dispersión entre los pueblos cobran un valor positivo. La destrucción de sus férreas fronteras de antaño fue condición indispensable para que Israel pudiera desarrollar su función de testigo del plan salvífico universal de Yahvé. Al revés que los autores de la historia deuteronomística, el grupo del Deuterocíasas interpreta la pérdida de la unidad nacional no como amenaza a la propia identidad, contra la que habría que defenderse, sino como una ocasión para desplegar la nueva actividad misionera, a la que por fuerza está llamado a abrirse.

La tercera consecuencia de la proclamación de su mensaje profético impuso al grupo del Deuterocíasas fue la imperiosa necesidad de suprimir la asociación entre poder político y poder divino, como había hecho la teología monárquica de la época pre-exílica⁴⁶. Si Yahvé había designado a un rey extranjero como su ungido (45,1-7), para liberar a Israel, eso significaba que la antigua tesis de la teología monárquica de Jerusalén, según la cual Yahvé ejercía su dominio universal por medio de la acción político-militar del sucesor de David (Sal 2), había perdido su vigencia. También en este aspecto, el Deuterocíasas se vio obligado a enfrentarse críticamente con la herencia teológica recibida; y nada tiene de extraño que no llegara a una concepción unánimemente aceptada. Por otro lado, eso es señal de que el grupo, fiel a la orientación de su maestro Isaiás, que ya en el siglo VIII se había pronunciado decididamente contra el intento de monopolizar el señorío de Yahvé en favor de las pretensiones políticas personales (Is 31,1-3; etc.)⁴⁷, trató de solucionar ese conflicto en la línea de una auténtica separación de poderes.

45. La diferencia más importante radica en que en Is 40,2; 42,24; 43,24-28 se considera el pecado de Israel como causa de su humillación en el destierro, mientras que en 53,9 se subraya su inocencia en medio de su degradación. Pero hay que observar que en los textos citados en primer término se trata de juicios emitidos por Dios, mientras que en 53,9 se recoge una valoración externa, desde el punto de vista de los pueblos, que son conscientes de la gravedad de su propio pecado.

46. Cf. pp. 210ss.

47. Cf. pp. 260ss.

41. Así piensa T. N. D. Mettinger, *Farewell*, 1983, 29-46. Una buena síntesis del estado actual de la investigación puede verse en H. Haag, *Gottesknecht*, 1985, 138ss.

42. Ésa es la opinión de M. Weippert (*Konfessionen*, 1989, 109ss.), que distingue entre cantos en tercera persona (Is 42,1-4; 52s.) y cantos en primera persona (49,1-6; 50,4-9); el autor interpreta estos últimos como «confesiones» del propio Deuterocíasas (110-112).

43. Para la fundamentación detallada de ambas interpretaciones véase T. N. D. Mettinger, *Farewell*, 1983. Sus reflexiones no se ven alteradas, excepto en algunos puntos concretos, por la réplica un tanto verbosa de H.-J. Hermisson, *Abschied*, 1984.

44. Eso es válido, sobre todo, para la forma de ficción dramática, típica del Deuterocíasas. El origen sucesivo de los diversos textos se refleja en la estructura de la composición: Is 49,1-13, situado después del primer final (48,20s.), sirve de transición al pasaje, añadido con posterioridad, sobre «Sión» (49,14 - 52,12); por su parte, Is 52,13 - 53,12 viene después del segundo final (52,10-12) y constituye una ampliación de todo el libro.

Sin embargo, en su interpretación de las hazañas político-militares de Ciro, el Deuterocanónico se mueve en el cauce de la teología monárquica tradicional. Yahvé lo constituye su «ungido», para llevar a cabo su plan de salvación (45,1-4; 44,28; 48,14), y le asegura su continua asistencia en las campañas militares (45,2s.). En particular, una conquista como la de Babilonia (48,14s.) significa la plena realización del plan histórico de Dios para salvar a su pueblo. Sin embargo el período de asociación del poder de Yahvé con la actuación política de un gobernante (en este caso, extranjero [!]) es limitado; sólo dura lo necesario para desbaratar el poderío de Babilonia que, en su pretensión de dominio absoluto, se opone a la soberanía de Yahvé (47,8.10). De ahí en adelante, la figura de Ciro desaparece totalmente del panorama de la historia.

Ahora bien, lo verdaderamente llamativo en esa presentación es que el grupo profético del Deuterocanónico no promete a Israel, liberado de su cautividad mediante una acción de carácter político-militar, su futura restauración nacional. Para el Deuterocanónico, el rey davídico no sólo ha quedado desplazado temporalmente por la figura de Ciro, sino que carece de toda perspectiva de futuro. Cuando los desterrados vuelvan a casa en una especie de marcha triunfal por el desierto, su único y exclusivo guía será el propio Yahvé, que volverá a reinar soberanamente en Sión (40,9-11; 52,7-12).

La concepción teológica de la soberanía absoluta de Dios es de suma importancia para el grupo del Deuterocanónico. El libro entero (capítulos 40-52⁴⁸) se puede y se debe leer desde la perspectiva del triunfo de la soberanía de Yahvé no sólo contra la oposición política de los pueblos, sino también contra los temores y las perplejidades de Israel⁴⁹. Por la aceptación de esa idea, el grupo empalmaba plenamente con la mentalidad de la antigua teología monárquica y de la visión teológica de Sión (cf. Sal 47)⁵⁰, de la que él mismo provenía. Sin embargo, su crítica del poder implicaba una profunda transformación teológica, como se puede percibir, por ejemplo, en ciertos pasajes que emplean teológicamente determinados títulos reales. Yahvé se presenta aquí como «rey de Jacob» (41,21), como «rey de Israel» (44,6), o como «vuestro rey» (43,15), y no precisamente co-

mo «rey de los dioses» (Sal 95,3) o como «rey de las naciones» (Sal 47,8s.), con la connotación imperialista que encierran dichos títulos. Yahvé es, ante todo, «rey de Israel», un eco de la argumentación anti-monárquica del tiempo de la instauración de la monarquía (1 Sm 8,7; 12,12)⁵¹. La realeza de Yahvé (como ya afirmaban antaño los críticos de la soberanía davídica y ahora, en tiempos del exilio, reconocían los discípulos de los profetas) excluye toda realeza humana, es decir, toda concentración del poder político en el marco de una institución.

Esa misma tendencia crítica hacia el poder se puede percibir en los diferentes aspectos que, según el Deuterocanónico, quedan excluidos por la soberanía de Dios. En primer lugar, se excluye todo incremento del poder político de Israel. Cuanto más se habla del poder de Dios y más valor se atribuye al tema en su concepción teológica, menor es la vinculación del poder político de Israel con ese aspecto. Queda así eliminada la antigua ecuación de la teología monárquica del Medio Oriente, que consideraba el poder del Estado como un reflejo del poder de Dios. En segundo lugar, se excluye el sometimiento militar de los pueblos por Israel. Cuanto más se subraya la soberanía universal de Yahvé, menos relevancia cobra la idea de que los demás pueblos deberán someterse a Israel. De hecho, Israel no participa en absoluto en las conquistas de Ciro. Se niega así una de las tesis de la teología monárquica, que veía el sometimiento de los pueblos por la acción militar del rey davídico como un medio para imponer en todo el mundo el reconocimiento de Yahvé (Sal 2,8-12)⁵². De ahí que no sea una mera casualidad que el Deuterocanónico describa la confrontación polémica entre Yahvé y los pueblos, o sus respectivos dioses, no precisamente como una lucha, sino más bien como un pleito, en el que Israel participa sólo como testigo. En tercer lugar, se excluye el dominio universal de Israel. La pretensión monoteísta de Yahvé, que incluye el reconocimiento de su unicidad como Dios, no da pie en absoluto para que Israel pretenda sacar de ahí la justificación de su derecho a dominar el mundo. Una vez más se niega ahí la pretensión más radical de la ideología monárquica del Medio Oriente, compartida por Israel (Sal 72,8-11)⁵³. Esa pretensión no estaba necesariamente ligada a una concepción monoteísta de la divinidad, sino que era igualmente posible en el marco del politeísmo. Ahora bien, en sí, no parece absurdo que la concepción monoteísta pueda dar lugar a la idea de un

48. Nótese la correspondencia que enmarca todo el desarrollo, entre la salida (40,1-5,9-11) y la llegada del rey divino (52,7-10). Es verdad que el término *mélek* no aparece más que en 52,7; sin embargo, la realidad se transmite por medio de la presentación del pastor (40,11), del camino triunfal y de la gloria (*kabod*) de Yahvé (40,5; cf. 42,8.12).

49. Sobre este punto, véase T. N. D. Mettinger, *Hidden Structure*, 1986-1987, 148ss., aun cuando las estructuras de lucha contra el caos, proclamación del rey, y construcción del templo (poema *Enuma eliš*, mito de Baal-Yam) están en el trasfondo de la presentación, quizá mucho más de lo que piensa el propio Mettinger.

50. Cf. pp. 246s.

51. Cf. p. 225.

52. Cf. p. 219.

53. Cf. p. 220.

imperialismo incluso más cruel y despiadado. Pero no cabe duda de que lo que el Deuterosaías pretendía evitar a toda costa era, precisamente, esa conclusión.

Ante unos hechos como las campañas de conquista que, posteriormente y bajo la égida cristiana, se quisieron justificar mediante una apelación al carácter absoluto del monoteísmo, es de suma importancia recordar aquí el hecho histórico-social de que Israel llegó a su concepción monoteísta precisamente cuando vivía una situación de total y absoluta incapacidad política.

Si nos preguntamos ahora cómo el libro del Deuterosaías califica positivamente la soberanía de Dios, la respuesta es más bien vaga. El círculo profético no entra en una determinación detallada del ejercicio de la soberanía de Yahvé sobre Sión. ¿Pensaba en algún tipo de mediación humana⁵⁴, o creía que toda posibilidad de realización histórica se había desvanecido radicalmente? Lo único que se puede hacer es buscar algunas indicaciones al respecto. Da la impresión que el grupo del Deuterosaías pensaba que entre la soberanía de Dios y el ejercicio del poder político existe una diferencia estructural. En casos de liberación, la soberanía divina está relacionada con el derrocamiento del poder totalitario, pero su objetivo final es la liberación de los oprimidos y el fortalecimiento de los débiles y agobiados (40,29-31; 41,17; 42,22; etc.). Se recupera así la experiencia primordial de liberación que marcó los orígenes de la religión yahvista. La salida de Babilonia se convierte en un nuevo y más maravilloso éxodo (52,12; cf. Éx 12,11; Dt 16,3). En la época siguiente se produce una transformación de la soberanía, en la que ya no reina el poder, sino el «derecho» (Is 42,1-4). Es verdad que en el Israel que se presenta a las naciones como «Siervo de Yahvé» se pueden reconocer rasgos reales⁵⁵, pero su función no va consistir en someter a los pueblos, sino en implantar el «derecho» y la «ley» (*mišpat*, *torá*: 42,4). A su vez, ese derecho y esa ley no van a ser el derecho y la ley, «del más fuerte», sino la función de «no quebrar la caña cascada, ni apagar el pabilo vacilante» (v. 3). Es fácil percibir ahí un eco lejano de la relevancia que adquirió el proyecto de reforma social, en su esfuerzo por proteger los derechos fundamentales de los desvalidos⁵⁶.

En la misma línea va también la transferencia al nuevo Israel de la alianza con David (Is 55,3ss.). En lugar de los sucesores de David,

54. Parece que en Is 2,1-4 se piensa en una mediación profética de la palabra y de la instrucción de Yahvé (sobre el significado de *torá*, cf. Is 5,24; 30,9).

55. Nótese las resonancias de esta concepción en Sal 89,4.18.22; 1 Sm 9,16; 2 Sm 6,21.

56. Cf. pp. 543s. y 546.

será Israel el que venga a ocupar el puesto de «soberano» (*nagid*) y «caudillo» (*mesawwé*) de naciones (v. 4). Pero esa titulación real está completamente vacía de contenido político, y no tiene más que una autoridad de carácter religioso-moral para un mundo ante el que deberá ser testigo de su Dios. La diferencia con respecto a la autoridad política está en que el testigo no actúa por coacción, sino exclusivamente por convicción (cf. 45,22s.), y no puede prescindir de la libre aquiescencia del destinatario. Con eso, el grupo del Deuterosaías, después de la amarga experiencia causada por el abuso con que se apelaba a la soberanía de Dios para imponer bastardos intereses de poderío humano, llegó al convencimiento de que la soberanía de Dios sobre otros pueblos sólo resultaba creíble y convincente, si los que hablaban en nombre de ese Dios renunciaban a toda coacción y a todo provecho personal.

Un paso más se da en el misterioso cántico del Siervo de Yahvé, que personifica el sufrimiento de Israel (Is 52,13 - 53,12). Según el cántico, Israel sólo puede ser mediador de salvación para otros pueblos, a través de una situación de total impotencia, y no precisamente en un despliegue de grandeza, soberanía y notoriedad, es decir, mediante una apropiación que asuma sustitutoriamente el dolor e incluso el pecado de las naciones. Con esa idea no sólo se pretende encuadrar positivamente en el designio histórico-salvífico de Dios la pérdida de poder político de Israel, sino que, al mismo tiempo, se da también la más profunda explicación teológica de la amarga experiencia del exilio.

4.4.2. Proyecto reformista de la escuela profética de Ezequiel

Junto al grupo del Deuterosaías, constituido probablemente por antiguos funcionarios laicos del templo de Jerusalén, surgió en Babilonia, ya bien entrada la época del exilio, un grupo de orientación reformista y origen sacerdotal, vinculado a la personalidad y herencia literaria del sacerdote y profeta Ezequiel, deportado hacia el año 597 (Ez 1,3). Pero el caso es que el grupo del Deuterosaías se ocupaba esencialmente de la predicación de un mensaje salvífico prometedor que estimulara a los resignados judíos a emprender un nuevo comienzo, aunque en cuestión de organización interna se limitaba a simples indicaciones. En cambio, la preocupación del grupo de Ezequiel giraba en torno a la necesidad de que Israel aprovechara esa oportunidad de un nuevo comienzo, para organizar escrupulosamente su vida y no volver a repetir viejos errores de la época pre-exílica. El proyecto preciso que recoge sucesivamente sus directrices para organizar el tiempo de restauración se encuentra en Ez 40 - 48.

En el estado actual de la investigación, el llamado «proyecto de constitución de Ezequiel» (Ez 40 - 48) difícilmente se puede atribuir a la propia persona del profeta, ya que en él hay demasiadas huellas de una larga elaboración literaria⁵⁷. Es posible que el punto de arranque de la tradición se remonte a una visión del ya anciano profeta, que habría tenido lugar en el año 573 (Ez 40,1) y en la que Ezequiel habría contemplado el nuevo templo como parte de una ciudadela bien fortificada en la cima de un monte muy alto (40,2). Pero la elaboración literaria de esa «visión introductoria» tiene que ser fruto de un trabajo reflexivo, en el que podemos imaginar a sus autores en torno a una mesa e inclinados sobre un plano bien detallado de una región concreta⁵⁸. De hecho, en la intrincada maraña de textos que se añaden, la perspectiva de la visión se pierde casi completamente.

Por otra parte, como ha demostrado M. Greenberg, los respectivos capítulos poseen una estructura perfectamente calibrada⁵⁹ y, a pesar de sus numerosas divergencias tanto terminológicas como temáticas⁶⁰, apuntan a una concepción global perfectamente unitaria. Incluso algunos textos, fácilmente reconocibles como interpolaciones posteriores a modo de apéndices, no introducen una concepción alternativa, sino que desarrollan temas ya apuntados o, sencillamente, implícitos en textos precedentes.

Por tanto, Ez 40 - 48 se puede interpretar como obra de un grupo o de una escuela determinada, que desarrolló sucesivamente, durante el período de una o dos generaciones (573-520)⁶¹, sus ideas sobre la restauración de Israel.

Dado el interés que muestran los autores por el tema del templo, su origen sacerdotal está fuera de toda duda razonable. Más aun, incluso se podría precisar que, probablemente, se trató de un grupo relacionado con los sadoquitas⁶², es decir, con la casta sacerdotal que,

57. Véase H. Gese, *Verfassungsentwurf*, 1957, cuyos resultados asume W. Zimmerli e incluye, aunque con alguna modificación, en su comentario al libro profético (véase W. Zimmerli, *Ezechiel*, 1979, 1240ss.). Por mi parte, yo no hablaría de «estratos», sino de fases de elaboración.

58. Así lo presenta gráficamente W. Zimmerli (*Ezechiel*, 1979, 1240; etc.). En la «visión introductoria» (Ez 40,1-37.47-49; 41,1-4.[5-15a]; 42,15-20; 43,1-11.[12]; 44,1-2) faltan casi completamente las medidas de altura.

59. *Design*, 1964, 189ss. Según el autor, el material está ordenado desde una triple perspectiva: 1) Ez 40,1 - 43,12: Visión del templo futuro; 2) Ez 44,1 - 46,24: «Entradas y salidas». Normas para acceder al templo y para la actividad litúrgica; 3) Ez 47,13 - 48,35: Distribución de la tierra entre el pueblo. Los pasajes 43,13-17 y 47,1-11 desempeñan una función de transiciones. Ahora bien, deducir de esa composición (perfectamente razonable) que no existe una verdadera elaboración literaria (como hace el autor en pp. 181s.) es forzar demasiado las cosas.

60. Por ejemplo, en lo relativo a la división de los sacerdotes y sus funciones (cf. 40,45.46a; 42,13, en relación con 40,46b; 43,19; 44,9-16; 48,11), la presentación de las ofrendas (cf. 45,13-15, en relación con 45,16-17) y la calificación de los terrenos acotados (cf. 45,3, en relación con 48,10).

61. El *terminus ad quem* está constituido por la mención de un «sumo sacerdote» (Zac 3,1.8), que falta en el panorama dibujado por Ez 40ss. Ahora bien, como el documento P ya presupone esa figura (Aarón, aunque el título no aparece hasta Lv 21,10; Nm 35,25ss.), habrá que situar la composición sacerdotal del Pentateuco en fecha posterior a Ez 40 - 48.

62. Cf. 40,46b; 43,19; 44,15s.; 48,11. Puesto que 44,1-5, llamado por H. Gese «estrato sadoquita», está perfectamente encuadrado en la composición global (véanse las palabras temáticas: «entradas y salidas» [v. 5]), es difícil que se pueda atribuir a cualquier otro grupo.

desde la época de Salomón, pretendió ejercer el monopolio sobre el templo de Jerusalén. No deja de llamar la atención que precisamente ese grupo pudiera impulsar una reforma. Hasta el año 587 los sadoquitas fueron los responsables del culto oficial en Jerusalén y pertenecían al núcleo duro de los defensores de la teología monárquica y de la interpretación teológica del templo⁶³. Su categoría de funcionarios de corte los vinculaba estrechamente con la dinastía davídica, y su interés teológico se limitaba a mantener a toda costa la incolumidad del Estado. Su actitud fundamentalmente conservadora no excluía que una parte de los sacerdotes de Jerusalén participaran en la gran coalición que llevó a cabo la reforma de Josías, principalmente por el hecho de que la centralización del culto satisfacía sus intereses profesionales⁶⁴. Pero aquella coalición pronto se hizo pedazos, sin duda (y no en último lugar) por la controversia que se suscitó en torno al grado de vinculación con el servicio en el templo de Jerusalén que había que otorgar a los sacerdotes rurales que se habían quedado sin trabajo⁶⁵. De todos modos, ya hemos visto que la cúpula del sacerdocio de Jerusalén durante los últimos tiempos de la época pre-exílica pertenecía al núcleo dirigente del partido religioso-nacionalista⁶⁶. Pero eso no excluye que, después de la catástrofe, algunos sacerdotes supervivientes participaran en los trabajos de revisión de la fracasada historia de Israel, que luego cristalizó en la imponente «historia deuteronomística», y llegaron de ese modo a una apreciación crítica de determinados aspectos del culto oficial de Jerusalén⁶⁷. Sin embargo, mantuvieron su antigua orientación, en línea con sus principios tradicionales, que veía el culto de Israel, desde los tiempos de David y Salomón, como un culto nacional presidido por el rey y cuyos principales responsables eran los monarcas⁶⁸.

Frente a esa mentalidad, lo verdaderamente nuevo de Ez 40 - 48 es que ahora, por primera vez en la historia de la religión de Israel, un grupo de sacerdotes, por sí y ante sí, y con su voz inconfundible, tomara parte en una discusión reformista. Ellos, hijos y nietos de sacerdotes privados de su ministerio y deportados a Babilonia, no quisieron seguir como meros peones de un culto oficial ya desaparecido. Libres de vinculaciones o de prejuicios profanos, quisieron recuperar las esencias más originarias de su profesión y casta sacerdotal, para prestar desde ahí su contribución específica a la configuración de una nueva sociedad israelita.

63. Cf. pp. 210s.; 244s.

64. Cf. p. 379.

65. Cf. pp. 417s.

66. Cf. pp. 443s.

67. Cf. pp. 492s.

68. Cf. pp. 509s.

Lo más probable es que el grupo de reformadores sadoquitas fuera impulsado por el profeta Ezequiel (también sacerdote [Ez 1,3] y, quizá, incluso sadoquita), al que la visión de su vocación profética le había llevado a distanciarse radicalmente de su gremio sacerdotal (cf. Ez 22,26). Su requisitoria contra la profanación del templo de Jerusalén (Ez 8 - 11) y su crítica social contra la opresión promovida por los reyes, por los funcionarios y por los ricos (21,30; 22,6.25s.27.29s.; 34,2ss.) debió de influir poderosamente sobre el grupo⁶⁹. Sin embargo, da la impresión que el grupo de discípulos de Ezequiel no formaba una unidad compacta. La progresiva compilación de los oráculos salvíficos del profeta en Ez 1 - 39 traza una imagen de la restauración de Israel en la línea del imperio davídico (Ez 34,23s.; 37,22-25), es decir, de corte más tradicional que la concepción de reforma política que se refleja en Ez 40 - 48⁷⁰. Evidentemente, los responsables de estos últimos capítulos se sentían mucho más liberados de sus vínculos tradicionales nacionalistas que los redactores de los restantes oráculos de salvación. Pero también hay coincidencias entre los dos grupos⁷¹. Lo más lógico es considerar el bloque Ez 40 - 48 como una reformulación crítica (y en parte, como una corrección) de las expectativas salvíficas tradicionales que pueblan el resto del libro. Para ello, el ala crítico-reformista de la escuela de Ezequiel relacionó su propia legitimidad con una visión específica del profeta (Ez 40,1ss.) y fundó la autoridad de su legislación (al revés que la tradición deuteronomica o la deuteronomística) no precisamente en Moisés, sino en la inspiración de los antiguos profetas.

El punto de partida de la reflexión reformista de los sadoquitas fue doble: por un lado, la concepción jerosolimitana del templo como un trono desde el que Yahvé gobernaba en todo el esplendor de su gloria (Ez 43,7; cf. Is 6,1ss.) y, por otro, la distinción eminentemente sacerdotal entre lo sacro y lo profano (42,20). Si Ezequiel había tenido una visión de la «gloria de Yahvé» (*kebod Yhwh*) que abandonaba el templo profanado (8 - 11), y había criticado a los sacerdotes por haber borrado la separación entre lo sacro y profano (22,26), ahora (pensaba el grupo) la gloria de Yahvé podía regresar al templo (43,1-12) y Dios podía poner su morada en medio de Israel (37,26-28; 43,7.9), con tal de que, en el futuro, el templo se mantuviera al abrigo de toda profanación.

La visión del templo en Ez 40,1 - 43,12 sirve para ilustrar de modo adecuado las consecuencias arquitectónicas de ese postulado teológico.

La fábrica del templo se describe como un recinto sacro, ceñido en todo su perímetro por una muralla de unos 260 metros de longi-

tud, de esquina a esquina. El recinto constaba de tres cuerpos, de santidad creciente, según los diversos niveles, y separados por sus respectivos muros. Una escalinata de siete peldaños conducía al atrio exterior (40,22), una de ocho peldaños llevaba al atrio interior (40,31.34.37), y finalmente otra de diez peldaños subía hasta la plataforma del templo propiamente dicho (40,49). Igual que el templo de Salomón, también el nuevo templo estaba dividido en tres ámbitos de creciente santidad: vestíbulo (*'ulam*), nave principal (*hekal*), y «santísimo» (*qōdeš haqqodašim* = «santidad de las santidades», o «santo de los santos»: 40,48 - 41,4). Por tanto, la triple protección tradicional de la santidad del «santísimo» se duplicaba con tres series de peldaños y, por la parte de atrás, con un pabellón de 52 x 40 m (*binyán*: 41,12-15), que lo resguardaba del mundo profano. Pero más importantes que los muros eran las tres puertas que controlaban el acceso al atrio exterior y al interior (40,6-27). Estaban concebidas en analogía con las puertas de las ciudades de Israel, que constaban de tres garitas y un vestíbulo, pero que, por sus dimensiones de 26 x 13 m⁷², superaban las puertas que se han encontrado en las excavaciones de las ciudades-fortaleza de Jasor, Meguido y Guézer, y eran incluso mayores que la nave principal del templo (21 x 10 m). La estructura de esas puertas confería al templo un carácter de auténtica fortaleza. Si unas puertas tan imponentes como las de la muralla exterior podrían tener una cierta justificación por razones militares, en el templo (concretamente, entre el atrio exterior y el interior) parecen exageradas. Su estructura sólo se explica por la concepción teológica de los autores sacerdotales, que pretendían poner exclusivamente en manos de los sacerdotes el control de acceso al recinto sagrado, en general, pero nunca (posiblemente, aun sin ayuda oficial) al atrio interior, en el que se realizaban las ceremonias sagradas⁷³. Jamás una persona profana debería acercarse, sin la debida autorización, al lugar donde se celebraba el rito litúrgico, ni irrumpir en el ámbito reservado a los sacerdotes.

Ahora bien, una concepción tan estricta de la santidad como la que se expresa en los planos mismos del templo tenía, lógicamente, una serie de efectos cúltricos, jurídicos e incluso políticos. La rígida separación de los atrios exterior e interior hacía posible una perfecta distinción entre sacerdotes y laicos. Sólo el sacerdote podía ofi-

72. Sin duda, la anchura total de las puertas era aún mayor, ya que el texto, al hablar de 25 codos (unos 13 m.), se refiere únicamente a la dimensión interna de los vanos. En cuanto a las puertas de las ciudades salomónicas, las de Jasor miden 20,3 x 18 m, las de Meguido 20,3 x 17,5 m, y las de Guézer 19 x 16,2 m.

73. Como ha demostrado M. Greenberg (*Design*, 1964, 194ss.), todo el pasaje de Ez 44,1 - 46,24 trata del control de los accesos al templo.

69. Cf. pp. 445s.

70. A diferencia de Ez 1 - 39, en Ez 40 - 48 se evita sistemáticamente dar el título de rey (*mélek*) al futuro gobernante y jamás se le relaciona con los descendientes de David. El punto de partida de una concepción más crítica del rey pudo ser el texto de Ez 21,31.

71. Por ejemplo, la concepción de la unidad de todo Israel (cf. Ez 37,15-28 y 47,13ss.).

ciar el sacrificio; y los laicos estaban absolutamente excluidos de la ceremonia oficial, de modo que sólo podían seguirla de lejos como fugaces espectadores, y sólo en días festivos (46,8s.). La absoluta independencia institucional de los sacerdotes sólo se consiguió al alto precio de una tutela prácticamente despótica sobre los laicos en materia litúrgica; un efecto evidente de la vieja concepción jerosolimitana sobre el culto oficial. La dificultad se presentaba, naturalmente, con ocasión de las ofrendas privadas, como votos, banquetes litúrgicos, etc. Pero aun en ese caso, a los laicos les estaba prohibido realizar los preparativos para la ofrenda, por ejemplo, la degollación de la víctima, o el manejo de los animales. En consecuencia, se crearon dos espacios sacrificiales: en el atrio exterior, las cocinas donde los servidores del templo preparaban los sacrificios de los laicos, y en el recinto interior, las sacristías reservadas a la preparación de sacrificios puros, que incumbía a los sacerdotes (46,19-24)⁷⁴.

Desde el punto de vista histórico-religioso, la estructura misma del templo tuvo consecuencias relevantes para el personal asignado al culto. La estricta separación de los atrios como recintos de diferente grado de santidad exigía la división de los sacerdotes en dos grupos con espacios distintos, para ejercer sus respectivas funciones. En un primer momento, el grupo pensó en una división funcional; consecuentemente, distinguió entre sacerdotes al «servicio del altar» (*mišméret hammizbéah*), es decir, destinados a las ceremonias cúllicas en el atrio interior, y sacerdotes al «servicio del templo» (*mišméret habbáyit*), o sea, encargados de todas las demás funciones menos sagradas (40,45.46a). Pero en el curso ulterior de la discusión, los reformadores decidieron una división por grupos, en la que reservaron exclusivamente para sí, es decir, para los sadoquitas, no sólo el servicio del altar, sino también todas las ceremonias que se realizaban en el atrio interior y en el templo propiamente dicho (40,46b; 43,19; 44,15s.; 48,11), mientras dejaron el servicio del templo a cargo de los «levitas», cuya función se limitaba prácticamente a las ceremonias en el atrio exterior, el servicio de porteros, la degollación de reses presentadas por los laicos como ofrenda privada, y los demás menesteres referentes a los laicos (44,11). Al mismo tiempo, excluyeron al grupo de levitas de todo contacto con las cosas sacrosantas, lo que en la práctica equivalía a prohibirles un servicio propiamente sacerdotal (44,13).

74. Pero una solución tan radical no pudo ponerse en práctica. De hecho, las ofrendas (*torot*) sacrificiales de las que se habla en Lv 1 - 3 presuponen una participación de los laicos en su preparación.

Pues bien, ¿quiénes eran los «levitas»? La cuestión es una de las más discutidas en la investigación moderna, y su respuesta depende de cómo se interprete una historia tan oscura como la de los sacerdotes y levitas durante el período pre-exílico (véanse nuestra reflexiones en pp. 112ss.). Como es sabido, la solución «clásica» es la que en su día presentó J. Wellhausen. Según él, los levitas que aparecen en Ez 44 deben de ser los descendientes de los sacerdotes rurales que, a raíz de la reforma de Josías, habían quedado sin trabajo. Contra la prescripción de Dt 18,6, esos funcionarios no habrían tenido una plena aceptación en el servicio del templo de Jerusalén (2 Re 23,9), pero Ezequiel «corre un velo de moralidad» sobre la lógica de los hechos. Según Wellhausen, habría sido el propio «Ezequiel» el que introdujo esa distinción entre sacerdotes y levitas, una distinción de la que se dirá más tarde en el documento sacerdotal (P) que ha existido «desde siempre»⁷⁵.

Contra esa hipótesis se pronunció hace ya algún tiempo A. H. J. Gunneweg, que no sólo consideró extremadamente compleja la relación entre P y Ez, sino que expresó sus reservas a propósito de una simple equiparación de los levitas con los descendientes de los sacerdotes de provincias. Según Gunneweg, los levitas constituían una clase social específica, y no pertenecían necesariamente al orden sacerdotal. Por otra parte, un dato (según él, muy antiguo) como el del especial celo por Yahvé demostrado por los levitas (Éx 32,25-29) es, en su opinión, tan importante, que no permite equiparar a los levitas con los «sacerdotes» que se mencionan en 2 Re 23,9. Por consiguiente, la polémica en torno a Ez 44,10.12.13 es puramente teórica. O sea, los levitas mencionados en Éx 44 serían ciertos grupos pertenecientes al «clero menor» que, como también se dice en P (Nm 16ss.; 4,5ss.), suspiraban por ampliar sus competencias⁷⁶.

Aun a mayor distancia de la hipótesis de Wellhausen se sitúa R. K. Duke. Según él, la distinción entre sacerdotes y levitas en el ambiente cúllico de Israel era un hecho muy antiguo y, desde luego, anterior a Ezequiel. En Ez 44,6-16 no se trata de una simple degradación, sino de una auténtica reinscripción de los levitas en sus derechos hereditarios⁷⁷.

Un par de observaciones a propósito de Ez 44,6-16 pueden disipar los celos de Gunneweg, refutar la teoría de Duke y corroborar la solución clásica de Wellhausen:

1. La encendida polémica y la terminología fluctuante que se emplea a propósito de la descripción y delimitación de funciones⁷⁸ inclinan a pensar

75. *Prolegomena*, 1927 = 1981, 116-121; 139s.

76. Véase A. H. J. Gunneweg, *Leviten*, 1965, 81; 118ss.; 188-203. De un modo semejante, M. Haran (*Temples*, 107) suprime Ez 44 por considerarlo ideológico.

77. *Punishment*, 1988, 62ss.

78. Esa realidad va contra la postura de A. Gunneweg (*Leviten*, 1965, 192), que del uso del término presuntamente técnico *mišméret* («servicio») deduce que el «estrato sadoquita» debía de estar bien familiarizado con un «ministerio» levítico tan marcadamente peculiar como el que se recoge en el documento P. Ahora bien, hay que observar, ante todo, que el texto no relaciona esa concepción exclusivamente con los levitas (v. 14), sino también con los sacerdotes (v. 15), con el personal cúllico extranjero (v. 8b) e incluso con el pueblo israelita en general (v. 8a). Por otra parte, el texto aplica esa misma concepción (menos en el v. 14, que hace referencia a Ez 40,45) a los primitivos servicios cúllicos; además, donde se describen las tareas futuras de ambos grupos se emplean formulaciones totalmente vagas y

que es probable que los autores de Ez 44 no conocieran esa distinción entre sacerdotes y levitas que con tan relativa claridad y naturalidad aparece en P. La única pretensión de los autores era establecer un reparto del personal asignado al culto, como no se había hecho hasta el momento.

2. Lo que se hace con el grupo denominado «levitas» es una auténtica degradación. En caso contrario, el v. 13 no tendría ninguna función argumentativa, aparte de que supone que el grupo reivindicaba para sí la plenitud de derechos sacerdotales⁷⁹.

3. La acusación polémica de que los «levitas» se habrían alejado de Yahvé cuando la defección de Israel (44,10), habrían servido a los ídolos y arrastrado a Israel al pecado (v. 12), perdiendo así su derecho a reclamar el servicio sacerdotal, va en la misma línea de 2 Re 23,9, donde se los denuncia como «sacerdotes de los altozanos». Un reproche así era habitual entre los sacerdotes de Jerusalén⁸⁰, pero el caso es que no aparece más que una vez en contexto deuteronomístico y otra con la terminología propia de Ezequiel.

4. También el propio grupo de sadoquitas parte de la concepción deuteronomística de que todos los sacerdotes, incluidos ellos mismos, son levitas (43,19; 44,15). Pero se trata de un concepto arcaico (y hay que decirlo con más claridad que Wellhausen), que muy poco o nada tiene que ver con la realidad histórica⁸¹. A partir de esta hipótesis, se entiende que los sadoqui-

tas designaran con el término «levita» a cualquier sacerdote no descendiente de Sadoc, como los que proliferaron en Jerusalén con motivo de la centralización del culto por la reforma de Josías. Es decir, reconocían como personal cúltilo a los grupos competidores que luchaban por sus derechos, pero al mismo tiempo los degradaban a nivel de «clero menor».

Por tanto, la división del personal cúltilo del templo de Jerusalén en sacerdotes (sadoquitas) y levitas, que iba a hacer escuela en la época postexílica⁸², se remonta, probablemente, a la concepción reformista de la escuela de Ezequiel. Lo que se puede achacar al grupo es que, con esa diferenciación, trató de decidir hábilmente a su favor, incluso antes de la reconstrucción del nuevo templo, una anti-gua polémica que había venido enconándose entre los funcionarios del culto desde la reforma de Josías. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, detrás de esa actitud, no había sólo una motivación egoísta, sino que también se puede percibir un serio esfuerzo por asegurar la impoluta santidad del templo, aun por parte del personal encargado del santuario, y evitar escrupulosamente hasta la más mínima posibilidad de profanación. Si se pretendía que los sacerdotes que debían realizar los ritos sagrados no estuvieran continuamente expuestos al peligro de profanación, y se quería impedir que los trabajos manuales en el templo fueran realizados por extranjeros, como se había hecho hasta entonces (44,6-9)⁸³, los levitas eran absolutamente imprescindibles para el cuidado del santuario. Como servidores del culto, dotados de un grado menor de santidad, los levitas deberían mediar entre los sacerdotes y los laicos, es decir, entre lo sacro y lo profano.

La consecuencia más radical que los discípulos de Ezequiel sacaron de su exagerada idea de la santidad fue la desvinculación del culto con respecto a cualquier clase de tutela administrativa. El nuevo culto que se había de instaurar después de la reconstrucción del templo no debería ser ya un culto oficial, como lo había sido desde los tiempos de David y Salomón. Y eso valía, en primer lugar, para el aspecto arquitectónico. El antiguo templo de Jerusalén formaba

82. La composición sacerdotal del Pentateuco y la obra histórica del Cronista parten de esa misma división, aunque dejan traslucir un clima de permanente disputa sobre el reparto de las respectivas competencias. En general, se puede decir que los levitas lograron mejorar notablemente el descrédito que sobre su figura había arrojado el texto de Ez 44. Cf. pp. 648s.; 754.

83. Habrá que pensar, quizá, en los leñadores y aguadores gabaonitas que se mencionan en Jos 9,23, y en los *netinim* («donados», «esclavos del templo»), o «siervos de Salomón», de los que se habla en Esd 2,43-58. Por otra parte, es dudoso que estos últimos siguieran desempeñando un papel en el culto del período postexílico (cf. Esd 7,24; 8,20: «servidores de los levitas»; por el contrario, el documento P en Nm 3,9; 8,19 se mueve en la línea de Ez 44).

exentas de todo tecnicismo (vv. 11.13.15bs.). Por eso, habrá que distinguir entre el hecho innegable de que *mišmēret* representa un «término técnico sacerdotal» empleado por los autores de Ez 44, y la cuestión sobre si en Ez 44 se puede detectar una presentación fija de los diferentes ámbitos ministeriales (una idea que, indudablemente, deber ser rechazada). El hecho de que el documento P aplique el término *mišmēret* de un modo especial y de manera invariable al ministerio de los «levitas» es una especialización posterior. Por otra parte, hay textos como Nm 18,5 y 3,38 que indican que incluso en la tradición P era corriente el empleo de *mišmēret* en sentido amplio.

79. Por tanto, no se trata únicamente de salvaguardar o incluso de ampliar los derechos levíticos (véase a este propósito la cuestión sobre los quehatitas en Nm 4,5ss.), como pretende hacer creer A. H. J. Gunneweg (*Levitén*, 1965, 203). Por otro lado, cuando R. K. Duke (*Punishment*, 1988, 70) reduce los vv. 13s. a una «síntesis global del papel de los levitas», no tiene en cuenta la función polémica de las expresiones negativas. Es verdad que su intento de descargar las culpas por la práctica idolátrica no precisamente sobre los levitas, sino sobre todo Israel, posee una gran originalidad, pero choca con las afirmaciones de los vv. 10 y 12.

80. Sobre la opinión bastante aceptada de que entre los redactores de la historia deuteronomística había también sacerdotes jerosolimitanos, cf. p. 492. Los reparos de A. H. J. Gunneweg (*Levitén*, 1965, 120) contra una relación entre Dt 18,6-8 y 2 Re 23,9 se basan en la simple aceptación de la identidad entre los representantes de las tradiciones deuteronomística y deuteronomística, una identificación que no se puede admitir. Pero, por otro lado, parece que el propio Gunneweg (*ibid.*, 203, nota 1) intuye que la ausencia de una mentalidad (polémica) deuteronomística en Ez 44 no es un argumento válido para afirmar que en ambos casos se habla de la misma cosa.

81. Cf. pp. 415s. Me parece que aquí radica una de las debilidades metodológicas de la reconstrucción ofrecida por Gunneweg, a saber, que no distingue con suficiente claridad entre desarrollo histórico y teoría teológica. Una clara muestra de que el texto de Ez 43 - 44 depende de la concepción deuteronomística es el uso de la expresión *hakkobanim hallelwiyim* («sacerdotes levíticos»: Ez 43,19; 44,15) para referirse a los sacerdotes de Jerusalén (Dt 17,9.18; 18,1; 24,8; 27,9). La ausencia de esa expresión en el documento P no hace más que demostrar, una vez más, que la división entre sacerdotes y levitas es aquí una realidad mucho más evidente.

una unidad arquitectónica con el palacio real⁸⁴. Según los reformadores, esa mezcla de estructuras tan heterogéneas había propiciado una irremediable profanación del templo; y no sólo por la idolatría de los monarcas, sino también por las estelas conmemorativas⁸⁵ que habían erigido en el santuario como testimonio de su propia fama y del poderío nacional (43,7b). Ya el mero hecho de la proximidad del palacio equivalía a una profanación del nombre santo de Yahvé (43,8). Por eso, la consecuencia lógica no podía ser otra que la separación material del templo y del palacio.

La segunda consecuencia afectó al estatuto jurídico del templo. En la época primitiva el santuario de Jerusalén había sido propiedad real. Con el traslado del arca, David lo había consagrado; y luego Salomón lo había transformado en un edificio verdaderamente esplendoroso⁸⁶. Pero el nuevo templo debería ser construido por los israelitas (43,10ss.). Ya no habría necesidad de legitimación regia, sino que la entrada triunfal de la gloria de Yahvé consagraría el nuevo edificio (43,1-5); y ni siquiera tendría que depender del arca como símbolo de la presencia de Dios en el santuario.

La tercera consecuencia recayó sobre el ordenamiento de la oblación cúltica. Si en la época pre-exílica el responsable de proveer al templo de las ofrendas pertinentes para sostener el culto era el rey, ahora, una vez abolida la supervisión regia, la presentación de las ofrendas era una prerrogativa del pueblo en cuanto tal. Parece que la antigua práctica del grupo consistía en pagar directamente al templo sus aranceles tributarios (45,13-15), aunque posteriormente se revisó esa costumbre, incluyendo al rey como una instancia intermedia (45,16-17). De ese modo, se le adjudicó una cierta responsabilidad en el mantenimiento del culto (45,17 - 46,15), pero sólo como intermediario del pueblo.

En cuarto lugar, y como resultado de la abolición del culto oficial, se sintió la exigencia de reflexionar sobre una nueva reglamentación del mantenimiento de los ministros cúlticos. En la época premonárquica los sacerdotes de Jerusalén eran funcionarios de la corte, y su manutención corría a cargo del Estado⁸⁷. Además, tenían derecho a una participación en las ofrendas, como establecía la tradición. Pero eso solo apenas era suficiente; y mucho menos si había que ocuparse también de los levitas, a quienes precisamente se quería privar de su derecho a participar en la oblación. Por eso, la es-

cuela de Ezequiel, además de ampliar la cuota de participación de los sacerdotes en la ofrenda (44,28-31)⁸⁸, ideó un nuevo modo de tributo (*terumá*). Del territorio de las tribus había que reservar una especie de coto sagrado, y en él acotar para los sacerdotes y levitas una parcela de unos 67 km² (45,1-8; 48,8-14). Allí, los sacerdotes podían edificar sus casas y encontrar pastos para sus ganados (45,4)⁸⁹. También los levitas tenían derecho incluso a una propiedad estable (*'ahuzzá*), en la que practicar la agricultura (45,5)⁹⁰. Esas disposiciones contradecían claramente la antigua regla levítica del tiempo en que se los consideraba como una especie de hermandad de clérigos itinerantes (Dt 18,1s.). Ahora bien, si los reformadores cúlticos estaban dispuestos a saltarse un viejo principio con respecto a los sacerdotes no descendientes de Sadoc, a los que ellos definían como «levitas», eso prueba no sólo que, en su opinión, esos «levitas» ya no tenían nada que ver con sus antiguos homónimos, sino también que, a pesar de toda la degradación del ministerio levítico, los reformadores se preocupaban de que la subsistencia material de ese «clero menor» estuviera suficientemente asegurada. Por su parte, los levitas no sólo aspiraban a tener los mismos derechos que pertenecían exclusivamente a los sacerdotes, sino que también estaban dispuestos a aceptar, para el futuro, las cargas de la reglamentación levítica (44,28)⁹¹. En síntesis, los nuevos levitas deberían poder mantenerse a sí mismos, como todos los demás miembros de la comunidad de Israel.

La decisión con que el grupo de sacerdotes reformadores cortó todos los vínculos (incluso los más atrayentes) con el culto oficial, después de quinientos años de experiencia, es verdaderamente admirable. Entendió la desaparición de ese culto, en el año 587, como un juicio de Dios sobre el modo de realizar la liturgia, e interpretó el hecho de que sus padres y abuelos tuvieran que «despedirse» obligatoriamente de sus inveteradas prácticas de culto como una auténtica liberación, que no se podía volver a desperdiciar. Naturalmente, en esa reflexión también entraban en juego intereses egoístas y de carácter profesional; pero eso solo no explica suficientemente una actuación tan radical como la que llevaron a cabo.

88. A los sacerdotes se les concede el derecho a «lo mejor de las primicias» agrícolas (véase la participación de los sacerdotes en las ofrendas en Nm 18,8-19, según el documento P).

89. Según la reconstrucción corriente del texto, léase *umigras lemiqné* (véase la lectura de los LXX y Jos 14,4; 21,2).

90. Léase con los LXX *'arim lašábet*. Esa manutención de los levitas no pudo llevarse a cabo, en Nm 18,25-32 queda regulada por el diezmo.

91. Una denegación tan terminante suena bastante extraña en el texto, posiblemente por su divergencia con 45,4.

84. Cf. p. 233.

85. En Ez 43,7.9 el término *péger* no debe traducirse por «cadáver», sino por «estela» (véase KBL³ 861bs.).

86. Cf. pp. 235ss.

87. Cf. p. 232.

Pues bien, si uno está dispuesto a abdicar, hasta tal punto, de los principios que constituyen la base más sólida y contrastada de su propia existencia profesional, y se embarca en una reflexión sobre nuevas formas que puedan servir de fundamento a su seguridad futura, es que está movido por una fuerza superior. Sin embargo, lo que resulta más sorprendente es que el círculo profético de Ezequiel, partiendo de postulados teológicos distintos, llegara a la misma conclusión que el grupo del Deuteroisaiás, es decir, que mezclar el poder de Dios con el del Estado no podía menos de redundar en perjuicio de la naturaleza divina de Yahvé; por tanto, se imponía, como única solución viable, la separación de ambos poderes. El potencial antijerárquico de dicha concepción de Dios era, evidentemente, más fuerte que la pertenencia a determinada escuela o la fidelidad a una línea de pensamiento.

Según la concepción política del grupo de reformadores sacerdotales, la violenta ruptura con la tradición del culto oficial suponía un fuerte menoscabo del poder del rey. También aquí se puede observar una tendencia semejante a la del Deuteroisaiás. Es verdad que su rechazo del rey no era tan radical como el de ese grupo; más bien, encontraba (desde luego, en virtud de las promesas nacionales del resto del libro de Ezequiel⁹²) una cierta justificación a su existencia en un Israel restaurado, aunque, en comparación con la monarquía de época pre-exílica, sus funciones quedaban considerablemente recortadas. Y eso empieza ya por la propia designación. Al futuro monarca no se le da nunca el título de «rey» (*mélek*), sino que, en su lugar, se emplea el calificativo *naší*, que se traduce generalmente por «príncipe», y que en la época pre-monárquica podía designar al cabeza de la tribu⁹³. Y eso se confirma por la constatación de que en Ez 40 - 48, a diferencia de otros textos, como Ez 34,23s.; 37,24s., no se hace la más mínima referencia al posible origen davídico de esa figura.

Pues bien, si ya esa mera constatación revela un intento de saltarse la dinastía davídica para empalmar con los cargos directivos de la época pre-monárquica, la impresión queda corroborada por el hecho mismo de que los reformadores despojaron al *naší* de la aureola de sacralidad que lo rodeaba en los imperios contemporáneos del Medio Oriente. Si desde David y Salomón todos los reyes de Israel habían reclamado para sí la función sacerdotal⁹⁴, por considerarse hijos de Dios, ahora los reformadores del culto les retiraban

todo derecho a ofrecer el sacrificio (46,2). Es más, al rey se le prohibía penetrar en el atrio interior del templo (46,2.8), aunque se le reconocieran algunos privilegios durante la celebración del culto, como el derecho a «comer el pan en presencia de Yahvé» junto a la puerta exterior de levante, que permanecía tapiada (44,2-3), o seguir la acción litúrgica de cerca, desde el zaguán de la puerta oriental (46,2); una prerrogativa que recuerda vagamente el carácter de mediación cúllica que correspondía al rey en tiempos de la monarquía sacra. Pero todo eso no cambiaba su situación cúllica que, en cuanto tal, no se distinguía de la de los laicos. El futuro rey ya no sería un mediador del culto, sino sólo el más distinguido representante de la comunidad laical (46,10)⁹⁵.

La desacralización de la monarquía implicaba también, por voluntad de los sacerdotes reformadores, poner freno a los desmanes de la corona en el aspecto político y económico. Para poder encauzar definitivamente la insaciable avidez de bienes raíces que caracterizaba a la institución monárquica y que, debido a una desmesurada acumulación de propiedades y feudos de la corona, había provocado en la época pre-exílica un violento rechazo por parte de los sectores de población agrícola, los reformadores asignaron al *naší* un terreno como «porción hereditaria» (*'ahuzzá*: 45,8a; *naḥalá*: 46,10), a ambos lados del coto sagrado (45,7s.; 48,21). Cualquier concesión de tierras por el príncipe sólo estaba permitida si se trataba de una parte de su territorio; la enajenación perpetua sólo podía hacerse en favor de un miembro de la familia real, y no precisamente en beneficio de un súbdito (46,16-18)⁹⁶. Con medidas típicamente sacerdotales para una delimitación del territorio, los reformadores pretendían sofocar en raíz la funesta dinámica económica que durante toda la época pre-exílica había contribuido de modo determinante a la opresión y sistemática expoliación de las clases tradicionalmente agrícolas (45,8b.9).

Finalmente, los reformadores decidieron restringir la centralización del poder político, destinando para la capital un terreno separa-

95. En este sentido, a la ofrenda voluntaria del *naší* se le concede un cierto carácter público (46,12). Desde luego, no se puede decir, como pensaban O. Procksch (*Fürst*, 1940, 115ss.) y H. Gese (*Verfassungsentwurf*, 1957, 122s.), que el *naší* ocupe una posición central en Ez 40 - 48. Mucho más moderadas son las posturas de W. Zimmerli (*Planungen*, 1968, 243ss.) y de G. Chr. Macholz (*Planungen*, 1969, 342s.).

96. Ez 46,17 prevé una anulación de todas las donaciones en el año de la remisión (*šenat hadderor*). Parece, por tanto, que los discípulos de Ezequiel pensaban en una institución semejante a la que poco después se desarrolla en el texto de Lv 25,8ss. bajo el concepto de «año jubilar» (*šenat hayyobel*: 25,13; etc.; el término *deror* aparece ya en el v. 10). Por otra parte, Lv 25 presupone la nueva distribución de la tierra, de la que se habla en Ez 47,13ss. Aquí se ven claramente, por primera vez, una serie de relaciones muy estrechas entre Ez 40 - 48 y ciertas partes del documento P.

92. Cf. Ez 34,23s.; 37,22-25; en sentido crítico, sólo 21,30-32. Los títulos de *mélek* y *naší* aparecen aquí uno al lado del otro.

93. Cf. p. 140.

94. Cf. p. 222.

rado de las posesiones del príncipe. En la época monárquica, y desde su conquista por David, la ciudad de Jerusalén había sido propiedad de la casa real y sede central del poder administrativo⁹⁷. Ahora, en cambio, según la concepción de los reformadores, la capital debería erigirse en terreno propio, fuera del territorio real, y al sur del coto reservado a los sacerdotes y a los levitas; aparte de que la propiedad pertenecería al conjunto de todas las tribus de Israel (45,6; 48,15-18). A unos diez kilómetros del templo, que se erguía en medio del coto de los sacerdotes, se alzaría la ciudad como centro profano y puramente administrativo. El servicio no estaría a cargo de funcionarios reales, sino que sería desempeñado por personal de todas las tribus de Israel, a quienes corresponderían las parcelas colindantes con la ciudad (unos 26 km²), de las que podrían disponer para su sustento (48,18s.), sin tener que pagar tributo. La ciudad, con sus doce puertas, marcadas con los nombres de las doce tribus de Israel, debería ser como un símbolo en miniatura de la unidad de todo el pueblo (48,30-34). Y la ciudad llevaría un nuevo nombre: *Yhwh šamma* (= «Yahvé está allí»: 48,35), que no se debería interpretar en el sentido de la teología de Sión, como si Yahvé residiera en el santuario real y representara todo el poder del Estado, sino que indicaría la presencia de Yahvé en medio de su pueblo⁹⁸, con un poder supremo y absoluto contra todo posible intento de usurpación por parte del hombre.

Ahora bien, para el círculo de Ezequiel la separación territorial e institucional de la monarquía con relación al templo y a la ciudad era sólo un aspecto de sus ulteriores reflexiones sobre un nuevo reparto del territorio (47,13 - 48,29). Si la operación seguía un esquema teórico, por el que los reformadores asignaban a cada una de las tribus una franja de igual anchura en territorio de Cisjordania⁹⁹, de ahí se puede deducir que los reformadores pensaban en el Israel ideal de época pre-monárquica, con su estructura social perfectamente igualitaria. Según esa concepción, el nuevo Israel debía recuperar el sistema tribal, en el que cada una de las tribus tendría dere-

cho a una parte alícuota de territorio, como su propia heredad (*nahalá*) inalienable (47,13s.)¹⁰⁰. Toda diferencia social basada en número y cuantía de posesiones, que en la época monárquica había dado origen a tantos y tan graves conflictos, debía ser absolutamente abolida. Ninguna parcela debía superar a las otras; y toda eventual diferencia en la feracidad, como podían ser los terrenos baldíos del desierto de Judá, debería equilibrarse mediante unos mecanismos regulados por el templo¹⁰¹. El reparto equitativo de la tierra no tendría que verse perjudicado por eventuales disposiciones del príncipe (46,16-18) ni desvirtuado por una arbitraria imposición de tributos. Ya que, según el principio económico de la época pre-monárquica, todos los funcionarios públicos (hasta los sacerdotes) tenían que preocuparse de su propio sustento, sobraba todo impuesto estatal. Sólo se mantenían los tributos cúltricos, especialmente los destinados a sufragar los gastos de la celebración litúrgica. Pero, en comparación con los antiguos «diezmos», los aranceles contemplados en Ez 45,13-15 suponían una considerable reducción tributaria¹⁰². El último problema social, el de los extranjeros (*gerim*) residentes en el país sin tierras propias, se solucionó incluyéndolos con todos sus derechos en el nuevo orden de distribución del territorio (47,22s.). En una palabra, las familias podían administrar sus bienes en perfecta igualdad jurídica, con pleno disfrute de su libertad y sin miedo a una posible intervención del Estado, es decir, como en los buenos tiempos de la época pre-monárquica.

En una visión sintética del aspecto político-social del programa de reforma, lo que más llama la atención es la seriedad con que los autores intentan revisar, mediante la planificación de un nuevo comienzo después del exilio, las desviaciones sociales que se habían producido en Israel en la época monárquica, y recuperar el ideal de

97. Cf. p. 201.

98. La idea de una presencia global de Dios entre los israelitas, además de la especial presencia cúltrica, aparece ya en Ez 37,27. Aunque no se aclara la relación entre los dos pasajes, habrá que pensar que, en la mentalidad de los sacerdotes reformadores, la presencia más importante era la cúltrica. Es verdad que en Ez 48,35 se podría ver una reminiscencia de la concepción de Jerusalén como «ciudad de Dios» (cf. Sal 46,5), pero no hay que pasar por alto el hecho de que la capital de Ez 48 ya no está construida sobre el monte Sión.

99. La circunscripción de las fronteras en Ez 47,15-20, a la vez que extiende el territorio hasta Fenicia, lo limita a la Cisjordania (cf. Nm 34; otro tanto sucede en la tradición sobre los patriarcas). Es probable que esa presentación responda a las fronteras de la provincia egipcia de Canaán en el segundo milenio.

100. En 47,13b, la frase «José “dos” partes» es, evidentemente, una glosa, que pretende armonizar Ez 47,13ss. con Jos 17,14ss. Véase, a este propósito, W. Zimmerli, *Ezechiel*, 1979, 1204. La única gradación que se establece entre las tribus está en función de su cercanía o lejanía del santuario. Las tribus que proceden de las matriarcas están esencialmente situadas en la periferia. En cuanto a la tribu de Judá, para acercarla lo más posible al santuario se la sitúa (contra la tradición) al norte de la *terumá*, mientras que a la segunda tribu más importante del sur, la de Benjamín, se le asigna el lado sur de la *terumá*. Para una exposición más detallada de este aspecto, véase G. Chr. Macholz, *Planungen*, 1969, 333ss., que corrige atinadamente la interpretación de Zimmerli, según la cual el coto de los sacerdotes junto con el templo deben situarse en el lado norte de la *terumá*.

101. En la visión del manantial que brota del templo (Ez 47), la idea tan difundida en la historia de las religiones de que del templo fluyen torrentes de bendición que riegan todo el territorio, se centra de una manera enormemente significativa en la función de establecer un equilibrio social.

102. La cuantía de los respectivos tributos ascendía únicamente al 1,7% del trigo y de la cebada, al 1% del aceite y al 0,5% del ganado lanar (ovejas y cabras).

libertad que caracterizó el período pre-monárquico. Los reformadores no pretendieron abolir, sino, al contrario, conservar unas instituciones importantes como la monarquía, la ciudad de Jerusalén y su santuario central, que habían surgido en la época monárquica, y a las que la casta sacerdotal debía, indudablemente, su situación de privilegio. Mediante el modelo ideal de un recinto sacro perfectamente acotado y estructurado, se las ingeniaron para desenmarañar y reorganizar sobre nuevas bases todo aquel conglomerado caótico de poder político y religioso, de modo que esas instituciones pudieran integrarse suavemente en las viejas estructuras de una sociedad tribal. Ahora bien, lo verdaderamente sorprendente en esta nueva organización social fue que la supremacía del templo sobre el príncipe y la capital no implicaba una pretensión de poder político por parte de los sacerdotes. Las exigencias del grupo de reformadores no pretendían un Estado confesional, sino que se limitaban a la reivindicación de su monopolio cívico, sin excluir la existencia de una autoridad profana junto a la suya, puramente religiosa. Para ellos, la supremacía del santuario central tenía como único objetivo la consolidación de un poder político popular totalmente descentralizado, su liberación del yugo de una administración central representada por el monarca, y unas garantías de igualdad económica. La lucha por liberar el culto de la tutela del Estado y rescatar al pueblo de la sumisión a una estructura social injusta constituía una sola y única tarea. Esa unidad de miras hacía nuevamente posible (aunque en condiciones distintas) la realización del impulso liberador que caracterizó al yahvismo de la época pre-monárquica. Ahí, precisamente, radica el auténtico significado de un programa revolucionario que abría horizontes de un comienzo radicalmente nuevo. Lo malo es que no se tuvo suficientemente en cuenta a la hora de poner en práctica la realización de un plan tan ambicioso¹⁰³.

103. No deja de ser significativo que lo que en la práctica terminó por imponerse fue, casi exclusivamente (aunque con ciertas limitaciones), lo que favorecía el interés de los sacerdotales, por ejemplo, la división del clero en sacerdotes y levitas, la administración clerical del templo, la pretensión de los sacerdotes de dirigir los destinos de la comunidad junto a los gremios de laicos, etc. Ciertamente que, a principios de la época postexílica, se produjo en Judá un cierto resurgimiento de las antiguas estructuras de organización tribal, pero eso no contribuyó al equilibrio de la sociedad en el sentido de aquel ideal de igualdad de la época pre-monárquica. Y como, por otra parte, el principio de la autofinanciación del clero y de la administración no llegó a ponerse en práctica, no sólo se quedó estancado el ideal de libertad, sino que, al contrario, la carga impositiva se incrementó de manera desorbitada.

HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN LA ÉPOCA POSTEXÍLICA

BIBLIOGRAFÍA

Blenkinsopp, J., «Interpretation and Tendency to Sectarianism: An Aspect of the Second Temple History», en E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition II*, 1981, 1-26; Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, 1990; Crüsemann, F., «Israel in der Perserzeit», en W. Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, 1985, 205-232; Hanson, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, 1979; Id., «Israelite Religion in Early Postexilic Period», en Id., *Ancient Israelite Religion*, 1987, 485-508; Mantel, H. D., «The Dichotomy of Judaism during the Second Temple»: HUCA 44 (1973), 55-87; Plöger, O., *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, 1968; Steck, O. H., «Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit»: EvTh 28 (1969), 182-200; Id., «Strömungen theologischer Tradition im Alten Testament», en Id., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament*, TB 70, 1982, 291-317.

En las presentaciones corrientes de la historia de la religión de Israel, la época postexílica se trata, por lo general, con cierta negligencia¹. Y la razón no hay que buscarla exclusivamente en la escasez de materiales históricos, que sólo proporcionan una visión precisa (aunque también tendenciosa) del comienzo (años 538-400)² y del final (200-150)³ de ese largo período que nos desvelan los correspondientes libros del Antiguo Testamento. Tampoco se debe ese descuido únicamente a la dificultad para datar con exacti-

1. G. Fohrer concede a todo ese período de unos cuatrocientos años sólo una sexta parte de su obra (*Geschichte*, 1969, 338-402), es decir, más o menos un tercio de lo que dedica a exponer su visión de otra época prácticamente igual de larga, como la época monárquica (*ibid.*, 114-312). La desproporción es aun mucho mayor en otras obras históricas, como las de H. Ringgren y W. H. Schmidt.

2. Esd; Neh; Ag; Zac 1 - 8.

3. 1 - 2 Mac; Dan.

tud un buen número de textos de dicha época⁴. La situación se explica, más bien (al menos, en parte), como consecuencia de una visión dogmática profundamente anclada en el cristianismo, que ve en la Iglesia cristiana el auténtico objetivo de la historia de la religión de Israel y que, en virtud de esa concepción, traza un poderoso arco que va desde las airoas cumbres del Deuterocanon (quizá a través de los últimos estadios de la profecía y de la apocalíptica⁵) directamente hasta el Nuevo Testamento. Desde esa perspectiva, la religión del «judaísmo tardío» aparece como un proceso de degradación que desemboca en un puro legalismo de carácter eminentemente ritualista. En cuanto a la presentación que ofrecemos en las páginas siguientes, no se puede negar que también está sujeta a las dificultades que plantea el estado de las fuentes, aunque desearía hacer más justicia a la realidad histórica de dicha época.

Los resultados de la investigación reciente, que en muchos casos han llevado a poner en entredicho la datación temprana que se solía atribuir a muchos textos del Antiguo Testamento⁶, invitan a reconocer cada vez con más claridad que la época postexílica, especialmente en su primera etapa (años 538-400), fue uno de los períodos más creativos de toda la historia de la religión de Israel. Tanto la oportunidad de una reconstrucción como los problemas inherentes a esa tarea planteaban un reto que llevó a poner las bases que habrían de marcar con carácter propio no sólo la posterior religión judía, sino hasta la misma religión cristiana. Fue en esa época, precisamente, cuando se dio el primer paso hacia la fijación del «canon» de la Sagrada Escritura, es decir, el catálogo de los libros sagrados del judaísmo, que había que considerar como norma obligatoria de la fe judía. También en esa época el templo adquirió el carácter de punto central de la vida religiosa y símbolo de una esperanza ilimitada. Y, finalmente, en esa época se dibujó el horizonte de una espera escatológica que rebasaba los límites de la historia meramente política y confería un sentido cada vez más claro a la propia existencia humana.

La viveza de la reflexión religiosa se desplegó, precisamente en la época postexílica, en una multitud de «corrientes teológicas», de-

4. Ése es el caso, en especial, de algunos textos proféticos tardíos como Is 56 - 66; Zac 9 - 14; Jl; Is 24 - 27; lo mismo ocurre con Prov; Job; Ecl y los libros de las Crónicas. Por su parte, H. Ringgren (*Religion*, 1982, 276ss.) se contenta con ofrecer una visión sintética de los principales aspectos temáticos.

5. Véase W. H. Schmidt, *Glaube*, 1990, 257ss. De todo el período exílico (!) y post-exílico, lo único que le interesa es la «apocalíptica».

6. Esto es válido, en particular, para la nueva discusión sobre el origen del Pentateuco. Véase la hipótesis recientemente propuesta por E. Blum (*Komposition*, 1984, 392ss.; 461ss. [4.3]; *Studien*, 1990, 357), por la que muchos textos que tradicionalmente se atribuían al documento J (de los siglos X-IX) se retrasan hasta los comienzos de la época postexílica (primera mitad del siglo V). A este conjunto de textos el propio Blum lo denomina «composición pre-sacerdotal K^b».

tectadas ya hace tiempo en la investigación de los textos contemporáneos. Las más diversas tradiciones (tanto deuteronomística, sacerdotal y cronista como sapiencial, profética e himnica) se mezclan, se contraponen e incluso se entrecruzan en un panorama de lo más variopinto. Su heterogeneidad es tan grande, que aun hoy día resulta difícil organizarla con cierta coherencia en un sistema histórico-religioso, o integrarla de manera adecuada en una perspectiva histórico-social.

Uno de los intentos que han tenido más influencia en la investigación bíblica ha sido el «modelo bipolar» elaborado por O. Plöger⁷. Según él, la historia postexílica de la religión estuvo enteramente dominada por la competencia de dos grandes corrientes tradicionales: la «tradición teocrática», cuya expresión se encuentra en el documento sacerdotal (P) y en las Crónicas, y cuyos exponentes fueron los círculos oficiales de la restauración post-exílica; y la «tradición escatológica», representada por textos proféticos tardíos (Jl 3s.; Zac 12 - 14; Is 24 - 27) y desarrollada por pequeños grupos. Éstos podrían ser muy bien los precursores de los *hasidim* mencionados en los libros de los Macabeos (*Asidaioi* = «asideos», o «los leales»: 1 Mac 2,42; 7,13; 2 Mac 14,6) y que, según Plöger, fueron los responsables del libro apocalíptico de Daniel.

Aunque el modelo ha tenido amplia acogida y ha sufrido una serie de variaciones⁸, resulta demasiado simple para describir adecuadamente la multiplicidad de desarrollos histórico-religiosos. Hay líneas importantes de tradición, como la deuteronomística y la sapiencial, que permanecen prácticamente desapercibidas.

De ahí que O. H. Steck haya intentado ampliar el modelo básico de Plöger, para dar cabida a las múltiples diferenciaciones históricas⁹. En la tradición «teocrática» incluye Steck, además del documento sacerdotal, las memorias de Nehemías, la redacción de Ageo, la tradición cúllica de Jerusalén y las corrientes sapienciales. Según esa corriente tradicional, la reconstrucción del templo había realizado la restauración salvífica. En cambio, la tradición «escatológica», que cifraba sus esperanzas en una restauración salvífica que habría de tener lugar en el futuro, está representada no sólo por la corriente profética tardía, sino también por la «deuteronomística». Sin embargo, según Steck, no quedó todo en esa contraposición tan simple, sino que se dieron múltiples conexiones. Por ejemplo, Steck interpreta la formación del canon de la Escritura como la recepción teocrática de la historia deuteronomística y atribuye a la obra histórica cronista una función integrativa semejante. Además, según él, hacia finales del dominio persa y durante el período helenístico, la corriente profética se abrió a la

7. *Theokratie und Eschatologie*, 1968, especialmente 129ss.

8. Véase H. D. Mantel, *Dichotomy*, 1973; P. D. Hanson, *Dawn*, 1979; Id., *Religion*, 1987; y otros muchos. A eso hay que añadir, en Hanson, la cuestionable datación temprana propuesta por la escuela de Albright. Para una crítica de esa hipótesis, véase J. Blenkinsopp, *Interpretation*, 1981, 13; F. Crüsemann, *Israel*, 1985, 212s.

9. La presentación se basa en su teoría más reciente (*Strömungen*, 1982, 310-315; véase especialmente el diagrama en p. 314).

tradición cúllica de Jerusalén (Is 24 - 27; Jl 3s.; Déutero y Tritoisafas), mientras que la tradición sapiencial (Eclo) empalmaba con la corriente profética (Is). Finalmente, en el período seléucida se produjo la «coalición anti-helenística» de los asideos, con lo que la corriente escatológica, empujada por la tradición sapiencial, desembocó en la apocalíptica.

Ese «diagrama de corrientes», aun dentro de su ostensible complejidad, hace más justicia al pluralismo que presentan los textos, aunque no disipa un buen número de incongruencias¹⁰. Por poner sólo un ejemplo, ¿cómo se explica que Nehemías (al que Steck mismo considera como exponente de la tradición teocrática) comparta abiertamente en su oración (Neh 1,5-11) y en otros pasajes (Neh 13,26) la interpretación histórica de la escuela deuteronomística? Por otra parte, parece que Steck renuncia a organizar de una manera plausible sus «corrientes» e interacciones en un sistema de carácter histórico-social¹¹.

Frente a esa presentación, F. Crüsemann se esfuerza por vincular los desarrollos histórico-religiosos de principios de la época postexílica con la realidad histórico-social del momento. En primer lugar, impugna (con razón) la existencia de una teocracia durante el período persa, para proponer un renglón seguido (desviándose de O. Plöger) un modelo tripolar¹². Partiendo de los datos de las memorias de Nehemías (Neh 5; 6,7.14), cree poder reconstruir tres grupos: un primer grupo compacto de clase media, formado por el núcleo de los pequeños agricultores libres, apoyado por círculos del destierro en Babilonia (Nehemías) y, según Crüsemann, estrechamente vinculado a la clase sacerdotal. Ese grupo sería el responsable de una reelaboración del Pentateuco que, por una parte, obedecía a un compromiso entre los intereses de los sacerdotes y los de los campesinos agobiados de deudas, mientras que, por otra, se preocupaba de reflejar en sus secciones narrativas, especialmente en el conjunto de historias sobre los patriarcas, la situación del destierro. Según Crüsemann, la Torá, que se impuso con el apoyo de los persas, se desviaba conscientemente de la profecía. El segundo grupo estaría constituido por la aristocracia local. No aceptaba las leyes sociales de una ética fraterna, sino que con su teología sapiencial desarrolló una ética al margen de la Torá; mantenía una postura anti-escatológica y estaba abierto a los extranjeros y a los demás pueblos (Job; Jonás). El tercer grupo es más difícil de determinar. Sin duda, estaba constituido por grupúsculos proféticos que, en oposición al compromiso que los demás grupos habían sellado con el imperio persa, ponían su esperanza escatológica en una revolución política y social. Sus componentes

10. Por ejemplo, Ageo y Zacarías no tienen sitio en el modelo, ya que ofrecen una perspectiva orientada al templo, es decir, «teocrática». Por otra parte, la subordinación de la tradición deuteronomística a la «escatología» plantea serias dificultades, puesto que, según testimonio de Dt 18,9-20; 34,10s., está en relación más bien crítica con respecto a la profecía. Véase también Nm 11s.; E. Blum, *Studien*, 1990, 194ss.; y el marco deuteronomístico en el que se encuadra el Proto-zacarías (Zac 1,1-6; 7,4-14; 8,14-18).

11. Por lo general, Steck prescinde de la pregunta por los grupos que representaban dichas corrientes, aunque a veces encuadra en un mismo grupo a representantes de posiciones alternativas, como los portadores de la tradición deuteronomística (*Strömungen*, 1982, 310) y la «corriente sapiencial» de los cantores del templo (*ibid.*, 311s.).

12. *Israel*, 1985, 212-221.

debían de proceder de estratos de la clase baja desposeída de sus tierras y de ciertos círculos de intelectuales.

En comparación con el modelo de O. H. Steck, el elaborado por Crüsemann presenta un fundamento mucho más sólido. Pero, al mismo tiempo, parece demasiado superficial. El propio Crüsemann afirma que también «algunos de los sumos sacerdotes» pertenecían a la aristocracia¹³. De hecho, podemos encontrar a miembros de la clase alta sacerdotal entre los enemigos de Nehemías (Neh 13,10ss.). Por tanto, debió de ser sólo una parte de los sacerdotes la que, según los datos de Lv 19 y 25, se preocupó de apoyar a los pequeños agricultores¹⁴. Por otra parte, es claro que Nehemías era miembro de una aristocracia que, al menos en parte, y según testimonio de Job 29,12ss.; 31,13ss., se sentía muy vinculada a una «ética fraterna» y luchaba desinteresadamente contra la depauperación de los campesinos¹⁵. O sea, que también aquí hay que contar con una división de la clase alta en, por lo menos, dos grupos bien distintos. Finalmente, habrá que preguntarse si la teología sapiencial estaba al mismo nivel que los dogmas fundamentales de la Torá. Por lo pronto, Nehemías, que en los asuntos públicos acepta las prescripciones de la Torá (Neh 5; 13,4ss.), en su oración privada se mueve en la línea de la religiosidad sapiencial¹⁶.

Según el modelo del pluralismo religioso interno, que es el que yo personalmente he empleado en otras ocasiones, habría que encuadrar la teología sapiencial en el nivel de la religiosidad personal. Mi propio esquema tratará de perfeccionar la concepción presentada por F. Crüsemann, en la línea de los tres interrogantes que se han planteado en el párrafo precedente.

Lo mejor para entender el resquebrajamiento del yahvismo oficial en multitud de tradiciones rivales, que tanto llama la atención en la época postexílica, es verlo como consecuencia del colapso de las instituciones nacionales y cúllicas el año 587. Durante el exilio, el yahvismo oficial se quedó sin apoyos institucionales. Sus únicos representantes (aparte de las familias, que asumieron esa función sustitutoria) fueron ciertos grupos espontáneos de teólogos, que habían desarrollado sus particulares concepciones teológicas más o

13. Crüsemann pretende deducir de Neh 5,12 la existencia de dicha coalición (*Israel*, 1985, 213), pero eso resulta prácticamente imposible, puesto que ahí los sacerdotes se limitan a prestar juramento, de modo que aparecen como neutrales con relación al conflicto (véase, acertadamente, E. Blum, *Studien*, 1990, 359). El propio Blum llama la atención sobre el hecho de que el Pentateuco no presente aquí un compromiso, en sentido de que los sacerdotes y los pequeños agricultores defiendan sus respectivos intereses (como afirma F. Crüsemann, *Israel*, 1985, 215). Lo que ocurre es, más bien, que aun los textos sacerdotales contienen ciertos mandatos sobre protección social. De modo que el que actúa en el Pentateuco es un grupo reformista sacerdotal que no sólo contempla sus propios intereses, sino que también se ocupa de problemas sociales.

14. Cf. pp. 638s.

15. Contra su propia afirmación (en *Israel*, 1985, 220).

16. La naturalidad con que se presenta la idea de retribución en Neh 5,19; 13,14.22.31 recuerda las reflexiones de Job 29,18s. y la concepción que los amigos de Job tienen sobre la oración (cf. Job 5,8ss.; 22,21ss.).

menos por libre y de manera teórica¹⁷. De esa herencia exílica surgieron a principios del postexilio, y a nivel de yahvismo oficial, por lo menos tres proyectos que, en reñida competencia, se disputaban su influjo sobre la nueva configuración del pueblo judío: la teología deuteronomística en sus diversas modalidades (obra histórica deuteronomística, revisión deuteronomística de Jeremías), la teología de la reforma sacerdotal (escuela de Ezequiel) y la profecía salvífica del exilio (escuela del Deuterosaías, etc.). Pero dichos proyectos no podían afirmarse en las instituciones recién creadas más que de manera parcial: la teología deuteronomística, en ciertos círculos de laicos; la teología sacerdotal de la reforma, en el círculo de los sacerdotes encargados de la propia administración¹⁸; la profecía salvífica, sólo durante un breve período, y en el marco de la construcción del templo (Ag, Zac).

El soporte de todos esos proyectos se limitaba a ciertas facciones, es decir, a pequeños grupos más o menos compactos de activistas que, para llevar a la práctica sus respectivas concepciones teológicas, tenían que hacer propaganda entre sus propios gremios, o incluso entre la población. Las causas se debían principalmente a dos factores. En primer lugar, los proyectos nacidos durante el exilio (en especial, el del Deuterosaías, aunque también el diseñado en Ez 40 - 48, en la redacción deuteronomística de Jeremías, y hasta en la propia historia deuteronomística) encerraban un enorme potencial utópico que, dado el estrecho margen que ofrecían la deplorable situación política y las extremadas condiciones económicas de principios del postexilio, sólo podían hacerse realidad en una medida muy escasa. Por eso, en esa forma, difícilmente podían convertirse en un bien común, sino que, más bien, estaban sujetos a la voluntad selectiva de los destinatarios, o a un lógico proceso de adaptación a las circunstancias. Y en segundo lugar, como la restauración de la monarquía no había tenido éxito, los representantes de los diversos grupos carecían totalmente de poder político para imponer sus propias concepciones como único yahvismo oficial, frente a las propuestas de otros grupos, que también pretendían un objetivo semejante. De modo que no podían prescindir de un insistente trabajo de convicción para llegar a entablar un consenso entre intereses encontrados. De ahí que en la época postexílica, y no sólo dentro de las diversas instituciones, como el consejo de ancianos o el colegio de los sacerdotes, sino también en las diferentes clases sociales, por ejemplo, la aristocracia, los agricultores, o los expropiados de sus

posesiones, hubiera que distinguir dos grandes grupos: la minoría, compuesta por los auténticos representantes de la teología oficial; y la mayoría, es decir, la gran masa de simpatizantes más o menos hostiles, o incluso declarados adversarios.

Ahora bien, la división en diversos grupos, heredada de la época del exilio, puso en marcha durante el período postexílico un nuevo desarrollo del yahvismo oficial, que se materializó en dos movimientos opuestos: uno de integración, y otro de desintegración.

El ejemplo más relevante de la corriente integrativa es la fijación del canon de los libros sagrados. La Torá, compuesta en el siglo V (sin duda, bajo la presión del imperio persa), fue, probablemente, una especie de compromiso entre los partidarios de la teología deuteronomística y los secuaces de la concepción sacerdotal, orientado a preservar la identidad religiosa y el fundamento jurídico de la comunidad, mientras se mantenía el respeto por las convicciones de los dos grupos dominantes. Así se pudo contar por primera vez con un documento escrito (por cierto, en la forma literaria de diálogo ágil, aunque lleno de tensiones) que pudiera servir de referencia normativa para el yahvismo oficial. Entre las consecuencias más importantes de dicho compromiso normativo cabría reseñar la exclusión de la teología monárquica¹⁹, a la vez que se conservaba el reconocimiento de la profecía, aunque sólo dentro del marco establecido por la ley. Otro ejemplo de la concepción integrativa podría ser la composición de la obra histórica cronista, a finales del siglo IV o principios del III. En ella, desde una perspectiva cúllica y de una especie de «profecía domesticada», se otorgaba a la monarquía davídica un puesto relevante en la concepción histórica oficial. Sólo como consecuencia del esfuerzo integrativo, y con la inclusión de los profetas en el canon de la Sagrada Escritura durante el siglo III, se llegó a una aceptación común de la parte que la historia deuteronomística (Jos-2 Re) consagra a la época monárquica.

El ejemplo más importante del movimiento opuesto, el desintegrativo, está íntimamente vinculado al anterior. Después del considerable desastre sufrido por la profecía salvífica del exilio y comienzos del postexilio²⁰, el profetismo, que en época exílica y en el período de reconstrucción del templo había gozado de un amplio reconocimiento oficial (Ag, Zac), se vio relegado, por razones de oportunismo político y por el interés económico de los grupos más influyentes, al papel de «teología de oposición», como una actividad

17. Cf. pp. 462s.

18. Cf. pp. 583s.

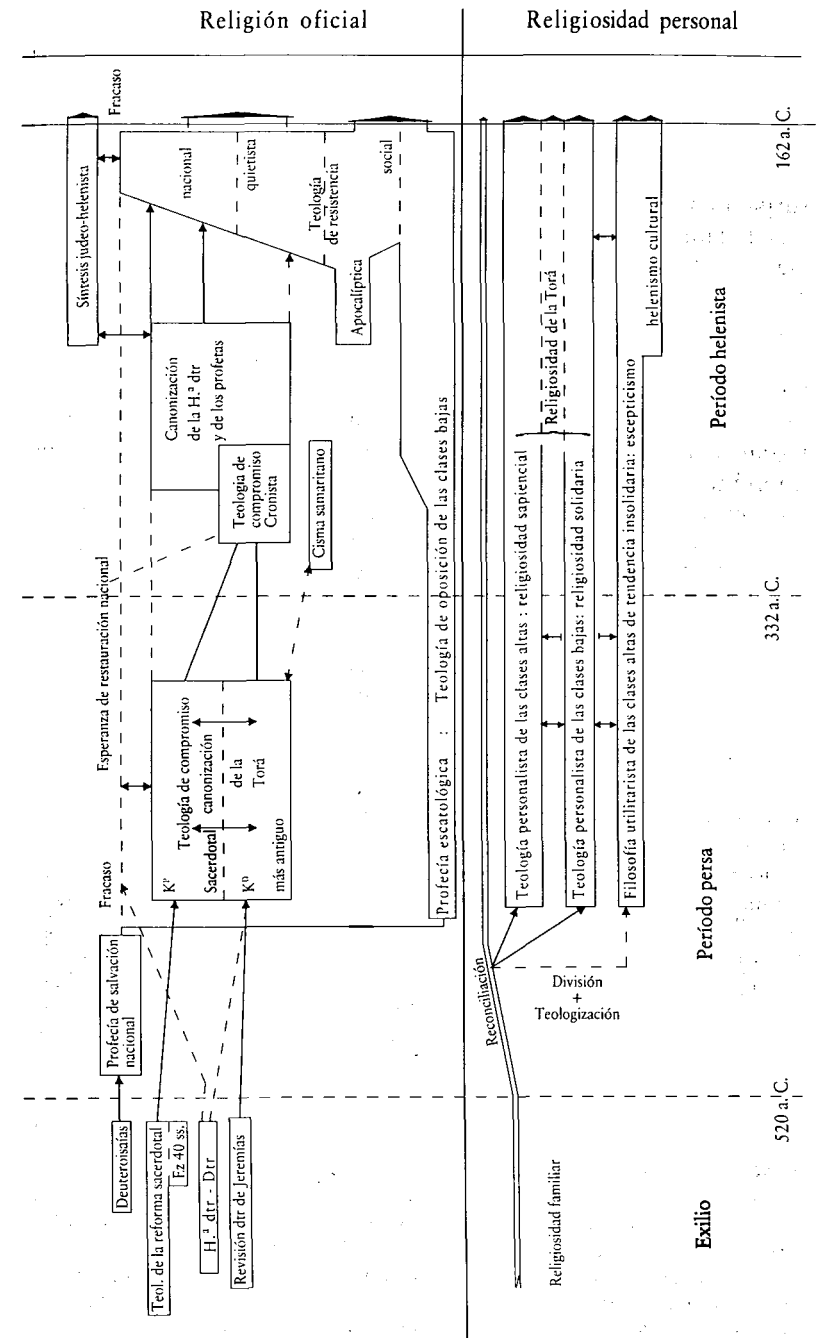
19. La única referencia a una monarquía futura (!) se encuentra en los oráculos de Balaán (Nm 24,17ss.).

20. Cf. pp. 591ss.

de clases sociales marginadas. Si es verdad que el partido sacerdotal de la reforma prescindió totalmente de la profecía (véase, por ejemplo, el documento P), el partido laico deuteronomista, en línea con su propia reelaboración de los escritos proféticos, no dejó de prestarle un cierto reconocimiento²¹. Reducidos a estricta marginación social, los pequeños grupos proféticos se dedicaron al estudio, al comentario y a la reinterpretación de los antiguos profetas. El influjo profético les hizo comprender la actuación histórica de Dios como fuerza escatológica, cuyo poder era capaz de transformar el mundo y hasta la propia sociedad. Desde ese horizonte, determinados elementos de la teología monárquica e incluso de la teología del templo adquirirían una función realmente subversiva. Las esperanzas de transformación, reprimidas por su explosiva carga política, no entraron a formar parte insustituible del yahvismo oficial más que con ocasión del movimiento anti-helenístico de la segunda mitad del siglo III y con la aceptación de los profetas en el canon de la Sagrada Escritura. Con su nuevo cuño de «teología apocalíptica de resistencia», la esperanza transformadora adquirió un significado capital, aunque por breve tiempo, en las guerras de religión del siglo II, para sumergirse poco después en el olvido social más absoluto.

Otra de las características del postexilio es la continuidad de las convergencias entre religión oficial y religiosidad personal, que habían comenzado ya en el exilio. El clima de permanente sumisión política a las grandes potencias del momento dio como resultado un olvido casi absoluto de la actuación histórica de Yahvé. Por eso, la religión oficial intentó recuperar la referencia a la condición de creatura que constituía la base más firme de la religiosidad personal²². Por otro lado, las controversias que se desarrollaban en el seno de la religión oficial dejaron sentir sus efectos también en la religiosidad privada²³. Por ejemplo, la aceptación de la Torá en el canon de la Sagrada Escritura generó en ciertos grupos que se sometían conscientemente a sus prescripciones, conocidos como «los piadosos», una religiosidad centrada en la Torá, que consideraba la Ley como garantía de la relación personal de confianza en Dios (véase, por ejemplo, Sal 119).

En el contexto de esa convergencia, se llegó en la época postexílica a una teologización de la religiosidad individual, con sus consi-



21. Véanse las correcciones introducidas en la redacción del libro de Ageo y en el de Zacarías (véase la precedente nota 10).

22. Cf. Sal 33,20,22; 90; 123; 126.

23. Por ejemplo, en el estrecho horizonte de las profesiones de confianza (Sal 115,9 y paralelos: Sal 62,6-8; 94). Véase R. Albertz, *Frömmigkeit*, 1978, 190ss. Cf. también p. 685.

güentes diferenciaciones. En las clases altas, que ya desde el período monárquico habían orientado su conducta en el sentido de las «máximas sapienciales», el estrato más «piadoso» y solidario desarrolló una religiosidad personal condicionada por dichas máximas. Es la llamada «sabiduría teológica», que aparece especialmente en Prov 1 - 9 y en el libro de Job. Por el contrario, en la clase baja surgió una religiosidad explícitamente «pobre», fundada en los himnos de lamentación y de acción de gracias, cuyos representantes hicieron valer todo el potencial de esperanza escatológica que encerraba su relación personal con Dios, para oponerse a la opresión de las clases dirigentes, designadas como «los impíos» (cf. Sal 9s.; 12; 22; etc.). Sin embargo, a finales de la época postexílica surgió también en este punto un movimiento opuesto. La colección de los salmos, es decir, la fijación de la tercera parte del canon, es claro testimonio del gran esfuerzo por conferir igualdad de derechos a los diferentes tipos de religiosidad que se manifestaban dentro del único yahvismo. De modo que aquella dialéctica entre «división» y «reconciliación», tan típica del postexilio, alcanzó también al nivel de la religiosidad personal de los pequeños grupos.

5.1. DESARROLLOS POLÍTICO-SOCIALES DURANTE EL PERÍODO PERSA

BIBLIOGRAFÍA

Avigad, N., *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive*, Qedem 4, 1976; Blenkinsopp, J., *A History of Prophecy in Israel*, 1984; Cross, F. M., «A Reconstruction of Judean Restoration»: JBL 94 (1975) 4-18; Crüsemann, F., «Geschichte Israels als Geschichte der Bibel», en E. Lessing (ed.), *Die Bibel. Das Alte Testament in Bildern erzählt*, 1987, 133-170; Galling, K., *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, 1964; Grabbe, L. L., «The Jewish Theocracy from Cyrus to Titus»: JSOT 37 (1987) 117-124; Koch, K., «Weltordnung und Reichsidee im alten Iran», en P. Frey y K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, OBO 55, 1984, 45-116; Kreissig, H., *Die sozialökonomische Situation in Juda zu Achämenidenzeit*, 1973; Meyer, E., *Die Entstehung des Judentums*, 1896-97 = 1987, especialmente 130ss.; Meyers, E. M., «The Persian Period of Judean Restoration», en *Ancient Israelite Religion*, 1987, 509-521; Nikel, J., *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem Exil*, 1900; Rainey, A. F., «The Satrapy Beyond the River»: *Australian Journal of Biblical Archeology* 1 (1969), 51-78; Schottroff, W., *Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit*, VuF 27, 1982; Id., «Arbeit und sozialer Konflikt im nachexilischen Juda», en L. Schottroff y W. Schottroff (eds.), *Mitarbeiter der Schöpfung*, 1983, 104-118; Stern, E., «The Archeology of Persian Palestine», en W. D. Davies y L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History*

of Judaism I, 1948, 88-114; Id., «The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period», *ibid.*, 70-87; Talmon, S., «Jüdische Sektenbildung in der Frühzeit der Periode des Zweiten Tempels», en W. Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des antiken Judentums*, 1985, 233-280; Vogt, H. C. M., *Studien zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia*, 1966; Weinberg, J. P., «Das Beit 'Aḥōt im 6.-4. Jh. v.u.Z.»: VT 23 (1973), 400-414; Id., «Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit», en J. Harmatta y G. Komoroczy (eds.), *Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien*, 1976, 473-486; Id., «Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemeinde in Juda»: *Klio* 54 (1972), 45-59.

Esa dialéctica tan peculiar de división e integración que se observa en la historia de la religión del Israel postexílico tiene directamente que ver con los desarrollos políticos e histórico-sociales del período persa. En ese aspecto, el hecho decisivo es que Israel no logró la restauración¹ de su antigua forma de Estado, según el modelo pre-exílico, sino que, por presión de las circunstancias políticas, encontró una nueva forma de vida social que se orientaba, más bien, hacia las estructuras de la época pre-monárquica.

Pero esa realidad no fue un hecho preestablecido, sino el resultado de la política exterior del imperio persa, y fruto de sus enfrentamientos y decisiones internas. La conquista de Babilonia por Ciro, en el 539, no supuso para los judíos exiliados ni para los supervivientes en Palestina el cambio triunfal que se esperaban, tal como lo había predicho el grupo del Deuterocanónico, sino simplemente una alternancia de dominación. Pero, en cierto sentido, produjo un cambio considerable, puesto que los persas, para consolidar su poder, practicaron con los pueblos que habían sometido a su jurisdicción una política distinta de la impuesta por los babilonios y los asirios. Su plan no contemplaba una destrucción sistemática de esas gentes, sino, más bien, el respeto e incluso la promoción de su identidad cultural y religiosa. Renunciaron a la deportación de los súbditos y se ocuparon del restablecimiento de los cultos locales². Por eso, no resulta improbable que, ya el primer año de su reinado, el propio Ciro dispusiera la restitución de los tesoros del templo, confiscados por Nabucodonosor, y encargara a una delegación judía, presidida por Sesbasar³, su inmediata devolución a Jerusalén (Esd 1,7-11).

1. El concepto de «restauración», que se suele emplear de manera indiscriminada para describir la historia de los comienzos de la época postexílica, es muy cuestionable. Así lo afirma, atinadamente, un autor como F. Crüsemann (*Geschichte*, 1987, 163).

2. Véase H. Donner, *Geschichte*, 1986, 393ss. Sobre el trasfondo teológico de dicha política, véase K. Koch, *Weltordnung*, 1984, 55ss.

3. El evidente fracaso de su misión y la escasa resonancia que dejó en el recuerdo (cf. Esd 5,14.16) parecen contradecir, más que apoyar, su posible identificación con el davídico

También es posible que él mismo, en persona, autorizara la reconstrucción del templo, cargando los gastos al erario público (Esd 6,1-5), y que notificara a los desterrados sus planes para una pronta repatriación⁴.

Para la población judía, tanto para la desterrada en Babilonia como para la que había sobrevivido en Palestina, la actitud de Ciro planteaba una cuestión verdaderamente decisiva: ¿Debían aprovechar esa oportunidad que les brindaba la política del nuevo reinado (por limitada que fuera) para intentar un nuevo comienzo en común, o deberían rechazarla? Si se tiene en cuenta que hasta que se aceptó la idea de la reconstrucción del templo tuvieron que pasar dieciocho años, es probable que la mayoría de la población no tuviera clara una respuesta afirmativa al respecto⁵. Por una parte, había reparos políticos. Los grupos de tendencia nacionalista, como el círculo deuteronomístico o el entorno de Ezequiel, que esperaban la total restauración del Estado, debieron de preguntarse si no tendrían que pagar un precio demasiado alto por mantener su lealtad al compromiso con el soberano persa, que les hacía un ofrecimiento tan generoso. Y, por otra parte, no faltaban obstáculos económicos. Ante la extrema situación de pobreza (cf. Ag 1,6.9-11; Zac 8,10) que imperaba en Palestina, parece lógico que muchos desterrados de Babilonia se sintieran más atraídos por la posibilidad de medrar profesionalmente que les brindaba su permanencia en el país. Y para los supervivientes en tierra de Judá, la previsión de una llegada masiva de desterrados de Babilonia, que podrían reclamar sus derechos hereditarios sobre sus antiguas posesiones, no debió de suscitar precisamente un gran entusiasmo.

Si, a pesar de todo, y después de largas discusiones, la mayoría se decidió a afrontar los riesgos que planteaba esa oportunidad de un nuevo comienzo, y (probablemente, a principios del 520) se produjo la primera oleada del regreso de los desterrados⁶, el hecho obedeció a una serie de causas fácilmente explicables. Las tres revueltas sucesivas que tuvieron lugar en Babilonia desde la primavera del

año 522 hasta el otoño del 521, y la enérgica reorganización del reino que, una vez sofocada la rebelión, implantó Darío I (521-486) facilitaron a los indecisos judíos una toma de posición favorable al regreso. Además, Darío, en su interés por liberar la neurálgica frontera oeste de su imperio y dejar permanentemente franco el acceso a Egipto, jugó a favor de los nacionalistas, al poner al frente de las obras de reconstrucción a Zorobabel, nieto de Jeconías y de origen davídico⁷. Sin embargo, la participación en el compromiso de regreso fue bastante parcial. Gran parte de los desterrados en Babilonia, ilusionados posiblemente con la perspectiva de un futuro mejor, prefirieron quedarse en el país, mientras que los que se habían refugiado en Egipto vivían al margen del problema⁸. Eso significa que nunca se logró superar plenamente la división territorial de Israel, provocada por la disolución del Estado monárquico. Ya desde sus mismos comienzos, la vida en común que había que restablecer en Judá sólo pudo ser, en el mejor de los casos, el punto de convergencia de diversos centros, pero nunca de la totalidad de Israel⁹.

Por otra parte, la construcción del templo, que había comenzado con un cúmulo de dificultades, puso inmediatamente de manifiesto la tremenda fragilidad del compromiso contraído con el rey de Persia. El progreso de las obras desató encendidas esperanzas de una auténtica revolución en la política mundial, y un mar de expectativas de restauración nacional bajo la bandera de Zorobabel, como descendiente de David¹⁰. Pero, a los ojos de los persas, la situación se había hecho tan peligrosa, que el sátrapa Tatenay se presentó en Jerusalén para comprobar personalmente el permiso de obras (Esd 5,3-17). Después de consultar a la corte, y haber recibido la pertinente confirmación, autorizó la prosecución de los trabajos (Esd 6,1-15), pero sólo mediante el compromiso formal de los capataces judíos de prescindir de Zorobabel¹¹, y frenar o, al menos, controlar

Senasar (1 Cr 3,18). Quizá fuera de origen babilonio, lo que explicaría que su visita no tuviera ninguna aceptación.

4. Sobre los problemas relacionados con el «Edicto de Ciro», véase K. Galling, *Studien*, 1964, 61ss.

5. El autor de Esdras y Nehemías atribuye el retraso únicamente a la resistencia de los vecinos, en especial de los samaritanos (cf. Esd 4,4ss.). Pero no cabe duda de que ese argumento es fruto de una apologética posterior y, por tanto, difícilmente pudo constiuir la razón decisiva de la demora.

6. El elevadísimo número de personas (cuarenta y dos mil trescientas sesenta) que, según las listas de Esd 2 y Neh 7, regresaron del destierro es pura interpretación cronista. Más bien, se trata de un recuento de la población total en la época de Nehemías (véase K. Galling, *Studien*, 1964, 88; J. P. Weinberg, *Demographische Notizen*, 1972, 51s.).

7. Si la datación que N. Avigad atribuye a ciertas inscripciones que hablan de otros «gobernadores» (*pehá*) es correcta, lo más probable es que Zorobabel no fuera sólo «comisario de la repatriación» (contra H. Donner, *Geschichte*, 1986, 411, que en esto sigue a A. Alt), sino que hubiera sido investido como verdadero gobernador de la sub-provincia de Judea.

8. Si es verdad que los mercenarios judíos de Elefantina ya habían construido su propio templo antes del reinado de Cambises (AP 30,13; TGI² 86), eso quiere decir que, para ellos, el triunfo de Ciro sobre Babilonia no debió de significar una cesura en su propia historia, hasta el punto de que se vieran en la necesidad de tomar parte en las discusiones sobre la reconstrucción del templo de Jerusalén.

9. S. Talmon (*Sektenbildung*, 1985, 247ss.) ha elaborado la teoría del «multicentrismo» como una de las características de la época exílico-postexílica.

10. Cf. *infra*.

11. Sigo pensando que ésa es la interpretación más plausible de su enigmática desaparición (cf. Zac 6,10-15). Si por eso el libro de Esdras y su fuente aramea suprimen el título

eficazmente las peligrosas maquinaciones de determinados profetas¹². Es fácil que la exclusión de la profecía (escatológica) en favor de la función social se remonte a esos sucesos que, por poco, acaban en una quiebra estrepitosa.

Terminada la reconstrucción del templo (520-515), se quiso restaurar también la vida comunitaria, manteniendo conscientemente la lealtad a los persas. Entre los grupos que emprendieron dicha tarea destacan, en primer lugar, los círculos de sacerdotes preocupados por la creación de un culto propio, independiente de la supervisión por parte del rey (cf. Ez 40ss.), y en segundo lugar, los grupos de dirigentes laicos que, por carecer de monarquía particular, pensaban (como los funcionarios reunidos en torno a Godolías, o los redactores deuteronomísticos de Jeremías) en implantar su propia administración «democrática»¹³. Sin embargo, a pesar de que esa coalición fue dueña y señora durante el período persa, su opción política no sólo fue objeto de polémica, sino que, con motivo de las sublevaciones que convulsionaron el imperio desde la muerte de Darío I (486)¹⁴, se vio en la necesidad de imponerse por la fuerza contra los repetidos intentos de desestabilización nacional. La denuncia que, según testimonio de Esd 4,6, se elevó a Jerjes (486-465) contra los habitantes de Judá pertenece, probablemente, al contexto de la insurrección de Khabaşá en Egipto (486). Es más, dos solicitudes presentadas a Artajerjes I (465-424) por miembros de la administración de la provincia de Samaría lograron impedir que los habitantes de Jerusalén, a consecuencia de una sublevación promovida en Egipto por Inaro (460-454), reconstruyeran la fortificación de su ciudad (Esd 4,7.8-23). Gran parte de las ásperas acusaciones que los samaritanos presentan contra Jerusalén como «una ciudad rebelde que siempre ha traído de cabeza a reyes y provincias y no ha dejado de fomentar insurrecciones» (Esd 4,12s.15) habrán de interpretarse como exageración por parte de una provincia inquieta por el creciente influjo de la región vecina. Pero hay, que reconocer que esos reproches, dada la violenta

reacción del gobierno persa, no debían de carecer de un cierto fundamento. Lo que indican, con toda verosimilitud, es que las fuerzas nacionalistas de Judá amenzaban con encaramarse al poder político; y eso, según el modelo bien acreditado precedentemente con la política de compromisos con las grandes potencias, implicaba un intento de aprovechar la alianza con Egipto para sacudirse el yugo del dominio persa que, en sus recientes confrontaciones con los griegos, se había mostrado enormemente vulnerable. Asimismo, las misiones de Nehemías (444-432) y de Esdras (389[?])¹⁵ deben encuadrarse, con toda probabilidad, en un contexto de movimientos subversivos¹⁶. Por eso, habrá que considerarlas como una jugada estratégica sumamente hábil, con la que el gobierno persa se sirvió de la colaboración de los altos funcionarios judíos desterrados en Babilonia no sólo para robustecer la ya debilitada coalición favorable al imperio, sino también para asegurarse su lealtad, por medio de toda una serie de concesiones tendentes a promover la futura autonomía judía. Como gobernador comisionado por Persia, Nehemías debía atribuir a sus gestiones y a la actividad desarrollada por la coalición pro-persa tanto los éxitos de la reconstrucción de la muralla como, en definitiva, el reconocimiento de Judá en la categoría de provincia del imperio, con todos sus derechos y correspondientes privilegios¹⁷. Pero, al mismo tiempo, debía evitar el monopolio de los profetas nacionalistas que querían proclamarlo rey (Neh 6,6-14). Por su parte, Esdras, en su calidad de letrado para asuntos concernientes a la religión judía (Esd 7,1-6.12), recibió plena autoridad de la corona para imponer las leyes del Pentateuco a todos los judíos de la satrapía de Trans-eufratina ('*Abar Nahará* = «más allá del torrente»)¹⁸. Sólo así se pudo llegar a un pleno reconocimiento de la nueva organización social bajo hegemonía persa, por la que se renunciaba explícitamente a cualquier intento de restauración nacional.

Pues bien, ¿cómo se configuró esa organización de la nueva comunidad judía? Como muy tarde, desde los tiempos de Nehemías (quizá, ya antes¹⁹), la suprema magistratura estaba ocupada por el

de *pehá*, o incluso omiten el nombre de Zorobabel en los pasajes en que aparece ese título (Esd 6,7) y, en su lugar, subrayan la función de los ancianos en la construcción del templo (Esd 5,3ss.), lo que parece deducirse es que fue él mismo el que declinó espontáneamente su papel como figura mesiánica de referencia (Ag 2,20-23; Zac 4,1-6.10b-14).

12. Véanse las redacciones relativizantes que han experimentado los libros de Ageo y de Zacarías (Zac 1 - 8). Por otra parte, el hecho de que, al parecer, ninguno de los dos profetas llegara a vivir la finalización de las obras del templo confiere cierta probabilidad a la existencia de una conspiración contra ellos. En el libro de Esdras, de carácter anti-escatológico, no se hace ninguna referencia al motivo de la intervención de Tatenay (5,3ss.).

13. Cf. pp. 450s.; 488s.

14. Véanse A. F. Rainey, *Satrapy*, 1969, 57ss., y E. Stern, *Empire*, 1984, 72ss. Por su parte, E. M. Meyers (*Period*, 1987, 510s.; 514ss.) piensa incluso en una dramática desestabilización política de la región suroeste del imperio a partir del año 486.

15. La fecha precisa de la misión de Esdras constituye una de las grandes dificultades de la investigación del Antiguo Testamento (véase H. Donner, *Geschichte*, 1986, 419). Personalmente, creo que la solución más probable es situarla en el año séptimo de Artajerjes II (404-358); cf. Esd 7,8.

16. El año 448 la satrapía se vio convulsionada por la revolución de Megabyzós; y el año 404 Egipto pudo recobrar su independencia por un período de sesenta años y extendió su dominio por la costa de Palestina.

17. Ésa es la teoría clásica de A. Alt, corroborada por E. Stern (*Archeology*, 1984, 82s.) mediante una valoración de los sellos de aquel período.

18. Cf. pp. 612s.

19. Cf. Neh 5,15; Mal 1,8; Esd 6,7; Ag 1,1; etc. Véanse también los sellos y las monedas que dan testimonio de la existencia de otros cuatro funcionarios judíos.

governador imperial (*pehá*: Neh 2,7.9; Esd 8,36), que podía ser persa o judío²⁰, en dependencia del sátrapa de Transeufratina (*Abar Nahará*). El gobernador, con su familia (Neh 4,17; 5,10.14) y su corte de funcionarios (en tiempos de Nehemías el grupo constaba de unas ciento cincuenta personas, sobre todo judíos de prestigio, aunque también podía haber algunos extranjeros [*seganim* = «consejeros»: Neh 2,16; 4,8.113; 5,7.17; Esd 9,2]²¹), formaban el núcleo administrativo de la provincia. Su autoridad se extendía desde los jefes (*šarim*) de los nueve distritos (*pélek*: Neh 3,9ss.) hasta las aldeas más remotas del territorio. La autoridad militar estaba restringida a un par de jefaturas (Neh 2,9; 7,2). La manutención del gobernador y del personal administrativo corría a cargo de la provincia, que proveía a ello con el pago de un tributo específico (Neh 5,14.18).

Sometida a la administración persa, se encontraba la administración judía propiamente dicha. El estrato superior constaba de dos gremios que ejercían funciones directivas: un «consejo de ancianos» y un colegio de sacerdotes, cuya misión consistía en ofrecer consejo al gobernador en sus decisiones²². En las memorias de Nehemías, los miembros del gremio laico reciben la denominación de *horim* (= «notables, ciudadanos de prestigio»: Neh 2,16; 4,8.13; 5,7; 7,5; 6,17; 13,17), y equivalen a los responsables de la construcción del templo, que en las fuentes arameas del libro de Esdras se llaman «ancianos de Judá» (*šabé yehudaye*: Esd 5,5.9; 6,7.8.14), y en el lenguaje del autor de los libros de Esdras y de Nehemías reciben el nombre de «cabezas de familia» (*ra'šé ha'abot* = «cabezas de los padres [de familia]»: Esd 2,68; 4,2.3; 8,1; Neh 8,13; 11,13; etc.). Se trata de las personalidades dirigentes más consideradas de los dife-

20. Ése es, probablemente, el caso de Bagohi/Bagoas, que se menciona en AP 30,1 y en otros documentos. Con todo, véase también la referencia de Esd 2,2 al clan judío Bigvay.

21. En Neh 10,1 se los denomina *šarim* («príncipes», «autoridades»). Por su parte, E. Meyer (*Entstehung*, 1987, 132ss.) no separa *seganim* de *horim*, lo que produce una cierta confusión (véase H. C. M. Vogt, *Studien*, 1966, 107s. y, más recientemente, W. Schottroff, *Arbeit*, 1983, 121s.). Pero la subordinación de los *seganim* al gobernador no sólo se deduce del título *šaknu* que ostentaban los funcionarios babilónicos (cf. Jr 51,23; Ez 23,6), sino que, además, aparece expresamente en Neh 5,17, aparte de su confirmación por los Papiros *Daliye* (véase E. Stern, *Archaeology*, 1984, 81).

22. La «triple constelación» de gobernador, consejo de ancianos y colegio de sacerdotes es un dato fehaciente, corroborado por la mención de los destinatarios en AP 30 (TGI², 84ss.). En lín. 1 la carta menciona al gobernador de Judá, y en lín. 18s. (como destinatarios de un escrito precedente) a «los sumos sacerdotes Yohanán y sus compañeros, sacerdotes de Jerusalén», y a «Ostanes, hermano de Ananí, y la nobleza judía» (*horé yehudaye*). Sobre este punto, véanse las observaciones que ya hacía en su tiempo K. Galling (*Studien*, 1964, 162s.). Como precursores de la Gerusía habrá que considerar no a los *seganim*, sino a los *horim* (véase Flavio Josefo, *Ant XII*, 3,3). Por el contrario, el Sanedrín era, más bien, una especie de «comité» formado por miembros de ambas colectividades (cf. Mt 16,21; etc.).

rentes troncos tribales (*bet 'abot* = «casa de los padres»: Esd 2,59; Neh 7,61; etc.)²³ que se formaron a raíz del regreso e incorporación de las diversas ramas, y en los que tenía que registrarse todo el que quisiera pertenecer a la comunidad (Neh 7,5)²⁴. El colegio sacerdotal estaba compuesto no sólo de sacerdotes propiamente dichos, sino también de levitas y demás personal del templo, bajo la dirección del sumo sacerdote, y estaban organizados según la estructura tribal *bet 'abot* (Neh 2,16; 3,1; 12,1-7; 13,4.28; Esd 2,36ss.61s.)²⁵. Sometida a esos dos gremios dirigentes, se encontraba la «asamblea» del pueblo (*qahal*: Esd 10,1.12; Neh 5,7.13), que se convocaba en caso de decisiones importantes.

Una visión sintética de la estructura administrativa del judaísmo a principios de la época postexílica pone de manifiesto su referencia al modelo pre-monárquico. Prescindiendo del colegio de sacerdotes, tanto el consejo de ancianos como la asamblea del pueblo corresponden a la antigua asamblea de ancianos y a la reunión de guerreros, o de varones portadores de armas²⁶. Más aun, si se compara dicha estructura con la organización administrativa del imperio persa, presidida por el rey y sus cortesanos, se ve claramente que la subordinación de la estructura estatal al modelo de organización por gremios tribales responde plenamente a la concepción de una «monarquía constitucional», como ya había sido ideada por ciertas iniciativas críticas como la insurrección de Absalón²⁷ y el partido de la reforma deuteronomica²⁸. Si se piensa en la subordinación del pueblo a sus respectivos troncos tribales (*bet 'abot*), se puede incluso hablar de un intento deliberado de restaurar artificialmente la estructura social de la época pre-monárquica, como ya habían planeado, de forma mucho más radical, los reformadores de la escuela de Ezequiel²⁹. La organización de la sociedad postexílica abrió cauce a elementos de aquel viejo ideal de libertad que presidió la época pre-monárquica y que nunca había caído totalmente en el olvido. Así se puede comprender también que los grupos reformistas, precisamente bajo la égida del imperio persa, contemplaran ya realizados

23. Cf. Neh 4,7, donde se emplea la expresión tradicional *mišpahot* («familias», «clanes»).

24. Sobre este particular, véase el estudio imprescindible de J. P. Weinberg, *Beit 'Abot*, 1973, especialmente 412ss. La modernidad de esa institución se deduce del hecho de que *bet 'abot* se equipara, en parte, con las familias (cf. Éx 12,3), en parte, con los clanes primitivos (cf. Nm 26,2; 34,14) y, en parte, con las tribus originarias (cf. Nm 1,4; 7,2; 17,17.21).

25. Véase AP 30,18.

26. Cf. p. 139.

27. Cf. pp. 224ss.

28. Cf. pp. 422ss.

29. Cf. pp. 564s.

los derechos de co-determinación por los que durante tanto tiempo habían luchado contra su propia monarquía. Y para conseguir dicho objetivo estaban dispuestos a pagar un alto precio incluso a un dominio extranjero.

Sin embargo, ese maravilloso modelo de organización adolecía de un fallo decisivo. A pesar de todos los esfuerzos (de los que todavía habrá que hablar más adelante³⁰), no se logró restablecer artificialmente la igualdad y solidaridad de los tiempos pre-monárquicos. Las diferencias sociales que habían surgido durante la monarquía no se podían abolir tan fácilmente; al contrario, se enconaron aun más por la política tributaria del imperio persa que, en ese punto concreto, al revés que en su política religiosa, era todo menos tolerante³¹. Mientras que las familias pobres de los pequeños agricultores se hundían cada vez más en la miseria debido al agobio de unos impuestos que se agravaron durante el siglo V, a causa de los desastres de las guerras médicas, las familias ricas de poderosos terratenientes se aprovecharon de la expansión comercial y de un negocio tan pingüe como el de los préstamos³². Esa grieta social fue la causa de que en el consejo de ancianos y en el colegio de sacerdotes llevaran la voz cantante las familias de la alta burguesía, mientras que la asamblea del pueblo, que en la época pre-monárquica disponía del supremo poder de decisión, se vio degradada a la condición de mero órgano ejecutivo. Las familias más pobres de cada tribu no podían hacer otra cosa que refrendar las decisiones de sus parientes ricos (cf. Neh 10,29ss.). Es decir, una administración tan bellamente planificada terminó por convertirse, en la práctica, en una verdadera oligarquía en la que el poder estaba en manos de las familias más opulentas. Es verdad que un sector de la aristocracia se resistió a aceptar esa situación y procuró tener en cuenta el bien de la comunidad en su conjunto, pero a los ojos de una población depauperada y privada de todo influjo social, la impresión era que los ricos habían renunciado a toda solidaridad con los más débiles y se habían pasado al bando de los opresores, como aplicados compinches o hasta como exactores de impuestos, al

servicio de una nación extranjera. La práctica política (de por sí «tolerante») de los persas, que ejercían su poder sirviéndose lo más posible de los súbditos de las naciones sometidas (una actitud que abría a éstos la posibilidad de co-determinación), creó en el seno de la comunidad judía, zarandeada por tensiones sociales internas, un brutal conflicto de lealtad en la clase alta y un agudo enfrentamiento social. La relativa autonomía que el experimento social había deparado al pueblo judío bajo la dominación persa sólo pudo ganarse al alto precio de una auténtica polarización social y religiosa³³.

Ahora bien, ante esa situación histórico-social, nos enfrentamos con una dialéctica de lo más singular. Por una parte, se logró implantar una forma de organización integrativa, que proporcionó a todos los grupos una capacidad de expresión política como no se había conocido desde la época pre-monárquica. Pero, por otra parte, los condicionamientos derivados de la dependencia política y, sobre todo, económica con respecto al imperio, y la inherente quiebra de una estructura social personalizada, liberaron una serie de fuerzas desintegradoras que dejaron a gran parte del pueblo al borde de la marginación y supusieron una seria amenaza para la unidad de una vida en común.

La envergadura de esa dialéctica histórico-religiosa sólo se podrá reconocer si nos planteamos la pregunta sobre los criterios que definirían la unidad y la identidad de la nación judía. Pues bien, ¿cómo habría que clasificar esa realidad desde el punto de vista sociológico?

En este punto, la investigación se mueve en los terrenos movedizos de una enorme inseguridad, que frecuentemente distorsiona la perspectiva justa para valorar de una manera apropiada la historia postexílica de la religión de Israel.

Desde los tiempos de Flavio Josefo, se suele describir la comunidad judía del postexilio como una «teocracia»³⁴. De ese modo se reconoce (y con razón) que en dicho período, y por primera vez en toda la historia de Israel, el sacerdocio constituyó un factor autónomo de poder. Ahora bien, al menos en el período persa no se puede hablar de un sacerdocio dominante. El colegio de sacerdotes no era más que un gremio directivo junto al consejo de ancianos; y el templo era (qué duda cabe) un importante símbolo de unidad, pero de ninguna manera un factor decisivo de poder o de bienestar económico³⁵. Desde ese punto de vista, habrá que cuestionar crí-

30. Cf. pp. 669ss.

31. E. Stern (*Archeology*, 1984, 113), especialmente, ha llamado la atención sobre esa divergencia en la política persa.

32. Sobre esa quiebra de la estructura social, cf. Neh 5; Is 58,1-4.6s. Para una exposición más detallada, cf. pp. 663ss. H. Weippert (*Palästina*, 1988, 7006ss.) llama la atención sobre el hecho de que los hallazgos de la época persa nos dejan una impresión encontrada: por una parte, los utensilios de fabricación nacional experimentan un retroceso con relación a la Edad del Hierro II, mientras que, por otra parte, las mercancías de lujo viven un momento de innegable auge y prosperidad. Esto último se explica por «la orientación de la clase alta de las provincias hacia los baremos reinantes en la capital». También estos datos parecen apuntar hacia una aguda diferenciación de clases sociales.

33. Véase la típica oposición entre justos y malvados que atraviesa infinidad de textos postexílicos (Prov; Job; Sal; Mal; Is 56 - 66).

34. *Contra Apionem* 2, 165s. Y en nuestra época, véase L. L. Grabbe (*Theocracy*, 1987, 123), que llega a hablar de una «nación centrada en el templo» (119).

35. En los siglos VI-IV el templo de Jerusalén carecía de tierras y no desarrollaba ninguna actividad económica propia (véase H. Kreissig, *Sozialökonomische Situation*, 1973, 86; J. P. Weinberg, *Agrarverhältnisse*, 1976, 484).

ticamente el modelo de *temple-community* propuesto por J. Blenkinsopp en claro paralelismo con la estructura de las ciudades jónicas³⁶. Pero parece más adecuado el modelo de *Bürger-Tempel-Gemeinde* con el que opera J. P. Weinberg, puesto que atribuye al elemento laico una posición más relevante³⁷.

Junto a esas propuestas, se ha defendido frecuentemente la idea de que el Israel postexílico, a diferencia del pueblo de Israel de la época pre-exílica, constituía una unidad religiosa, es decir, cúlrica³⁸. Por ejemplo, H. Donner lo define como «comunidad teocrática sometida a la Ley» que, ciertamente, se consideraba una comunidad de sangre, pero el factor que, de hecho, decidía la pertenencia a la comunidad era «la sumisión a la “Ley” como manifestación de la voluntad de Yahvé»³⁹. A ese empleo del concepto de comunidad se opone decididamente F. Crüsemann, quien no sólo remite al hecho de que la comunidad postexílica tenía rasgos políticos bien definidos, con su propio gobernador, su propio territorio, su propia jurisprudencia y su propio (aunque limitado) derecho de acuñación de moneda, sino que, además, deduce de la lucha contra los matrimonios mixtos una conclusión totalmente opuesta: «la pertenencia [a la comunidad] no se decide por la fidelidad a la Ley, sino exclusivamente por las relaciones de origen biológico. Es decir, la pertenencia no es “voluntaria”, sino que está regulada por vínculos de carácter étnico»⁴⁰.

Hay que conceder a F. Crüsemann que el concepto de comunidad no hace justicia al carácter político y a la organización marcadamente tribal de la nación judía. Sin embargo, el concepto remite a una característica importante por la que se distinguía el Israel postexílico del pre-exílico, y que es decisiva para entender correctamente la división religiosa. En ese sentido, S. Talmon, desde la perspectiva de la formación de sectas durante el período helenístico, subraya el hecho de que «el estatuto de una “comunidad de fe” con carácter confesional», que surgió entre los exiliados después de la quiebra de las instituciones nacionales, no se abandonó después del regre-

36. *History*, 1984, 227s.

37. Por desgracia, la espléndida monografía de Weinberg sobre este aspecto está escrita en ruso y no he podido consultarla. En su edición alemana, Weinberg desarrolla el modelo, pero omite su fundamentación; si bien es cierto que en su obra *Agrarverhältnisse*, 1976, 473; 484s. ofrece algunas indicaciones. Pero los paralelismos tomados del Oriente Próximo y de Grecia que aduce aquí en relación con el territorio y la actividad económica del templo difieren tan profundamente de las circunstancias del pueblo judío, que su comparación resulta cuestionable.

38. Véase la afirmación clásica de M. Weber: «El pueblo constituía comunidad puramente religiosa» (*Judentum*, 1921, 1966, 374). También yo he usado en una época anterior el concepto de «comunidad», aunque con notables limitaciones (véase *Frömmigkeit*, 1978, 190s., en especial la nota 171).

39. *Geschichte*, 1986, 431.

40. *Israel*, 1985, 208-211 (5.0). El texto citado se encuentra en pp. 209s. Personalmente, estoy de acuerdo con Crüsemann en que el concepto de comunidad de Weber, que se opone a la idea de mancomunidad política, no se puede aplicar a la comunidad judía postexílica. Sin embargo, cuando el propio Crüsemann (*ibid.*, 226, nota 49) se niega a admitir ese concepto «en ninguna de sus posibles variantes», creo que se pasa un poco, ya que, en definitiva, el término *qahal* («comunidad») también aparece en Esd y Neh para describir la comunidad del judaísmo postexílico (cf. Esd 2,64 = Neh 7,66; 8,17; Esd 10,8). Véase en la nota siguiente la observación de S. Talmon, en un tono mucho más moderado.

so, sino que «se incorporó, *mutatis mutandis*, al nuevo modelo social del judaísmo». En su opinión, a principios del período persa se produjo una «simbiosis de comunidad de fe y nación». «A partir de entonces, el pueblo judío se constituyó en comunidades que acentuaban, cada una a su modo, la común herencia histórico-religiosa»⁴¹.

Lo peculiar de la comunidad judía postexílica fue la definición de sí misma como magnitud no sólo étnica, política y territorial, sino, al mismo tiempo, marcadamente religiosa. La intensidad con que se subrayaba el aspecto étnico de la pertenencia, que acabó por imponerse, indica, en primer lugar, que las instituciones políticas y los límites territoriales que en la época monárquica habían garantizado de manera casi automática la identidad nacional del pueblo habían perdido su significado más obvio. Por una parte, en la administración de la provincia había extranjeros⁴², y por otra, las fronteras del territorio, aun después de la constitución de la provincia autónoma, no coincidían exactamente con el ámbito de los asentamientos judíos⁴³. Y en segundo lugar, se sugiere que la pertenencia étnica había perdido su carácter automático. Por una parte, como se puede deducir del problema de los matrimonios mixtos, había que mantener activa esa pertenencia mediante una decisión personal y una profesión de fe, ya que el que no se atenía a las decisiones de los gremios administrativos corría el riesgo de ser excluido de la comunidad (Esd 10,8; Neh 13,28)⁴⁴; y por otro lado, también los extranjeros podían entrar a formar parte de ella (Esd 6,21; Neh 10,29)⁴⁵. Naturalmente, no se llegó a la amplitud de la apertura

41. *Sektenbildung*, 1985, 252s., donde se corrige la teoría de Max Weber.

42. Cf. Neh 5,17.

43. Los sondeos realizados por L. Y. Rahmani en la región de Adulam y por M. Kochavi en la montaña de Judá han descubierto el trazado de una línea de fortalezas de época persa, que concuerdan perfectamente con los límites descritos en Esd 2,21-35; Neh 7,25-38; 3,2-32; 12,28s., y con la distribución del tipo *yehud* (judío). Véase E. Stern, *Empire*, 1984, 86). Eso apunta a una demarcación territorial de la provincia, con contornos relativamente bien delimitados. Pero, por una parte, parece que también había asentamientos judíos aislados fuera de dicho territorio (cf. Neh 11,25-35; Esd 7,25); mientras que, por otra, de las observaciones de J. P. Weinberg (*Demographische Notizen*, 1972, 51s.), basadas en las listas de Esd 2/Neh 7; Neh 11,4-22, se puede deducir con cierta probabilidad que dentro de la *bet 'abot* y de los mencionados confines se produjeron varios desplazamientos, de modo que, entre finales del siglo VI y mediados del V, la comunidad judía creció progresivamente, hasta pasar del 20% al 70% de la población de la provincia.

44. El hecho de que la prohibición de matrimonios mixtos se ampliara hasta incluir a los samaritanos, que étnicamente estaban relacionados (al menos en un cierto sentido) con los israelitas, indica con claridad que, para habitar dentro del territorio o quedar excluido de él, el componente étnico no se consideraba desde una perspectiva puramente biológica, sino también desde el punto de vista político, e incluso religioso.

45. En este sentido, es absolutamente irrelevante que el autor de Esdras / Nehemías, para el que la comunidad está compuesta, en principio, sólo por los repatriados del destierro en Babilonia, piense en los supervivientes en territorio de Judá o simplemente en extranje-

misionera que propone el Deuterocanónico (Is 45,20ss.; cf. Zac 2,15); pero, dentro de esa línea profética, había grupos que no veían con buenos ojos las medidas más bien restrictivas que gobernaban la práctica de admisión en la comunidad del judaísmo (Is 56,3-8).

Ahora bien, el hecho de que la comunidad judía postexílica tuviera también ciertos rasgos de una sociedad fundada en principios religiosos tuvo que repercutir considerablemente en las confrontaciones sociales y religiosas de sus miembros. Mientras que en época pre-exílica cualquier conflicto, por violento que fuera, estaba siempre limitado por el hecho de que los rivales se reconocían miembros de un mismo pueblo, es decir, ciudadanos del mismo Estado, ahora existía la posibilidad de que cierto grupo negara a los restantes su pertenencia a la misma colectividad y se arrogara el privilegio de representar al «verdadero» Israel. De modo que los conflictos religiosos se multiplicaron de manera desorbitada, hasta el punto de poner en entredicho la pertenencia misma a la comunidad. Así se explica no sólo la proliferación de una gran diversidad de corrientes, conventículos y sectas de todas clases, sino también la sensación de que era necesario llegar a un compromiso integrativo (por ejemplo, mediante la ampliación del canon de los libros sagrados) que pusiera freno a una disgregación progresiva de la comunidad en rivalidades partidistas.

5.2. LA VIVENCIA CLAVE DE LA RESTAURACIÓN FRACASADA

BIBLIOGRAFÍA

Beuken, W. A. M., *Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferung der frühachexilischen Prophetie*, 1967; Beyse, K., *Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja*, Halle 1968; Bickermann, E. J., «En marge de l'écriture II. La seconde année de Darius»: RB 88 (1981), 23-28; Bušink, Th. A., *Der Tempel von Jerusalem II*, 1980; Clines, D. J. A., «The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-exilic Israel Reconsidered»: JBL 93 (1974), 22-40; Dunand, M., «Byblos, Sidon, Jérusalem. Monuments apparentés des temps achéménides»: VT.S 18 (1969), 64-70; Janowski, B., *Sühne als Heilsgeschehen*, WMANT 55, 1982; Kellermann, U., *Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung*, BSt 61, 1971; Kiuchi, N., *The Purification Offering in the Priestly Literature*, JSOT.S 56, 1987; Koch, K., «Sühne als Sündenvergebung um

die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit»: EvTh 26 (1966), 217-238; Kraus, H. J., «Die ausgebliebene Endtheophanie»: ZAW 78 (1966), 317-332; Maier, J., «Tempel und Tempelkult», en J. Maier y J. Schreiner, *Literatur und Religion des Frühjudentums*, 1973, 317-389; Mason, R. A., «The Purpose of the "Editorial Framework" of the Book of Haggai»: VT 27 (1977), 413-421; Meyers, C. L. y E. M., *Haggai*, Anchor Bible 25B, 1987; Rendtorff, R., *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, WMANT 24, 1967; Rengstorff, K. H., «Erwägungen zur Frage des Landbesitzes des Zweiten Tempels in Judäa und seiner Verwaltung», en *Bibel und Qumran*, 1968, 156-176; Sauer, G., «Serubbabel in der Sicht Haggais und Sacharjas», en *Das ferne und das nahe Wort*, BZAW 105, 1970, 199-207; Schottroff, W., «Das Jahr der Gnade Jahwes (Jes 61,1-11)», en L. Schottroff y W. Schottroff, *Wer ist unser Gott?*, 1986, 122-136; Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II*, 1907 = 1970; Steck, O. H., «Der Grundtext in Jesaja 60 und sein Aufbau»: ZThK 83 (1986), 261-296; Id., «Zu Haggai 1,2-11»: ZAW 83 (1979), 355-378; Wallis, G., «Gott und seine Gemeinde»: ThZ 27 (1970), 182-200; Waterman, L., «The Canonflaged Purge of Three Messianic Conspirators»: JNES 13 (1954), 73-78; Wolff, H. W., *Dodekapropheten 6. Haggai*, BK XIV/6, 1986; Zenger, E., «Israels Suche nach einem neuen Selbstverständnis zu Beginn der Perserzeit»: BiKi 39 (1984), 123-135; Zimmerli, W., «Das «Gnadenjahr des Herrn»», en *Archäologie und Altes Testament*, 1970, 321-332.

En el libro de Esdras (Esd 1 - 6) se presenta el desarrollo de la época postexílica como deliberada y necesariamente ordenado a la construcción del templo (sólo interrumpida por las maquinaciones de los vecinos) y como si las reflexiones sobre una restauración nacional en el futuro no se hubieran visto sometidas a discusión. Pero eso difícilmente se puede conciliar con la facticidad histórica, ya que, si bien es cierto que la política persa ofreció una posibilidad de restauración, sobre todo en el aspecto cúllico, el horizonte de esperanza desplegado principalmente por la profecía salvífica del exilio se abría a metas más ambiciosas, en las que cabían diversas concepciones. Por ejemplo, la reconstrucción se podía entender, con mentalidad conservadora, como una restauración del antiguo imperio davidico¹, o, en perspectiva más progresista, como la instauración de una «sociedad tribal», con una monarquía atenuada y una administración a cargo de sacerdotes (Ez 40 - 48), o en línea plenamente utópica, como la constitución de un centro universal de carácter ético-religioso, bajo la directa intervención de Dios (Is 40 - 55). Por otra parte, la debilidad que había mostrado el imperio persa con ocasión de la interminable cadena de insurrecciones que se habían

ros; por lo menos, admite la posibilidad de una incorporación voluntaria por motivos religiosos. La aparición de una nueva *bet 'abot*, como sugiere Neh 3 en contraste con Esd 2/Neh 7, inclina a pensar que el sistema tribal del judaísmo conoció una expansión creciente con la sucesiva incorporación de nuevos miembros (véase J. P. Weinberg, *Beit 'Abot*, 1973, 411s.).

1. Cf. Am 9,11-15; Miq 5,1ss.; Ez 34; 36s.; Jr 23,1-6; en tonalidad más difusa, Jr 17,19-27 (en su redacción deuteronomística).

sucedido desde el último año del reinado de Cambises (rebelión de Gaumata, el 522) hasta el tercer año del usurpador Darío (sublevación de Elam y de los escitas, en los años 520-519)² hacía que dichas esperanzas no parecieran totalmente infundadas. Con todo, los contemporáneos no tenían completamente claro el curso que podrían seguir los acontecimientos.

5.2.1. *Reconstrucción del templo y profecía salvífica a principios del postexilio*

Si, a pesar de todo, la primera medida que se tomó al llegar los primeros contingentes de exiliados fue la reconstrucción del templo, eso se debió principalmente a la confluencia de intereses que se consiguió a finales de verano del 520 (Ag 1,1). Los primeros interesados fueron, desde luego, los sacerdotes, para quienes la reconstrucción del santuario significaba no sólo el presupuesto esencial para encontrar trabajo y ganarse la vida, sino también la gran oportunidad de llevar a la práctica sus previsiones de hacerse con la administración. Igualmente, los políticos que rodeaban al gobernador Zorobabel no estaban dispuestos a perder esa ocasión de oro que les brindaba la política del imperio persa. Pero la suma de intereses no habría sido suficiente para dar absoluta prioridad a la reconstrucción del templo, ya que había graves razones en contra. A consecuencia de una prolongada inestabilidad política y una persistente sequía, la situación económica de Judá era verdaderamente desoladora (Ag 1,6. 9.10s.; 2,16; Zac 8,10) y la integración de los recién llegados planteaba serios problemas. Las reivindicaciones de antiguas propiedades frente a los supervivientes en la tierra debían solventarse judicialmente, lo que creaba un clima de enfrentamiento social (Zac 5,1-4), aparte de la dificultad que entrañaba buscar o construir casas para los inmigrantes (Ag 1,9). Eso quiere decir que la población andaba enteramente ocupada en procurarse los medios más imprescindibles para cubrir sus necesidades vitales. A eso se sumaban las objeciones teológicas contra la posible reconstrucción del templo. En una época de tanta estrechez económica, todo parecía indicar que aún no había llegado el momento escogido por Dios para acometer efectivamente una obra de tal envergadura (Ag 1,2). Por otro lado, ¿no era verdad que el profeta Jeremías, según sus redactores deuteronomistas, ya había prevenido contra la ilusión de cifrar en el templo vanas esperanzas, mientras insistía en que lo importante

era empezar por establecer un clima de justicia social en la comunidad (Jr 7,1-15)? Todo ello debió de contribuir de una manera decisiva a que ciertos grupos de entre los que habían logrado sobrevivir en la tierra, influidos por los redactores deuteronomísticos de Jeremías, atribuyeran prioridad absoluta a la regulación de los problemas sociales y relegaran a un segundo plano la tarea de reconstruir el templo³.

El cambio en la mentalidad popular sólo se produjo cuando al interés político en la reconstrucción del templo se unió el potencial utópico que profetas como Ageo y Zacarías introdujeron en la discusión, en línea con la profecía salvífica de la época del exilio. Ambos consiguieron motivar no sólo a la clase dirigente política y sacerdotal, sino también al resto de la población (Ag 1,2-11), para que, a pesar de todas las dificultades externas, pusieran manos a la obra de reconstrucción y mantuvieran firme su actitud aun en medio de las inevitables decepciones (cf. Ag 2,3-9; Zac 4,6aβ-10). De ese modo, la profecía alcanzó durante un breve período una influencia directa en la política, como nunca había tenido ni iba a tener posteriormente en Israel. La única dificultad estaba en que los profetas Ageo y Zacarías, con su impulso a la construcción del templo, despertaron enormes esperanzas de restauración⁴ que, en las circunstancias políticas del momento, bien pronto se mostraron peligrosamente ilusorias, hasta el punto de que, por poco, dan al traste con un proyecto tan ambicioso.

Ahora bien, en concreto, tanto la predicación como las respectivas concepciones de ambos profetas se movían en líneas totalmente distintas. Ageo, cuya actividad comenzó durante los primeros tres meses y medio de la construcción del templo (del 29 de agosto al 18 de diciembre del año 520⁵) y que con su estilo tremendamente inci-

3. No es fácil determinar con precisión los argumentos subyacentes a Ag 1,2. Por ejemplo, O. H. Steck (*Haggai*, 1979, 373ss.) interpreta este pasaje como una ratificación de su tesis, expresada con las más diversas matizaciones, según la cual entre «los judíos más viejos, de mentalidad marcadamente deuteronomística», aún persistía la impresión de la tragedia del año 587. Pero esa tesis es altamente cuestionable (cf. 2 Re 25,27-30 y Jr 29,10-14). Por su parte, G. Wallis (*Gott*, 1970, 193ss.) y algunos otros comentaristas piensan que detrás de ese texto se esconde un rechazo radical de la reconstrucción del templo, como quizá pudiera deducirse de Is 66,1-2. Sin embargo, es muy probable que el texto sea de época tardía. H. W. Wolff (*Haggai*, 1986, 24) sospecha que en el fondo subyacen razones puramente económicas, mientras que E. Zenger (*Israels Suche*, 1984, 129) piensa que bien podría tratarse de una prioridad de la cuestión social.

4. La interpretación de Ageo y Zacarías como representantes de una política acomodaticia de carácter antinacionalista, según ha propuesto recientemente E. M. Meyers (*Persian Period*, 1987, 512ss. [5.1]), sólo se puede refrendar si se desconoce la explosiva fuerza política de ciertas expresiones como Ag 2,20-23 y Zac 6,9-14.

5. Sobre esa datación, corrientemente aceptada, véase H. W. Wolff, *Haggai*, 1986, 54. Por otra parte, se ha intentado repetidas veces situar al profeta Ageo en el año de las

2. Véase la inscripción de Darío encontrada en el monte Behistun (TUAT I/4, 419-450). Sobre el problema de la datación, véase H. W. Wolff, *Haggai*, 1986, 54ss.

sivo trataba de provocar una auténtica apertura, provenía del antiguo círculo de los profetas de corte y se movía en un entorno de ideas conservadoras de tendencia abiertamente nacionalista. Para él, el templo era, ante todo, garante de la bendición. Por eso, no se cansaba de echar en cara a sus paisanos que, si de momento se veían en una situación económica tan desesperada, era porque el templo aún estaba en ruinas (Ag 1,2-9); la única posibilidad de cambio consistía en acometer seriamente su reconstrucción (2,15-19; cf. Zac 8,9.12). Según él, la responsabilidad no sólo incumbía al pueblo, sino también, en línea con el culto oficial de época pre-exílica, al sucesor legítimo de David, es decir, a Zorobabel (2,4)⁶, al que auguraba la asistencia incondicional de Yahvé (2,4b.5b). De ahí que no sea una casualidad que Ageo, recordando explícitamente el rechazo de Jeconías por Yahvé (Jr 22,24-26), proclamara que la terminación de la fábrica del templo sería el signo de la completa restauración de la monarquía davídica (Ag 2,23). Abrigaba la incommovible esperanza de que estaba a punto de producirse una intervención de Yahvé que habría de convulsionar el mundo, y que no sólo induciría a todos los pueblos a contribuir con su riqueza al esplendor del templo de Jerusalén, de momento tan escuálido y desnudo (2,6-9), sino que, sobre todo, habría de producir un vuelco espectacular en las relaciones políticas y poderes fácticos de la época (2,21s.). Entonces, Zorobabel podría tomar posesión de su destino universal de elegido y mandatario de Yahvé, como «sello de Dios» sobre las naciones, en el sentido de la antigua teología monárquica (2,23).

También Zacarías, cuya actividad comenzó un poco más tarde (desde principios del 519 hasta finales del 518), abrigaba la esperanza de una revolución inminente⁷ que habría de entronizar a Yahvé sobre el conjunto de las naciones, como «Dueño de todo el mundo» (Zac 4,14; 6,5). Sólo que el estilo de su profecía era de cuño marcadamente visionario. Un día vio cómo los emisarios divinos, que habían informado a Yahvé sobre el clima de tranquilidad que reinaba en la situación política del mundo (1,7-17), partían en sus caballos

grandes conmociones políticas (521), por cuanto se consideraba el año de la subida al trono de Darío (desde el 29 de septiembre del 522 al 13 de abril del 521) no como «año de accesoión», sino como primer año de reinado efectivo (véase L. Waterman, *Purge*, 1954, 76; E. J. Bickerman, *La seconde année*, 1981, 23ss.), interpretación que haría más comprensibles las esperanzas revolucionarias del profeta. Pero, aun en ese caso, es difícil establecer las fechas históricas; aparte de que, entonces, habría que poner demasiado tarde, por lo menos la datación de Zac 1,7 (véase L. Waterman, *o. c.*, 78).

6. La mención de «Josué» en Ag 2,4 es puramente redaccional.

7. El hecho de que Zacarías recoja en su lamentación (Zac 1,12) los setenta años de los que habla Jeremías (Jr 25,11; 29,10) hace pensar que el profeta estaba seguro de una intervención de Yahvé que (contando desde el 587/586) debería producirse en torno al 517/516, o sea, en el espacio de unos dos o tres años.

en dirección a los cuatro puntos cardinales (6,1-8); y vio a cuatro herreros, encargados de dispersar los cuatro «cuernos de las naciones» que embestían contra Judá (2,1-4). A diferencia de Ageo, Zacarías, de origen sacerdotal (como Ezequiel), estaba más directamente influido por las concepciones restauradoras tanto del Deuteroisías como de la escuela profética de Ezequiel. En línea con el primero, anunció que Yahvé volvería a Jerusalén para habitar en su santuario recién restaurado (2,16) y tomar bajo la protección de «su gloria» a la ciudad reconstruida (2,5-9). Y en consonancia con la escuela de Ezequiel, presentó la imagen diáquica de los «dos olivos» (rey y sumo sacerdote), los «dos ungidos» que habrían de servir a Yahvé para ejercer su dominio universal (4,1-6aα + 10aβ-14). Más aun, Zacarías trató de presentar (al menos, de una manera simbólica) la coronación del sumo sacerdote Josué y del descendiente de David, Zorobabel⁸, mientras proclamaba un dominio de ambos (6,9-14)⁹ que, históricamente, jamás llegó a realizarse¹⁰. Al mismo tiempo, imaginó el fin de las disputas sobre la propiedad, que tan enojosamente gravaban la convivencia (5,1-4), y anunció que toda maldad e impiedad iba a quedar eliminada del seno de Israel, para ser transferida a Babilonia (5,5-11). Pero para el profeta la finalidad de esa profunda transformación tanto interna como externa de Jerusalén no era precisamente la aniquilación de las naciones, sino (en línea con el Deuteroisías) la promoción de un cambio de rumbo que las orientaría hacia Sión y las llevaría finalmente a convertirse a Yahvé (6,8¹¹; 2,15; cf. 8,20-22.23).

Se puede dar por seguro que la proclamación profética de Ageo y de Zacarías, que anunciaban (aunque cada cual a su manera) que con la obra de reconstrucción del templo se iba a restaurar la monarquía davídica y Jerusalén se iba a convertir en centro universal de salvación gobernado por un sacerdocio regio, enardecido poderosamente el clima nacionalista. No sólo dio alas a los círculos tradicionalmente comprometidos, sino que contagió incluso a los que en un

8. Según las investigaciones de K. Beyse (*Serubbabel*, 1968, 83ss.) y U. Kellermann (*Messias*, 1971, 59s.), es probable que, originariamente, la coronación no hiciera referencia sólo a Zorobabel, sino que incluyera también al otro personaje, o sea, a Josué. Ese tipo de presentación dual se puede comparar con los textos de Jr 33,17s.22.

9. Así aparece, aun con más claridad, en Zac 6,13, según la versión de los LXX. El texto masorético ha cambiado la frase en el sentido de las posteriores ambiciones políticas del sumo sacerdote.

10. Nótese que «la» corona (una sola, según los LXX; las dos, según el texto masorético) se conserva en el templo «como recordatorio» (v. 14). Nótese, igualmente, la corrupción del texto en el v. 11.

11. La formulación de Zac 6,8, según la cual Yahvé derramará «su espíritu» sobre el país del norte, es ambigua, puesto que el término *ruah* puede significar aquí tanto «ira», «cólera» (cf. Ez 5,13) como «espíritu» activo de Yahvé (cf. Zac 4,6).

principio se habían mostrado escépticos frente a una obra de tal envergadura. Un dato que muestra hasta qué punto se había extendido el ambiente nacionalista es el hecho de que el propio Zacarías se atreviera a pedir a los exiliados una contribución importante de metales preciosos para la ceremonia simbólica de coronación del nuevo príncipe (Zac 6,9ss.). Sin embargo, los políticos del círculo sacerdotal y de los ancianos se enfrentaban con un dilema. Por un lado, necesitaban la excitación nacionalista para movilizar todas las fuerzas disponibles en orden a la reconstrucción del templo; pero, por otro, les asaltaba la pregunta inquietante sobre la posible actitud del imperio persa ante ese movimiento, si el poder de Darío llegaba realmente a consolidarse. Desde luego, el más afectado por ese conflicto de lealtades tuvo que ser, sin duda, el propio Zorobabel, en cuanto gobernador persa y descendiente de David. Si no quería arriesgar su lealtad al rey de Persia, en interés de la comunidad, tenía que resistir a la tentación de aceptar la proyección mesiánica que le atribuían Ageo y Zacarías; pero, por otro lado, no podía defraudar totalmente las esperanzas de gran parte de la población. A su negativa a entrar en un juego tan peligroso se debe, probablemente, una corrección que Zacarías tuvo que introducir en su mensaje. Después de que Zorobabel hubo rechazado inequívocamente su consagración simbólica, tomó la corona y se la ciñó únicamente al sumo sacerdote Josué (6,11), lo puso bajo su protección contra acusaciones inexplicables (3,3-5), le prometió ponerlo al frente de la administración del templo (3,6-7), y lo presentó como sustituto y figura profética del futuro rey (3,8b). Es posible que, por esa necesaria acomodación a la realidad histórica, Zacarías se viera obligado a justificar su mensaje contra ciertas dudas que habían tomado cuerpo en torno a la legitimidad de su profecía (cf. Zac 2,13b.15b; 4,9b; 6,15aß).

5.2.2. *Fracaso de la profecía salvífica y proceso de apertura a la escatología*

Las profecías de Ageo y de Zacarías no se cumplieron. La reconstrucción del templo, que ellas habían contribuido a poner en marcha, no provocó aquel cambio espectacular que todos esperaban. La ansiada revolución de la política mundial no llegó a hacerse realidad tangible. Corría el año 518, y el rey Darío aún seguía ocupando el trono de Persia y cabalgando triunfal por todos sus dominios. Una inminente caída y desaparición del imperio persa era absolutamente impensable.

Por lo que respecta a Judá, con su clima de exacerbado nacionalismo, la autoridad persa, que disponía de un magnífico servicio de

información, intervino por medio del gobernador Tatenay, sátrapa de Transeufratína¹², aun antes de la terminación de las obras del templo, para poner fin a las maquinaciones nacionalistas. Por otra parte, el hecho de que los profetas Ageo y Zacarías, y aun el propio Zorobabel, desaparecieran repentinamente de escena, sin que, al parecer, ninguno de ellos participara en los actos solemnes de la consagración del templo, el año 515, no se explica más que en el supuesto de una intervención de la autoridad persa. De golpe, todas las ambiciosas esperanzas nacionalistas se habían disipado como humo. Es verdad que Darío permitió la continuación de las obras, pero el hecho de que un acontecimiento tan ansiosamente esperado como la consagración del templo no cuente con una tradición contemporánea propia¹³ parece indicar que la culminación de los trabajos se vio acompañada de experiencias más bien deprimentes.

El fracaso de la profecía salvífica de comienzos del postexilio tuvo consecuencias de muy hondo calado. Cando se comprobó irrefutablemente que no sólo esa profecía, sino también un buen número de las grandes promesas de la profecía salvífica del exilio habían quedado incumplidas, el propio fenómeno profético, que precisamente en la época exílica había alcanzado el reconocimiento universal, cayó en un profundo descrédito por parte de amplios círculos de población. Tres fueron sus principales consecuencias: una labor de corrección para suavizar el mensaje profético, una creciente marginación social y un proceso de apertura a la escatología.

El ejemplo más impresionante de la labor de corrección se encuentra en los propios libros de Ageo y Zacarías, que experimentaron dos procesos redaccionales. El primer estrato de esa redacción (Ag 1,1-3*.13-15; 2,1-2.4*.10.20 y Zac 8,9-13¹⁴), que ofrece una peculiar mezcla de lenguaje deuteronomístico y sacerdotal¹⁵, transforma la profecía de Ageo en una «crónica sobre el templo». El peso del mensaje se traslada a la parte de la profecía que realmente se ha cumplido, es decir, a todo lo referente a la construcción del templo (Ag 1,13-15), o a lo que es inequívocamente irrefutable, como la

12. Cf. p. 579.

13. Así piensa, acertadamente, L. Waterman (*Purge*, 1954, 78). Por lo que se refiere al relato de la consagración (Esd 6,16-18), redactado en unos términos tan genéricos de pura crónica, debió de ser añadido por el autor del libro de Esdras, porque su fuente aramea no aportaba apenas datos sobre el hecho.

14. Véase la composición del marco temático en Ag 1,10s.; 2,4.18s., que ya se ha observado frecuentemente (por ejemplo, por W. A. M. Beuken, *Haggai*, 1967, 166s.). La segunda composición temática, que se desarrolla entre Zac 1,1-6 y 8,14-17.19b, me lleva a postular, en ligero desacuerdo con Beuken y otros comentaristas, dos redacciones del libro.

15. Con esto trato de corregir la interpretación de Beuken, que en su estudio comparativo del lenguaje se centra con una fijación excesiva en la tradición cronística. Sobre este aspecto, véanse unas reflexiones muy acertadas en R. A. Mason, *Purpuse*, 1977, 414ss.

mejora de las condiciones económicas del pueblo (Ag 2,15-17; Zac 8,12), mientras que las afirmaciones no cumplidas, como la designación de un rey, se relegan al margen, considerándolas únicamente como posible perspectiva para un futuro lejano. Lo que intenta esa labor redaccional es rescatar el impulso con que ambos profetas estimularon los trabajos de reconstrucción por encima de tantas y tan amargas decepciones (Zac 8,9.13; cf. Ag 2,4s.), sin asumir ninguno de los riesgos inherentes a sus implicaciones políticas. La perspectiva de esperanza se cifra ahora en una idea tan fácil y tan inocua como la convicción de que Judá pasará de ser una nación maldita y despreciada a ser el «pueblo de la bendición divina», respetado y apreciado entre las naciones (Zac 8,13).

El segundo estrato de la redacción (Ag 2,5a; Zac 1,1-6; 6,15b; 7,1-8,19¹⁶) emplea un lenguaje inequívocamente deuteronomístico y, en cuanto a su intención teológica, recuerda a los redactores deuteronomísticos de Jeremías. La promesa de una presencia de Yahvé en medio de su pueblo, que en Ageo reviste carácter incondicional («yo estoy con vosotros»: Ag 2,4), se presenta aquí vinculada a la «Ley» (Ag 2,5a), mientras que la profecía entera de Zacarías está condicionada por una exigencia de conversión (Zac 1,3). La labor redaccional sitúa a Zacarías en el contexto histórico de la profecía crítica pre-exílica (Zac 7,4-14), de la que deriva las pautas para la correcta interpretación del mensaje profético. Ante todo, hay que regular las relaciones sociales y hacer realidad la justicia social (Zac 7,9s.; 8,16s.19b); sólo así podrá hacerse realidad la salvación anunciada por el profeta. Es decir, las esperanzas nacionales, con su poso amargo de decepción, se transforman en una llamada a la renovación social.

Un intento de encuadrar esos dos niveles redaccionales en su marco histórico-sociológico más adecuado llevaría lógicamente a atribuirlos al sector realista de la coalición política que, después de la intervención persa y el subsiguiente fracaso de las grandes esperanzas nacionalistas, se había hecho con el poder en la comunidad, es decir, las instituciones que iban cobrando una entidad sustantiva, como el consejo de ancianos y el colegio de sacerdotes¹⁷.

16. A mi parecer, la entera configuración redaccional del tema del ayuno (Zac 7,1-3 + 8,18.19a) es fruto de la redacción deuteronomística, que se manifiesta explícitamente en 7,4-14; 8,14-17.19b.

17. Si la orientación de esa(s) redacción(es) hacia un «ambiente cronístico», como supone W. A. M. Beuken (*Haggai*, 1967, 331; etc.), sólo es pertinente en cuanto tendencia y no es en modo alguno compulsiva, no hay ninguna razón para alejarla(s) de la época del profeta (véanse, en este sentido, las reflexiones de R. A. Mason [*Purpose*, 1977, 421] y de H. W. Wolff (*Haggai*, 1986, 4). Por mi parte, no dudaría en situarla(s) en los años posteriores al 515.

A los laicos que constituían el consejo de ancianos los volveremos a encontrar más adelante, con motivo de la reelaboración del Pentateuco, como partidarios de la teología deuteronomística¹⁸. Su decidida actitud de simpatía crítica con respecto al profetismo (vinculación a la Ley de Moisés) corresponde plenamente al segundo nivel de la redacción de Ageo y Zacarías. En cuanto al colegio de sacerdotes, la mayoría (como veremos al tratar del documento sacerdotal [P]) mantenía una actitud de rechazo del profetismo, aunque sin duda estaba interesada por las ideas de Ageo y de Zacarías, dada la relevancia que para ellos tenían tanto el templo como el sumo sacerdote. Por eso, la mezcla de lenguaje deuteronomístico-sacerdotal que manifiesta el primer nivel de redacción de la obra de los dos profetas se pueda explicar perfectamente como resultado de un trabajo en colaboración entre ambos gremios.

Si la suposición es correcta, los dos estratos de redacción que se pueden deslindar en las obras de Ageo y Zacarías constituirían el primer ejemplo de una actividad que, después del fracaso de todos los esfuerzos de restauración nacional, desarrolló la mayoría dirigente de laicos y de sacerdotes de tendencia pro-persa, conscientes de la responsabilidad que les incumbía en la consolidación del judaísmo bajo dominación extranjera. Lo típico de su actividad fue el deseo de establecer un compromiso. Por una parte, ya fuera bajo presión persa, o bien por propia iniciativa, no dudaron en corregir a los profetas, que actuaban como portavoces de las esperanzas de restauración nacional, sometiéndolos al freno de la Ley y proyectando hacia un futuro lejano sus profecías incumplidas. Y por otra parte, trataron de trasponer el inmenso potencial de esperanza hacia las posibilidades realistas que se les ofrecían, como la colaboración en las obras de reconstrucción (Zac 8,9-13) y la implantación de un clima social que hiciera más llevadera la convivencia (8,16s.19b).

Las otras dos consecuencias derivadas del fracaso de la profecía de comienzos del postexilio, o sea, la marginación y el proceso de apertura a la escatología, aparecen ya en el libro de Zacarías¹⁹, pero cobran más relieve en los capítulos del llamado Tritoisaías (Is 55 - 66). A juzgar por lo que indiscutiblemente se considera como su núcleo más antiguo (Is 60 - 62), y cuya datación más probable es posterior al año 515²⁰, existía en Judá un grupo que, aun después

18. Cf. pp. 618s.

19. Por ejemplo, en 1,17; 8,20-23 y, más tarde, en los capítulos 9 - 11 y 12 - 14.

20. Así piensa, con buenos argumentos, O. H. Steck (*Grundtext*, 1986, 267, nota 31), entre otros comentaristas. Por el contrario, C. Westermann (*Jesaja*, '1981, 237 [4.4]) se inclina, más bien, a datar los estratos más antiguos de Is 56 - 66 entre los años 537 y 520.

del fracaso, se mantuvo inmoviblemente fiel a las promesas incumplidas del Deuterocisías. Sin embargo, tanto la forma como el lenguaje del Tritocisías manifiestan con toda claridad los cambios que entretanto se habían producido. El grupo emplea un lenguaje eminentemente metafórico²¹, que procede de una exégesis peculiar de los textos del Deuterocisías y se resiste, incluso más que éste, a cualquier determinación concreta. Faltan las fórmulas más comunes de la predicación profética (por ejemplo, la «fórmula del mensajero»), y tanto el locutor como los destinatarios se mueven en una total indefinición²². Todo apunta hacia las reflexiones internas de un pequeño grupo marginal que no gozaba de gran aprecio público y que había perdido toda referencia a la realidad histórico-política.

También el Deuterocisías, por influjo de ciertos círculos exegético-teológicos, había traspasado de muchas maneras los límites de la realidad histórica, pero nunca había perdido su referencia a una futura revolución que convulsionaría toda la política mundial. Ahora bien, una vez que, con el estrepitoso fracaso de las predicciones proféticas de Ageo y Zacarías, se desvaneció definitivamente la esperanza de ver cumplida la promesa de que Yahvé establecería en Sión su realeza universal sobre los pueblos (Is 52,7-10), la profecía de época postexílica perdió toda referencia a los acontecimientos políticos, mientras la espera fallida en una revolución provocada por el propio Yahvé se alejaba hacia el horizonte de un futuro cada vez más lejano, hasta disolverse en la consumación de la historia. Ese proceso se puede denominar «apertura a la escatología»²³.

A este punto, hay que dejar bien claro que no se puede hablar de «escatología» propiamente dicha (= doctrina sobre las últimas realidades) más que a finales de este proceso de evolución, concretamente en la «apocalíptica». En realidad, hasta el libro de Daniel no se encuentra una presentación clara del hecho de que la historia política que se ha venido desarrollando hasta el momento camina hacia su final, para dar lugar al comienzo de una era absolutamente nueva (Dn 2,28; 8,17.19; 11,45; etc.). El concepto de «escatología» no se puede aplicar al resto de los escritos proféticos tardíos más que con ciertas restricciones, en el sentido de una mera tendencia²⁴.

21. Véase W. Zimmerli, *Gnadenjahr*, 1970, 322ss. La intención de W. Schottroff (*Jahr der Gnade*, 1986, 132ss.) de «buscar una interpretación unívoca del texto» choca con una frontera infranqueable y sólo se puede deducir de un contexto decididamente inseguro.

22. En Is 60 el grupo interpela a Sión; en Is 61, según vv. 10-11, es evidente que quien toma la palabra no es ya el profeta (o el grupo del Tritocisías), sino la propia Sión (aunque en los vv. 7-9 se reproduce una reflexión de Yahvé sobre la ciudad); y en Is 62 es un individuo aislado el que interpela nuevamente a Sión.

23. Véase G. Fohrer, *Geschichte*, 1969, 345ss. Para él, el comienzo de la escatología ocurre ya en el Deuterocisías (años 337-335).

24. Véanse las objeciones críticas de C. Westermann (*Heilsworte*, 1987, 207 [4.4]).

El hecho de esa apertura a la escatología se puede percibir también, desde el punto de vista del contenido, en Is 60 - 62. Concretamente, de un texto como Is 62,1-7 se deduce la angustia que debieron experimentar los sucesores del círculo del Deuterocisías ante la tardanza del cambio salvífico que habría de devolver a Sión su primitiva gloria. Si, a pesar de todo, decidieron permanecer a la espera, su actitud sólo fue posible a precio de prescindir de la historia política concreta. Su esperanza se cifraba en una epifanía de Yahvé que, en medio de una poderosa explosión de luz, habría de irradiar su esplendor más allá de Sión, para iluminar la tiniebla en que vivían las naciones (60,1-3). A esa luz, los pueblos se pondrían en peregrinación llevando a Jerusalén a los desterrados (vv. 4-9) y acarreado sus tesoros (60,5-6.9.11b; 61,6) como adorno precioso para la ciudad y para el templo (60,7.13) y como exaltación de la gloria de Yahvé (60,6.9). Los extranjeros ayudarían a reconstruir las murallas (v. 10), y hasta los descendientes de los que, tiempo atrás, fueron sus opresores reconocerían a Jerusalén como «Ciudad de Dios» (v. 14).

Ese panorama que, en conexión con Is 49,13ss. y Sal 72, se llena de espléndido colorido recuerda las sobrias expectativas de Ag 2,6-9, aunque prescinde mucho más de la realidad histórica, ya que, igual que el grupo del Deuterocisías, no prevé una revolución de las estructuras políticas de las grandes potencias, sino que se limita a una voluntad de cambio de actitud. Con eso concuerda la mentalidad interna del grupo, que (una vez más, en línea con el Deuterocisías) no esperaba una restauración de la primacía del rey o de los sacerdotes, como en el caso de Ageo y Zacarías. Más bien, transfirió la dignidad regia a la ciudad de Jerusalén (61,1²⁵; 62,3) y la dignidad sacerdotal al conjunto del pueblo (61,6; 62,12). Esa profecía no tenía más relación concreta con las vivencias y sufrimientos de la realidad política que el hecho de formular la promesa de salvación en términos de liberación económica (61,1: *deror*; cf. 62,8s.), es decir, como una reparación (61,7s.), con referencia a las cargas tributarias que Israel había tenido que soportar desde los tiempos de dominación asiria hasta el presente de la soberanía persa²⁶. En contraste con un pasado de sometimiento forzoso, la transformación que iba

25. Nótese la coincidencia de elementos como «efusión del espíritu» y «unción» en 1 Sm 16,13; 2 Sm 23,1-7. Eso iluminaría este pasaje, si se acepta que, en analogía con los vv. 10s., el personaje que habla en primera persona es aquí la propia Sión.

26. W. Schottroff (*Jahr der Gnade*, 1986), basándose en el concepto de *deror* y en el contexto de Is 58, piensa también en una liberación de los gravámenes que pesaban sobre los israelitas; pero en el contexto más inmediato de Is 60 - 62 esa interpretación no está inequívocamente aludida (cf. 61,5s.7s.; 62,8s.). Así se confirma una vez más la persuasión de que esta profecía se resiste a ser interpretada en sentido puramente literal.

a producirse en el futuro habría de implicar que los pueblos tendrían que asumir en lugar de Israel los trabajos económicos (61,5), mientras que Israel, como depositario de la bendición (61,3.9), se reservaría todas las funciones específicamente sacerdotales (61,6a).

En resumen, la profecía salvífica del Tritoisaías (como la profecía crítica de la época pre-exílica) era, fundamentalmente, una teología de oposición. No asumía, sin más, las circunstancias políticas y económicas de la sociedad de comienzos del postexilio, sino que criticaba sus mismos fundamentos mediante la proyección de una imagen antagónica que había de cobrar realidad en la época posterior al gran cambio. Ahora bien, a pesar de sus perspectivas de futuro, no podía vincular esa transformación, que iba a operar el propio Dios, con ninguna realidad propiamente histórica. Y eso es lo que la hacía tan sospechosa a los ojos de la mayoría durante la fase de reconstrucción de las viejas instituciones. Sólo cuando en el curso del período persa la comunidad judía empezó a desmembrarse en una diversidad de clases sociales, la profecía «escatológica» adquirió nuevo significado, sobre todo en los estratos más desfavorecidos²⁷.

5.2.3. El segundo templo

El único resultado tangible de la euforia nacionalista era el templo que, al cabo de cinco años de arduo trabajo de reconstrucción (520-515), pudo ser consagrado. A pesar de que no todas las expectativas vinculadas a su construcción se habían materializado realmente, el templo y, sobre todo, el culto que en él había de reinstaurarse desempeñaron para la comunidad judía, e incluso para la diáspora, una función tan importante, que merece una atención particular.

El segundo templo no fue una construcción de nueva planta, sino que se erigió sobre las ruinas del antiguo, edificado por Salomón. Pero como el viejo santuario no había perdido su relevancia específica y la escasez de medios no permitía buscar soluciones demasiado comprometidas, la total separación entre ciudad y templo, según lo había diseñado la escuela de Ezequiel, era absolutamente impensable. Incluso en su propia disposición arquitectónica, la estructura del nuevo templo reproducía, esencialmente, el modelo salomónico. Los cuerpos del edificio estaban repartidos en tres espacios de diferente grado de santidad: el santísimo (*debir*), la nave principal (*hekal*)²⁸ y el vestíbulo (*'ulam*). Frente al vestíbulo estaba el atrio de los sacerdotes con el altar de los holocaustos, y delante de

éste, y separado por una barrera, se abría el atrio de los israelitas, en el que más tarde se acotó un espacio para acoger a las mujeres. Todo alrededor, se relleno artificialmente un terraplén, para construir allí un gran atrio, accesible a todos los visitantes²⁹.

Las diferencias con el primer templo se reducían a algunos detalles que, desde luego, tenían su importancia. Al haberse perdido el arca y el trono de los querubines (Jr 3,16), el «santísimo» había quedado vacío³⁰. En lugar de las puertas de doble hoja que servían de separación, se puso una cortina (*paroket*: Éx 26,31; 2 Cr 3,14)³¹, y delante de ella, en medio de la nave (*hekal*), el altar del incienso, de madera de acacia revestida con planchas de oro (Éx 30,1-10; 37,25-29)³². A la izquierda del altar, se colocó un candelabro de siete brazos (*menorá*: Éx 27,20s.; 30,7-8; Lv 24,1-4; Nm 8,1-4; 2 Cr 13,11), en sustitución del antiguo candelabro de diez brazos, que adornaba el templo de Salomón; y a la derecha del altar, la «mesa de los panes presentados» (Éx 25,23-30; 37,10-16; Lv 24,5-9)³³. La decoración misma del santuario demuestra un claro desplazamiento del significado litúrgico a favor del *hekal*³⁴. La actividad cúllica, tanto oficial como ocasional, se desarrollaba prácticamente en la nave, menos los holocaustos que, lógicamente, se realizaban en el atrio exterior. En cambio, en el «santísimo» sólo podía entrar el sumo sacerdote, una sola vez al año, en la «fiesta de la Expiación».

Según Th. A. Busink, la fachada del nuevo templo habría sufrido una profunda transformación, en analogía con el modelo babilónico. Se habrían ampliado los laterales y se habría levantado el nivel del vestíbulo, de modo que toda la comunidad pudiera contemplar la entrada y salida de los sacerdotes por la puerta del *hekal*, protegida por una gruesa cortina (cf. Eclo 50,5; 1 Mac 1,23s.; Arist 86)³⁵. Las reformas se extendieron hasta el techo del *hekal* (2 Cr 3,8), y es probable que incluso se añadiera una planta superior. De modo que

29. Véase la reconstrucción de Th. A. Busink (*Tempel*, 1980, 810ss.). Aun hoy día, en la muralla oriental de Haram se conservan restos del muro de contención que protegía el atrio exterior en la época persa (véase M. Dunand, *Byblos*, 1969, 64-70, ilustr. I, A-B; II, C-D). Sobre los datos que se dan a continuación, véanse las síntesis de J. Maier (*Tempel*, 1973, 371-390) y de E. Schürer (*Geschichte*, 1970, en especial 277-363).

30. Véase Flavio Josefo, *Bell V*, 219. Eso significaría que los datos del documento P en Éx 25,10-22; 37,1-9 se referían al templo de Salomón, y que el *kapporet* («expiatorio», o «trono de la gracia», como traduce M. Luther) deberá interpretarse como algo más que un lugar simbólico de la presencia de Dios (véase, sobre este aspecto, B. Janowski, *Sühne*, 1982, 280ss., en especial 374s.).

31. Véase Flavio Josefo, *Bell V*, 219; *Ant XIV*, 72.

32. Cf. 1 Mac 1,21; 4,49; véase Flavio Josefo, *Bell V*, 216.

33. Cf. 1 Mac 1,22; 4,49.

34. Así piensa también Th. A. Busink (*Tempel*, 1980, 821).

35. Véase Th. A. Busink, *Tempel*, 1980, 811ss.

27. Cf. pp. 677ss.

28. Cf. Neh 6,10.

el aspecto externo de la construcción perdió los rasgos característicos de los templos de estructura basilical³⁶.

Una de las reformas afectó directamente al altar de los holocaustos que, según 2 Cr 4,1, medía diez metros de largo por diez de ancho y cinco de alto³⁷ y al que sólo se podía acceder por una rampa situada en el lado sur. El altar dominaba todo el atrio de los sacerdotes. Es probable que su tamaño se debiera no sólo al incremento de las ofrendas y a la nueva forma de presentarlas, sino también a la demolición de otros altares del atrio exterior, de modo que todas las víctimas, incluso las que provenían del culto privado, podían concentrarse en un solo altar. Un efecto de esa concentración, que en la época siguiente equiparó la liturgia oficial con la familiar, fue la imposibilidad práctica de separar totalmente el atrio interior del exterior, como lo había pensado la escuela de Ezequiel para asegurar la santidad del recinto sagrado³⁸. A los laicos se les tenía que permitir el acceso al atrio de los sacerdotes para realizar los ritos de la ofrenda privada (imposición de manos sobre las víctimas, degollación, etc.; Lv 1 - 7)³⁹. La permanente oposición de los laicos a cualquier clase de tutela cültica (cf. Nm 16ss.) hizo imposible la separación, aun en el aspecto arquitectónico, de los atrios interior y exterior. En el templo herodiano la barrera consistía en un muro de piedra de aproximadamente medio metro de alto (Flavio Josefo, *Bell V*, 226); y parece que hubo un tiempo en que ni siquiera existía esa separación⁴⁰. Por otra parte, como el pueblo estaba cada vez más vinculado (y más tarde, incluso con una regulación específica) al culto oficial (*Tamid*), la acción litúrgica en el segundo templo adquirió rasgos más populares que los que había tenido el culto oficial de Jerusalén en la época pre-exílica. Para conjurar los peligros de posible contaminación cültica, creados por esa situación, se celebraba anualmente una ceremonia de expiación del santuario. De ahí que la institución de una fiesta anual como el «Día de la Expiación» (Lv 16) se pueda explicar, al menos, por la necesidad de armonizar la relativa apertura del culto que demandaban los laicos con la creciente

exigencia de santidad que ya desde la época del exilio reclamaban los sacerdotes reformistas.

En cuanto al estatuto jurídico del templo, los sacerdotes lograron imponer con relativa amplitud sus exigencias de administración autónoma. La idea de fundir arquitectónicamente el palacio con el templo fue pronto desechada, en el sentido propuesto por la escuela de Ezequiel⁴¹. Pero la separación administrativa no se consiguió totalmente. De hecho, el culto postexílico en Jerusalén seguía siendo un culto oficial, por cuanto el rey de Persia había asumido una parte de los costos de la reconstrucción (Esd 6,4), además de pagar subvenciones para asegurar la continuidad del servicio litúrgico (6,8-10; 7,21-23)⁴². De ahí que la autoridad estuviera obligada a ofrecer súplicas y sacrificios por el rey y su familia, y por la estabilidad del reino (6,10; 7,23). Y además, los empleados del culto gozaban de exención de impuestos (7,24). Sin embargo, a nivel local, la actividad cültica de Jerusalén no tenía rasgos de un culto oficialmente establecido. Por eso, cuando Nehemías intervino en los asuntos cülticos (Neh 13,1ss.), lo hizo no precisamente como gobernador designado por el rey de Persia, sino más bien como representante del grupo laico que se consideraba responsable del cumplimiento de las leyes cülticas.

En situación normal, la administración del templo y la supervisión de la actividad cültica estaba en manos del colegio de sacerdotes, bajo la dirección del sumo sacerdote (*kohén gadol*)⁴³. El cargo de «sacerdote principal» ya existía en el templo pre-exílico de Jerusalén (*kohén ro'sh*: 2 Re 25,18). Su transformación en el nuevo concepto de «sumo sacerdote», introducido evidentemente por los sacerdotes reformistas que regresaron del exilio (Ag 1,1; Zac 3,1), se puede interpretar como la pretensión de que un miembro de la clase sacerdotal ocupara permanentemente la función cültica en sustitución del rey, que la había desempeñado hasta entonces. Tanto la ceremonia de su nombramiento (la «unción»⁴⁴) como la vestimenta oficial del cargo (turbante, pectoral, cíngulo, etc.⁴⁵) hacían referencia a ele-

36. Cf. pp. 237s.

37. En el templo de Herodes las medidas del altar son aun más grandes (véase Flavio Josefo, *Bell V*, 225; véase el tratado de la Misná *Middot* III, 1-4).

38. Cf. pp. 554ss.

39. Véase el tratado de la Misná *Kelim* 5,8.

40. Ésa fue la situación, sin duda, después del año 300 (véase Th. A. Busink, *Tempel*, 1980, 827ss.). Durante el período selúcida el sumo sacerdote Alcimo, personaje afecto al helenismo, ordenó derribar el muro, con la consiguiente indignación de los fieles (1 Mac 9,54; véase Flavio Josefo, *Ant XII*, 413s.). En cambio, Alejandro Janneo (103-76), adicto al partido de los saduceos, restauró el muro y lo reforzó, para protegerlo de la avalancha incontrolada de las masas (véase Flavio Josefo, *Ant XIII*, 373).

41. Es probable que la función de la fortaleza situada al lado del templo, que se menciona en Neh 2,8; 7,2, no fuera precisamente servir de atalaya, sino más bien de protección y defensa del flanco norte, que era extremadamente vulnerable.

42. Esa situación se prolongó durante todo el período helenístico e incluso durante la dominación romana (véase E. Schürer, *Geschichte*, 1970, 360ss.).

43. Más adelante se amplió el número de funcionarios y autoridades encargados de la administración del templo (véase E. Schürer, *Geschichte*, 1970, 318ss.).

44. Cf. Lv 4,3.5.16; 6,15; 8,12; 21,12.

45. Posteriormente, el «turbante» (*mišnéfet*: Éx 28,4) no se menciona más que en relación con el *našit'* (cf. Ez 21,30s.); el «pectoral» adornado con piedras preciosas (*hošen*: Éx 28,15ss.) recuerda la placa encontrada en Biblos en la excavación de una tumba real de mediados de la Edad del Bronce; el «cíngulo» o «banda» (*'abnet*: Éx 28,39) se consideraba como una característica de los funcionarios reales (cf. Is 22,21). La «rosa» de oro (*šis*) que

mentos característicos del rey. Con todo, el sumo sacerdote estaba sujeto a unas condiciones de santidad extremadamente severas (Lv 21,10-13), que le otorgaban el privilegio exclusivo e inalienable de entrar en el «santísimo» (cf. Éx 19,20-24; Lv 16) y de celebrar la liturgia festiva de los sábados y de las solemnidades anuales, especialmente la del gran Día de la Expiación.

De acuerdo con la organización del sacerdocio por familias, el cargo de sumo sacerdote correspondía sólo a los parientes de Josué, del linaje de Sadoc («Eleazáridas», o descendientes de Eleazar). Por sus relevantes funciones en la política cultural, a las que en época helenística se unió la actividad política propiamente dicha, y desde luego (y no en último lugar) por los intereses privados de la aristocracia, resultó que, más tarde, el sumo sacerdote se vio frecuentemente envuelto en conflictos con los sacerdotes reformistas e incluso con determinados círculos de laicos (Neh 13,28)⁴⁶.

Por lo que se refiere al clero restante, la concepción reformista de la escuela de Ezequiel, que distinguía entre sacerdotes y levitas⁴⁷, pudo ponerse en práctica sin problemas. El elevado número de cuatro mil doscientos ochenta y nueve sacerdotes, frente al puñado de sólo setenta y cuatro levitas, como recogen los catálogos de los habitantes de Judá, después del año 520 (Esd 2,36-40; Neh 7,39-43), es uno de los testimonios más claros de que, en un principio, sólo un número reducido de sacerdotes no sadoquitas estaba dispuesto a ejercer su función en el nuevo santuario en tan miserables condiciones. Pero, con el tiempo, el número de levitas aumentó considerablemente, de modo que pudieron mejorar su situación, por ejemplo, asumiendo la función de «cantores»⁴⁸. Por otra parte, como los sacerdotes eran tan numerosos, se decidió introducir artificialmente una división en cuatro «guardias» o «turnos» (*mişmarot*) que se alternaban en el ejercicio de las funciones litúrgicas. El resto del personal asignado al templo estaba repartido en categorías de menor rango, como «cantores», «porteros» (con la función de «policía» del recinto sagrado), y personal genérico de servicio, en el que se contaban los «donados» y los «siervos» (Esd 2,41ss.; 7,24).

La organización de ese culto autónomo, liberado de toda vinculación estatal, sólo se podía llevar a cabo si se aseguraban bien sus

canales de financiación. La generosidad del gobierno persa no cubría más que una parte de las necesidades. De modo que, si no se quería volver a caer en las garras del Estado⁴⁹, que tanto sinsabor habían producido en la época pre-exílica, había que inventar un procedimiento distinto para asegurar la supervivencia. El dato más elocuente sobre el alto grado de aceptación popular que alcanzó el segundo templo en cuanto institución comunitaria autónoma es el hecho de que la población entera estaba dispuesta a asumir voluntariamente (!) el considerable esfuerzo económico que implicaba una decisión tan seria⁵⁰. Por primera vez, desde los tiempos pre-monárquicos, el culto público era una institución de la comunidad, más aun, un símbolo de la unidad del entero pueblo de Israel; y para mantener su consistencia todos estaban dispuestos a asumir colectivamente la responsabilidad de su financiación, hasta el límite de lo soportable.

Los planes reformistas de los discípulos de Ezequiel habían querido proveer al sustento de los sacerdotes y levitas no sólo elevando su grado de participación en las ofrendas (Ez 44,28-30), sino también asignándoles un coto sagrado en los terrenos del templo (45,1-8). Para recolectar los dones destinados al culto habían recurrido al «príncipe» (45,13-17). Pero esto último jamás pudo realizarse, como tampoco resultó viable la ilusión reformista del autoabastecimiento de los funcionarios litúrgicos mediante el cultivo de sus propias tierras, dadas las condiciones económicas. Por otra parte, esa idea chocaba contra el principio teológico de la antigua regla levítica según la cual «los sacerdotes levitas no entraban en el reparto de la tierra» (Dt 18,1). Así se explica que el partido reformista sacerdotal, que se esconde bajo la sigla P (del documento homónimo), se decidiera por elevar drásticamente no sólo el grado de participación de los funcionarios cúlticos en las ofrendas, sino también la contribución directa de los ciudadanos con sus impuestos.

Según la concepción reformista, se reservaba para los sacerdotes la porción más cuantiosa de los sacrificios expiatorios, de los sacrificios penitenciales y de las oblaciones de flor de harina, además de las doce roscas que se habían de preparar cada semana (Nm 18,9; cf. Lv 2,3; 7,9; 5,13; 6,18s.; 7,6s.; 24,5-9)⁵¹. Esos dones eran sacrosan-

coronaba el turbante quizá se pueda comparar con la «diadema» real (*nézer*) de la que habla el Sal 132,18.

46. Nótese la enorme simpatía que más tarde mostraron precisamente los sumos sacerdotes con respecto al helenismo.

47. Cf. pp. 556ss.

48. Cf. Esd 8,18s.; Neh 11,18. El número de treinta y ocho mil que se da en 1 Cr 23,3 es, naturalmente, demasiado exagerado; pero al mismo tiempo es un indicio de lo que había progresado la autoconciencia del propio grupo de levitas.

49. La idea de que el segundo templo acaparó los anteriores dominios del rey (como piensa K. H. Rengstorf, *Erwägungen*, 1968) es una suposición demasiado imprecisa.

50. La presentación un tanto maliciosa que ofrecen J. Maier (*Tempel*, 1973, 374s.) y E. Schürer (*Geschichte*, 1970, 297ss.) sobre los ingresos de los sacerdotes pasa por alto esa realidad.

51. En este sentido, las dos primeras clases, que constituían para los sacerdotes una participación siempre más cuantiosa en las ofrendas, se introducen aquí como novedad (cf. pp. 608s.). Prescindiendo de los sacrificios expiatorios públicos, que se quemaban fuera del santuario, los sacerdotes tenían derecho a la integridad de esas ofrendas; lo que se quemaba

tos, y había que consumirlos en el templo. A eso hay que añadir una porción más grande de las víctimas de comunión⁵², que el sacerdote podía consumir en casa con su familia; y tratándose de holocaustos, al sacerdote le correspondía la piel del animal (Lv 7,8). Pero de esa participación en la ofrenda sólo podían aprovecharse los sacerdotes de turno, o sea, a cada uno le tocaba unas dos veces al año, aparte de los días festivos. Por eso, se añadieron otras ofrendas y nuevos impuestos que se repartían entre todo el conjunto de los sacerdotes: «lo mejor del aceite, del vino y del trigo» (Nm 18,12; Neh 10,38)⁵³, las primicias, o primeros frutos de las cosechas (Nm 18,13; Neh 10,36), el precio del rescate de los «primogénitos» y de los animales impuros (cinco siclos), la rosca amasada con la primera harina (Nm 15,17-21), lo prometido libremente con un voto o con una promesa, y una parte del botín que se consagraba al exterminio (Nm 18,14).

Según los reformadores, el mantenimiento de los levitas, que estaban excluidos de la celebración sacrificial, debía asegurarse con un impuesto directo de nueva creación: el diezmo de la producción agrícola (Nm 18,20-23; Neh 10,38; cf. 13,10-13). De sus ingresos totales, los levitas tenían que pagar, a su vez, un diez por ciento a los sacerdotes⁵⁴. Para mantener el culto oficial, se estableció un impuesto en metálico, que al principio era de un tercio de siclo (Neh 10,33s.), pero que luego se elevó a medio siclo (Éx 30,11-16; cf. Mt 17,24), además de la ofrenda ocasional de leña por parte de las familias (*bet 'abot*: Neh 10,35; 13,31). Y eso, sin tener en cuenta las ofrendas y contribuciones espontáneas.

En el curso del posterior desarrollo histórico, en el que esta nueva regulación del sustento de los sacerdotes se combinó con la antigua norma deuteronómica sobre el particular, la contribución de la ofrenda cültica llegó a constituir casi un tercio de los ingresos brutos del santuario. Y a eso había que añadir los impuestos oficiales. De ese modo, el templo se convirtió en el factor económico más importante de la comunidad judía.

era sólo la grasa de las vísceras (cf. Lv 4,27-35; 6,19). La oblación de flor de harina estaba prescrita como complemento añadido a la ofrenda de cualquier animal (Nm 15,1-16).

52. Concretamente, el pecho y la pierna derecha (cf. Lv 7,30-34; 10,14s.), en lugar de la paletilla, las quijadas y el cuajar (Dt 18,3). Más tarde, la legislación deuteronómica permitió la participación de los sacerdotes en las degollaciones profanas.

53. Posteriormente se determinó el 40% o el 60% de los productos.

54. Según el Deuteronomio, el diezmo de dos años debía ser consumido por los propios participantes en la liturgia, mientras que el del tercer año había que dedicarlo a la asistencia a los pobres (Dt 14,22-29). Entre los pobres se contaban, por aquella época, los sacerdotes itinerantes que se habían quedado sin trabajo, y que el Deuteronomio llama «levitas». Cf. pp. 413ss. La reserva del diezmo para la clase levítica de nueva creación (*clerus minor*) está en perfecta consonancia con la precedente tradición jurídica.

Los gastos para el culto oficial de los sacrificios apenas se vieron reducidos con relación a los de la época monárquica. Más bien, al revés; es decir, en ciertos aspectos se produjo un aumento considerable. Si en el siglo VIII la ofrenda diaria (*Tamid*) consistía en un holocausto por la mañana y un sacrificio de comunión al atardecer (2 Re 16,15; cf. 1 Re 18,29.36), los sacerdotes reformistas transformaron esa oblación en dos holocaustos, que (como se hacía con todas las ofrendas, de acuerdo con la sistematización sacerdotal [Nm 15,1-16]) debían acompañarse de otra complementaria de flor de harina y una libación (Éx 29,38-42; Nm 28,3-8; 1 Cr 16,40; etc.). Además, hay que incluir la oblación diaria del sumo sacerdote (Lv 6,12-16). De ese modo, la ceremonia del *Tamid* se convirtió en una auténtica celebración litúrgica, con la participación de todo el pueblo. Además del sacrificio en el altar de los holocaustos, o sea, en el atrio exterior, estaban prescritas las ofrendas que se realizaban en el atrio interior, es decir, en el *hekal*: incienso (Éx 30,7-8), aceite para la lámpara (Lv 24,1-4; Éx 27,20s.) y los panes de la presentación (Éx 25,30; Lv 24,5-9). Según el tratado *Tamid* de la Misná, la ceremonia del sacrificio matutino se completaba con la recitación de la *Šemá'*, un himno de alabanza, el Decálogo y la bendición de Aarón. Mientras el coro de levitas entonaba los himnos, el pueblo entero, a toque de trompeta de los sacerdotes, se postraba en adoración.

Los días festivos se añadían nuevas ofrendas en cantidad variable. Por ejemplo, los sábados, que (como la fiesta tradicional del novilunio [Nm 28,11-15]) se volvieron a celebrar en el santuario⁵⁵, a la ceremonia cotidiana se añadía un nuevo *Tamid*, como complemento (Nm 28,9s.). En las tres festividades anuales más solemnes: Fiesta de Pascua (o de los Panes Ázimos), Fiesta de las Semanas y Fiesta de las Tiendas, que marcaban la culminación del ciclo anual (Nm 28,16-25.26-31; 29,12-34), la celebración del culto adquiría un carácter verdaderamente fastuoso. Poco antes de la Fiesta de las Tiendas, que se celebraba del 15 al 21 del mes de Tišrī (= septiembre-octubre), se incluyeron en el calendario otras dos fiestas de carácter también solemne: la de Año Nuevo, el 1 de Tišrī⁵⁶, de probable influjo babilónico, y la del Día de la Expiación, el 10 del mismo mes (Lv 23,23-25.26-32).

Con la fiesta del gran Día de la Expiación se hace referencia a un elemento nuevo del culto postexílico, que supuso un cambio trascendental, tanto en el aspecto público como en el ámbito privado,

55. Cf. pp. 523s.

56. Sobre las dificultades que plantea el calendario, véase D. J. A. Clines, *Evidence*, 1974.

con relación a la época pre-exílica: la relevancia de la función expiatoria que se atribuía al culto. Esa función fue, por una parte, el recurso decisivo con que los reformadores reaccionaron a la experiencia traumática de la catástrofe que se había abatido sobre Israel, a pesar de que su dedicación cúllica había funcionado perfectamente, y por otra parte, fue el elemento más poderoso que pudieron ofrecer a la comunidad para conjurar el peligro de una nueva repetición de la tragedia. El ritual del Día de la Expiación contemplaba un doble objetivo: en primer lugar, debía *purificar* el santuario de toda impureza provocada por las profanaciones y pecados tanto del pueblo como de los sacerdotes (Lv 16,16.18s.33); y en segundo lugar, debía *expiar* el pecado del propio sumo sacerdote, como representante de todo el orden sacerdotal, y los pecados de todo el pueblo (Lv 16,17.20-22.24s.33). Con ese fin, el texto de Lv 16,7-16 combinó dos rituales. En el primero, que respondía a una concepción popular, se trasladaban los pecados de Israel a un macho cabrío y se enviaba el animal al desierto, «a Azazel», con lo que el pecado colectivo quedaba eliminado (vv. 7-9.20-22.26). En el otro ritual, que representaba la concepción teológica de los reformadores, el sumo sacerdote realizaba la purificación y expiación del pecado mediante la aspersión de unas gotas de sangre de la víctima en dirección al lugar de la presencia de Dios (*kapporet*) en el santísimo (vv. 14s.). Aquí, lo que realizaba efectivamente la expiación era el encuentro con la santidad de Dios y su vinculación con la entrega de la propia vida, simbólicamente representada por la sangre de la víctima (Lv 17,11)⁵⁷.

Con ese ritual de purificación periódica del santuario y del pueblo estaba íntimamente relacionada una práctica que los representantes de la reforma se encargaron de propagar: la *ḥaṭṭa't*, o sea, el «sacrificio por el pecado», o mejor, el «sacrificio expiatorio»⁵⁸.

En sus orígenes, la *ḥaṭṭa't* era un rito cruento para la consagración del altar o del santuario. No se puede saber con exactitud si se remonta a la época pre-exílica, puesto que falta, por ejemplo, en 2 Re 16,10ss. En sentido estricto, el primer testimonio conocido es el que nos ofrece la escuela de Ezequiel (Ez 43,18-27) y que resuena posteriormente en la tradición del documento P (Éx 29,36s.; 30,10; Lv 8,15; 16,16.18). Aunque originariamente era un acto que se realizaba una sola vez, los discípulos de Ezequiel lo transformaron en un rito que se repetía anualmente en dos ocasiones, los días primero

y séptimo del primer mes (Ez 45,18-20; según el texto de los LXX, el día primero del mes séptimo). Y eso lo convierte en precursor de lo que más tarde iba a ser el «Día de la Expiación».

Junto a ese significado, el sacrificio tenía, incluso en época pre-exílica, una función expiatoria del pecado humano. A nivel de religión oficial, ése era el sentido más probable del «holocausto» (*'olá*) que se realizaba en el marco de una liturgia de «lamentación colectiva»; y otro tanto ocurría, en el ámbito de la religiosidad familiar, con el llamado «sacrificio penitencial» (*'aşam*), que se ofrecía como reparación de un posible delito cúllico en el que se había incurrido por inadvertencia⁵⁹. Los reformadores sacerdotales (P) ampliaron el significado del rito de sangre (*ḥaṭṭa't*), originariamente relacionado con los objetos sacros, dándole un sentido de expiación del pecado humano y transformándolo en una acción sacrificial que, en analogía con el sacrificio de comunión, comportaba la combustión de la grasa y las vísceras de la víctima en el altar de los holocaustos (Lv 4,8ss.).

Se pueden distinguir dos formas de *ḥaṭṭa't*. En el caso de un delito involuntario, pero público, del sumo sacerdote o de la comunidad, el rito debía celebrarse en el interior del santuario, untando con la sangre los salientes del altar del incienso y salpicando con ella en dirección a la cortina del santísimo (Lv 4,1-12.13-21); y la carne de la víctima, según el viejo ritual de expiación de objetos sacros, debía quemarse fuera del santuario (Lv 6,23; cf. 16,27). En cambio, en caso de delito involuntario de un individuo, el rito de sangre se celebraba al exterior, en el altar de los holocaustos (Lv 4,27-35), y la carne de la víctima se destinaba al consumo de los sacerdotes (Lv 6,19)⁶⁰.

Los reformadores sacerdotales, al ordenar un sacrificio expiatorio no sólo con motivo de la consagración sacerdotal o levítica (Éx 29; Lv 8; Nm 8) y en el Día de la Expiación (Lv 16), sino también en las demás fiestas del año (Nm 28,15.22; 29,5.11.16ss.; Lv 23,19; cf. Ez 45,18-25), organizaron todo el culto oficial bajo la perspectiva de una continua y previsible expiación. Más aun, al vincular esa práctica con toda una serie de ritos de purificación en la vida cotidiana, por ejemplo, a raíz de la impureza con ocasión del parto, de

59. Así piensa R. Rendtorff (*Opfer*, 1967, 233s). Concretamente, es difícil distinguir entre *ḥaṭṭa't* y *'aşam* en Lv 5. Por otra parte, pensar, como lo hace K. Koch (*Sühne*, 1966, 219ss.), que el perdón de los pecados por parte de Dios no desempeñó un papel relevante en el culto pre-exílico es, desde luego, exagerado. En este punto, B. Janowski (*Sühne*, 1982, 360) se inclina más bien a considerar las funciones consecratoria y expiatoria del sacrificio *ḥaṭṭa't* como prácticamente complementarias; sólo que, así, desfigura completamente la cuestión del desarrollo histórico del culto.

60. Según este concepto de expiación, los delitos que se cometen a conciencia no pueden repararse, sino que habrá que sancionarlos con la exclusión de la comunidad (cf. Nm 15,30s.).

57. Sobre este aspecto, véase B. Janowski, *Sühne*, 1982, 347ss.; 242ss.

58. Véase sobre este punto la obra fundamental de R. Rendtorff, *Opfer*, 1967, 199-234.

afecciones gonorreicas, de poluciones, de menstruación, de lepra y demás enfermedades cutáneas (Lv 12; 15; 14), influyeron profundamente en la religiosidad familiar. Los sacrificios de comunión (*zebah, zebah hattodá*) que, hasta entonces, habían presidido la vida cúllica familiar con un ambiente de alegría quedaron relegados a un segundo plano (Lv 3; 7,11-21.28-34), en favor del severo rito expiatorio (*hatta't*) con motivo de una transgresión inadvertida o para recuperar la pureza cúllica. La primera consecuencia de dicho cambio fue una creciente ritualización de la vida personal que la hizo dependiente del templo, en cuanto institución expiatoria, sobre todo, para la población que habitaba en sus inmediaciones. La segunda consecuencia, cuyo influjo se proyectó en toda su amplitud en las épocas siguientes, fue la profunda (y hasta angustiosa) conciencia de pecado que se instaló en la vivencia personal del individuo, y que hasta entonces jamás se había experimentado⁶¹.

En resumen, la novedad cultural que introdujo el segundo templo tuvo consecuencias de largo alcance para el ulterior desarrollo del yahvismo oficial, e incluso para la religiosidad personal del individuo. Pero, a pesar de todo (y hay que subrayar este aspecto, a modo de conclusión), no fue ésa la única forma de celebración litúrgica, sino que junto a ella se desarrollaron nuevas modalidades de liturgia sinagoga, en las que el centro no era ya el sacrificio expiatorio, sino la lectura y proclamación solemne de los libros sagrados.

5.3. LA LUCHA POR LA IDENTIDAD DE LA COMUNIDAD

BIBLIOGRAFÍA

Ahuis, F., *Autorität im Umbruch*, CTMA 13, 1983; Blum, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, 1984; Id., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, 1990; Clines, D. J. A., «Nehemia 10 as an Example of Early Jewish Biblical Exegesis»: JSOT 21 (1981), 111-117; Crüsemann, F., «Das "portative Vaterland". Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons», en A. y J. Assmann (eds.), *Kanon und Zensur II*, 1987, 63-79; Id., «Der Pentateuch als Tora. Prolegomena zur Interpretation seiner Endgestalt»: EvTh 49 (1989), 250-267; Id., «Die Eigenständigkeit der Urgeschichte», en J. Jeremias y L. Peritt (eds.), *Die Botschaft und die Boten*, 1981, 11-29; Elliger, K., «Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung» (1952), en Id., *Kleine Schriften zum Alten Testament*, TB 32, 1966, 174-198; Frei, P., «Zentralgewalt und Lokalautonomie im

Achämenidenreich», en P. Frei y K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, OBO 55, 1984, 9-43; Fretheim, T. E., «The Priestly Document: Anti-Tempel?»: VT 18 (1968), 313-329; Fritz, V., «Das Geschichtsverständnis der Priesterschrift»: ZThK 84 (1987), 426-438; Id., *Tempel und Zelt*, WMANT 47, 1977; Gunneweg, A. H. J., *Esra*, KAT XIX/1, 1985; Kellermann, U., «Erwägungen zum Esragesetz»: ZAW 80 (1968), 373-385; Koch, K., «Die Eigenart der priesterlichen Sinaigesetzgebung»: ZThK 55 (1958), 36-51; Id., *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16*, FRLANT 71, 1959; Kuschke, A., «Die Lagervorstellung der priesterschriftlichen Erzählung»: ZAW 63 (1951) 74-105; Lohfink, N., «Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerkes im Segen des Heiligkeitgesetzes. Zu Lev 26,9.11-13», en *Wort und Geschichte*, AOAT 18 (1973), 129-136; Id., «Die Priesterschrift und die Geschichte»: VT.S 29 (1979), 189-225; Magonet, J., «The Korah Rebellion»: JSOT 24 (1982), 3-25; Mettinger, T. N. D., *The Dethronement of Sabaoth*, CB.OT 18, 1982; Noth, M., *Das vierte Buch Mose. Numeri*, ATD 7, 1966; Rad, G. von, «Die Theologie der Priesterschrift» (extracto de 1934), en Id., *Gesammelte Studien II*, TB 48, 1979, 165-188; Rose, M., *Deuteronomist und Jahwist*, ATHANT 67, 1981; Ruprecht, E., «Exodus 24,9-11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils», en R. Albertz y otros, *Werden und Wirken des Alten Testaments*, 1980, 138-173; Id., «Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift»: ZAW 86 (1974), 269-307; Saebø, M., «Priestertheologie und Priesterschrift»: VT.S 32 (1981), 357-374; Schmitt, H.-C., «Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie»: VT 32 (1982), 170-189; Schmitt, R., *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft*, 1972; Wagner, V., «Zur Existenz des sogenannten "Heiligkeitgesetzes"»: ZAW 86 (1974), 307-316; Weimar, P., «Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung»: BN 23 (1984), 81-134; 24 (1984), 138-162; Westermann, C., «Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift» (1971), en Id., *Forschung am Alten Testament II*, TB 55, 1974, 115-137; Id., «Genesis 17 und die Bedeutung von berit» (1976), en Id., *Erträge der Forschung am Alten Testament III*, TB 73, 1984, 66-78; Zenger, E., *Gottes Bogen in den Wolken*, SBS 112, 1983.

Por importante que fuera la reconstrucción del templo de Jerusalén para la consolidación de la comunidad judía, la obra no pudo asegurar, por sí sola, la cohesión y el futuro del Israel postexílico, dada la precariedad de la situación política que siguió al fracasado intento de restauración de un Estado nacional. La culminación de las obras del nuevo templo dejó fuera a la gente de la diáspora, imposibilitada de participar en el culto (salvo en ocasionales peregrinaciones de algunos individuos) y limitada a una contribución material y a un mero apoyo idealista¹. Por otra parte, la incisiva crítica de los profes-

1. Nótese la frecuente mención de contribuciones para el templo por parte de la diáspora residente en Babilonia (Zac 6,10s.; Esd 1,6; 2,68s.; 7,15s.; 8,33). Todo ello parece apuntar a una costumbre que existía entre los desterrados, aun cuando los textos reflejen (al menos parcialmente) una construcción del autor de los dos libros de las Crónicas.

61. Sobre este aspecto, véase R. Albertz, *Frömmigkeit*, 1978, 70s.

tas en sus requisitorias contra el culto, y las sucesivas revisiones de la teología del templo, en particular las elaboradas por la escuela deuteronomica y la deuteronomística, que habían tenido lugar durante ese período, hicieron que aquella nueva construcción no respondiera exactamente a las pretensiones teológicas que buena parte de la población abrigaba frente al yahvismo oficial y su correspondiente transformación sociológica. Se necesitaban unos principios teológicos de mayor calado y de miras mucho más amplias, para salvaguardar de la mejor manera posible, y aun sin la ayuda de una unidad territorial y nacional, la cohesión religiosa de la sociedad, a pesar de las presiones provocadas por los intereses encontrados de diferentes grupos sociales.

El camino que se siguió en los primeros tiempos del postexilio para conseguir ese objetivo fue la inclusión del Pentateuco en el canon de los libros sagrados. Y eso implicaba una reelaboración escrita de la historia fundacional de Israel y su consiguiente imposición a los diversos grupos, como base obligatoria de su identidad colectiva. Si de ese modo se ponía como centro del yahvismo oficial no precisamente la institución litúrgica del templo, sino más bien un libro, ello equivalía a aceptar una decisión que ya había tomado el movimiento deuteronomístico cuando, para legitimar sus aspiraciones reformistas frente a las instituciones más fundamentales (la monarquía y el templo) y frente a la entera sociedad contemporánea, había apelado a la autoridad de Moisés y a la común experiencia religiosa de los comienzos mismos de Israel². Ahora, lo verdaderamente importante era reelaborar e imponer como base de la convivencia social el «libro de la Ley de Moisés» (Jos 8,31; 23,6; 2 Re 14,6), que ya durante el reinado de Josías había sido, aunque por breve tiempo, ley estatal obligatoria³ y, posteriormente, había merecido el mayor respeto, al menos en círculos deuteronomísticos.

5.3.1. *Inclusión de la Torá en el canon escriturístico y autorización del imperio persa*

La aceptación del Pentateuco en el canon de los libros sagrados se suele relacionar, tradicionalmente, con la llegada de Esdras a Jerusalén, que, según Esd 7,1.8, tuvo lugar el año séptimo del reinado de Artajerjes, es decir, el año 458 o el 398⁴. En virtud del documento

2. Cf. p. 385.

3. Cf. 2 Re 23,1-3. Cf. p. 384.

4. Según se trate de Artajerjes I, o de Artajerjes II.

entregado a Esdras por el rey Artajerjes, cuyo texto arameo se recoge en Esd 7,11-26 y se presenta como ratificación del envío por el rey de Persia, el comisionado Esdras, al que se dan los títulos de «sacerdote-letrado» y «doctor en la ley del Dios del cielo» (vv. 11. 12), estaba expresamente autorizado por la corte para llevar a cabo una misión que consistía, entre otras cosas, en hacer investigaciones en Judá y Jerusalén sobre el cumplimiento de la Ley de su Dios que se le había confiado (v. 14; cf. v. 25), designar e instituir jueces para todos los judíos de la provincia de Transeufratina, y enseñar la Ley a los que no la conocieran (v. 25), con plena autoridad para urgir su cumplimiento e imponer las respectivas sanciones, en caso de desobediencia (v. 26).

Con todo, el documento difícilmente podrá contribuir a una solución satisfactoria del problema del canon, si nos limitamos a la cuestión tan acaloradamente discutida sobre cuál era el verdadero contenido de la «Ley de Dios» que Esdras había «traído» de Babilonia, es decir, si se trataba del Pentateuco, del documento sacerdotal, o de otro código legislativo⁵. De hecho, en Esd 7,11ss. ni se insinúa que Esdras introdujera en Judá una ley hasta entonces desconocida, con la consecuencia de que, en ese caso, el entero proceso de elaboración del canon en *terra incognita*, la de la diáspora babilónica, se iría a pique, sino que supone expresamente que los judíos de la provincia occidental del imperio tenían conocimiento de dicha Ley (v. 25). Según los vv. 25-26, la misión de Esdras consistió en promover en todas las comunidades de Transeufratina una plena aceptación de esa Ley de Dios, bien conocida, aunque no regularmente practicada, y procurar por todos los medios su más correcto cumplimiento. Para lograr su propósito, Esdras no sólo había recibido de la corona persa un encargo oficial, sino que, además, se sentía plenamente respaldado por ella, como se deduce del hecho de que el monarca hubiera otorgado a la ley judía la dignidad de «real decreto»⁶, garantizando con el peso de su autoridad la imposición y ejecución de las sanciones pertinentes (v. 26).

Ese procedimiento singular proporciona, en un sentido completamente distinto, una clave importante para comprender el proceso de elaboración del canon. Aunque la llamada Declaración de Esdras difícilmente se puede considerar auténtica, en la forma transmitida

5. Sobre la interminable discusión a la que se ha prestado el tema, baste consultar el resumen elaborado por U. Kellermann (*Esragesetz*, 1968, 373-379).

6. En Esd 7,26 «la ley de tu Dios» y «la orden del rey» van unidas con la conjunción copulativa «y». Ahora bien, como el texto no menciona ninguna otra orden o decreto real, tiene que tratarse de la misma y única ley, con lo que la conjunción copulativa habrá de entenderse en sentido explicativo.

por la tradición⁷, no cabe duda de que refleja una práctica jurídico-administrativa del imperio persa, que P. Frei denomina «autorización imperial»⁸, y que se puede probar por otras fuentes. Por ejemplo, en una estela procedente de Licia se lee que, hacia el año 360, la comunidad de Xanthos hizo público un decreto por el que se instauraba un nuevo culto. Pues bien, el sátrapa de la región no sólo proclamó el edicto en todo el territorio de lengua aramea sometido a su jurisdicción, sino que lo asumió como ley dictada bajo su autoridad y le concedió plena vigencia como decreto imperial para el territorio⁹. Otro caso es el de un papiro demótico de la época de los Tolomeos, según el cual Darío I habría encargado a una comisión de juristas egipcios la codificación del derecho vigente en el territorio del antiguo Egipto¹⁰. Finalmente, la llamada Carta de Pascua, procedente de Elefantina (AP 21), cita un edicto de Darío II, del año 419-418, en el que probablemente se detallaban una serie de determinaciones para la celebración de la fiesta de Pascua, que se menciona a continuación, después de una pequeña laguna textual¹¹. En todos esos textos emerge el profundo interés que tenía la administración persa por normalizar y proteger oficialmente la práctica jurídica de los diversos pueblos sometidos a su dominio, especialmente en lo tocante a sus disposiciones cúlticas. La institución de un «visto bueno» imperial, que asumía las normativas locales como legislación del imperio, ofrecía seguridad jurídica a las comunidades dependientes de la soberanía persa¹², a la vez que proporcionaba al gobierno central del rey la posibilidad de controlar eficazmente la acción autónoma de los gremios administrativos, de modo que su actividad legislativa no llegara a entrar en conflicto con los intereses del imperio. La autorización imperial era en aquella época uno de los medios jurídicos más eficaces para asegurarse la lealtad de los súbditos extranjeros, mediante una ratificación oficial de su identidad cultural y religiosa.

Si se inscribe en ese marco político el proceso de configuración de la Torá y su inclusión en el canon de los libros sagrados, como ha

7. Nótese los giros lingüísticos y la presentación propia del autor de las Crónicas, como acertadamente ha observado A. H. J. Gunneweg (*Esra*, 1985, 129ss.).

8. *Zentralgewalt*, 1984, 13ss.

9. Véase P. Frei, *Zentralgewalt*, 1984, 12-14; E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 346.

10. Véase P. Frei, *Zentralgewalt*, 1984, 14s.; E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 346s.

11. Así piensa P. Frei (*Zentralgewalt*, 1984, 15s.) con argumentos convincentes, contra las dudas que proliferaban en la investigación. El propio Frei trata de rellenar la laguna de la línea 4: «he dado orden de que tú, Arsames, comuniques a la guarnición judía» (*ibid.*, 32, nota 31).

12. Nótese en ciertos textos como Est 1,19 y Dn 6,9 un reflejo de la proverbial estabilidad de la legislación persa, que en Dn 6,15s. se presenta con un carácter tan exageradamente irrevocable que raya en la caricatura.

hecho por primera vez E. Blum¹³, no sólo se entenderán mejor las razones y los mecanismos del proceso, sino que se podrá ver con claridad quiénes fueron los verdaderos responsables de dicho movimiento. La autorización imperial brindaba a la comunidad judía una ocasión única de aprovecharse del apoyo de la administración persa para asegurar los fundamentos de su identidad cultural y religiosa. Ahora bien, para gozar de esa prerrogativa había que redactar un documento bien preciso y obligatorio para todo el grupo, y someterlo a la aprobación de las autoridades. Ante una disposición así, la comunidad judía se vio obligada a superar sus divergencias y disputas internas, para acordar un texto común y llegar a un compromiso aceptable para la mayoría.

La elaboración oficial de un documento base con carácter obligatorio constituía un punto de confluencia de los intereses de la comunidad judía con los de la administración imperial. Para los responsables judíos, la redacción del texto significaba una oportunidad de asegurar y consolidar la identidad del propio grupo étnico, mientras que, para los funcionarios imperiales, un catálogo de normas que unificaran la vida de sus súbditos judíos limitaba posibles desavenencias en el interior del grupo, excluía la probabilidad de intrigas contra el régimen, como había sucedido en el pasado¹⁴, y garantizaba una duradera lealtad a la corona. No sabemos a ciencia cierta cuál de las dos partes inició el proceso de redacción, es decir, si respondió a una iniciativa de los responsables judíos, o bien a una sugerencia (una suave presión) de la autoridad imperial. Lo más probable es que ambas partes se complementaran y colaboraran mutuamente en el proceso, como parece deducirse de Esd 7,11-26.

A este punto, surge naturalmente la pregunta por la identidad de los grupos judíos que impulsaron la elaboración de dicho documento. Según los criterios que hasta ahora han presidido la investigación del Pentateuco, y que se han movido a nivel puramente literario, parece que pudo tratarse de escritores o redactores más bien privados, que abordaron esa redacción por su cuenta y riesgo¹⁵. Pero las circunstancias políticas que acabamos de reseñar hacen totalmente improbable esa suposición. Al tratarse de un proyecto oficial de la comunidad judía, hay que suponer que su redacción corrió a cargo

13. *Pentateuch*, 1990, 345-360. Véase, igualmente, F. Crüsemann, *Pentateuch*, 1989, 256ss.

14. Cf. pp. 593s.

15. Nótese una circunstancia tan peculiar como el hecho de que las introducciones corrientes al Antiguo Testamento traten el tema del origen del canon veterotestamentario totalmente al margen de la historia de su redacción.

de ciertos grupos o de determinados individuos que tenían responsabilidades públicas. Y entre todos ellos, lo más lógico es pensar en los sectores que anteriormente habían optado por una leal colaboración con el gobierno persa. De ese modo, el círculo de posibles candidatos se reduce a la fracción antinacionalista de los dos gremios que, después del fracasado intento de restauración, habían asumido la dirección del grupo: el consejo de ancianos y el colegio de sacerdotes¹⁶. Naturalmente, ambos gremios tenían sus respectivos partidarios en la diáspora, por medio de los cuales podían establecer contactos con la administración central del imperio en Susa¹⁷. Con un poco de imaginación, se podría pensar que esas fracciones minoritarias, tanto del consejo de ancianos como del colegio de sacerdotes, constituyeron una especie de comisión de peritos teólogos encargados de la redacción de un documento fundacional de Israel que, basándose en las tradiciones existentes, pudiera satisfacer las demandas internas de la mayoría judía y, al mismo tiempo, sirviera como proyecto de ley ante la autoridad imperial.

Esa situación, deducida de las circunstancias políticas e histórico-sociales del momento, se debe relacionar lógicamente con los datos de la investigación literaria del Pentateuco, para poder explotar todo su valor heurístico. Pero surge la dificultad de que, precisamente en ese aspecto, y debido al carácter de la nueva línea de investigación, nos encontramos más lejos que nunca de un consenso entre los estudiosos.

A pesar del ambiente de controversia que domina en la investigación actual, se pueden formular, por lo menos, dos concepciones relativamente indiscutibles:

1. El Pentateuco, tal como lo tenemos hoy, es un texto de compromiso entre las tradiciones sacerdotales y las de origen puramente profano.

16. Véanse las subsiguientes redacciones de los libros de Ageo y de Zacarías, que tratan de suavizar el mensaje profético de sus autores (cf. pp. 595s.). Como se verá más adelante (cf. pp. 622s.; 638s.), uno de los rasgos característicos del Pentateuco es su tendencia antinacionalista. Con esta asociación creo que se puede aportar una solución plausible a las todavía indecisas conjeturas de E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 344 [en especial, nota 39] y 358s.).

17. Sus representantes más destacados son Esdras y Nehemías. No hay ningún motivo en absoluto para suponer que la actividad, sobre todo, de Esdras diera lugar a una oposición frontal al proceso de elaboración del canon por parte de la diáspora residente en Babilonia. Según Neh 1, los mensajeros iban y venían entre Susa y Jerusalén, de lo que se deduce una estrecha colaboración entre ambos polos. Si incluso la colonia judía de Elefantina había otorgado a los dos órganos de la administración autónoma en Judá plenos poderes de decisión en sus asuntos religiosos (AP 30), es absolutamente impensable que esos dirigentes no se vieran implicados por los persas en una cuestión tan importante como la autorización imperial.

2. Los textos pertenecientes al llamado «documento sacerdotal», que presentan huellas evidentes de un largo proceso de redacción, pertenecen (si no todos, al menos una parte considerable) a los primeros tiempos de la época postexílica¹⁸.

Los textos que ofrecen mayor dificultad son los no-sacerdotales, o sea, de origen profano. La hipótesis clásica sobre el origen de dichos textos, como se presenta en la investigación de fuentes, les atribuye una datación relativamente antigua, al suponer que son resultado de la unión de dos obras narrativas (el «yahvista» [J], de los siglos x-ix, y el «elohísta» [E], del siglo viii) que habría tenido lugar incluso antes de la composición del Deuteronomio (finales del siglo vii). Según esa hipótesis, el núcleo del Pentateuco pre-sacerdotal sería decididamente de época pre-exílica. Ahora bien, ese postulado choca con la constatación de que un buen número de textos que llevan la marca inconfundible del lenguaje deuteronomístico, o incluso deuteronomístico, y que desempeñan una función decisiva en la composición del conjunto, se deben considerar como adiciones posteriores¹⁹.

Por eso, en la década de los ochenta, diversas consideraciones llevaron a difundir la idea de que el número de textos exílicos y de principios del postexilio que se han colado en el Pentateuco pre-sacerdotal es mucho más alto de lo que se podía suponer²⁰. El modelo que, en mi opinión, explica de la manera más convincente el origen del Pentateuco pre-sacerdotal es el presentado por E. Blum²¹. Según él, el Pentateuco primitivo, que abarcaba desde la salida de Abrahán hasta la muerte de Moisés, habría conocido su redacción definitiva y su propia caracterización teológica a principios de la época postexílica. Hay que reconocer que en muchos casos se reelaboraron viejas tradiciones y se unieron mediante procedimientos redaccionales, pero en un gran número de pasajes se reinterpretaron tan radicalmente, que el primitivo estrato de tradición resulta prácticamente irreconocible²². Blum designa esa composición de principios de la época postexílica con la sigla

18. Aunque se piense, con muchos comentaristas, que las secciones más antiguas del documento sacerdotal (P^c) pertenecen a una época tardía del postexilio, la gran masa del material legislativo y cívico-jurídico se puede situar perfectamente a principios de dicha época. Una discusión del tema puede verse en N. Lohfink, *Priesterschrift*, 1979, 201.

19. Por ejemplo, Gn 15; Éx 3,1 - 4,18; 13; 19,3-9; 32,7-14; 34; Nm 14,11-23; etc.

20. Es totalmente imposible ofrecer aquí la oleada de bibliografía que ha aparecido sobre el tema en el curso de unos pocos años; el lector puede consultar los resúmenes elaborados por E. Blum (*Komposition*, 1984, 461ss.; *Pentateuch*, 1990, 1ss.). Como ejemplo de la enorme proliferación de hipótesis sobre la historia de la redacción, que suponen la existencia de un documento «yahvista» no sólo tardío, sino incluso post-sacerdotal, baste mencionar la obra de H.-C. Schmitt, *Redaktion*, 1982.

21. A diferencia de H.-C. Schmitt y otros autores, E. Blum propone un planteamiento bien estructurado de la historia de la tradición, en la línea de R. Rendtorff. El primer bosquejo de su hipótesis lo presentó en su tesis doctoral, *Die Komposition der Vätergeschichte*, a propósito de Gn 12 - 50, y lo perfiló posteriormente en su tesis de habilitación para la docencia, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, ampliándolo al campo de Éx-Nm.

22. *Pentateuch*, 1990, 9-218, especialmente 208ss. Véase igualmente la pequeña corrección que introduce en p. 288 con respecto a su primera obra. Sobre el problema de datación, véase Id., *Komposition*, 1984, 392-396.

K^D, en primer lugar porque, según él, se concibió como una prolongación de la historia deuteronomística hacia un tiempo más primitivo²³, y en segundo lugar porque emplea un lenguaje de influencia deuteronomística y muchas de sus concepciones son claramente deuteronomísticas e incluso deuteronomísticas²⁴. Pero, al mismo tiempo, Blum subraya también las diferencias que evidentemente existen entre K^D y el Deuteronomio o la historia deuteronomística²⁵. Esa primera composición, con tintes deuteronomico-deuteronomísticos, fue sometida, según Blum, a una amplia reelaboración sacerdotal (K^P); e incluso hay pequeñas adiciones de época posterior, que dejan entrever un lenguaje de resonancias deuteronomísticas²⁶, o una mezcla de expresiones de corte deuteronomístico-sacerdotal²⁷.

El modelo explicativo de los orígenes del Pentateuco desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, tal como lo presenta E. Blum, encaja perfectamente en la escena política que acabamos de describir, es más, permite precisar ciertos aspectos. La composición pre-sacerdotal K^D se puede atribuir sin dificultad al consejo de ancianos o a la comisión de peritos laicos constituida por ese mismo consejo. En primer lugar, es evidente la especial importancia y la relevante dignidad que atribuye a los ancianos²⁸. Y en segundo lugar, su lenguaje de tan claras resonancias deuteronomísticas y su modo de pensar tan cercano a las interpretaciones deuteronomico-deuteronomísticas concuerdan plenamente con la observación de que desde los tiempos de la reforma deuteronomística²⁹, exceptuados los redactores deuteronomísticos del libro de Jeremías³⁰, los impulsores de la teología deuteronomística (en particular, los autores de

23. Sobre este punto, véanse las observaciones que ya hacía M. Rose (*Deuteronomist*, 1981, 321ss.). Para ulteriores matizaciones, véase, una vez más, E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 176ss.

24. E. Blum, *o. c.*, 131ss.

25. Véase E. Blum, *o. c.*, 134; 152; 155, donde alude a una cierta influencia de la profecía de principios de la época postexilica y a los vaivenes de un clima de discusión con respecto a la profecía.

26. Por ejemplo, en Éx 15,25b-26; 16,4s.28 (véase, a este propósito, E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 361, donde hace suyos los resultados de E. Ruprecht, *Mannawunder*, 1974).

27. Cf. Nm 32; 33,50-56. Véase E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 378s.

28. Cf. Éx 3,16.18; 4,29; 12,21; 24,1.9.14 y, de un modo especial, Nm 11,16ss.

29. En la más bien amplia coalición reformista, los funcionarios de corte (por ejemplo, los safánidas) y la aristocracia judía (*'am ha'áres*) desempeñaron un papel de primer orden (cf. pp. 376ss.). Pero no se puede negar que en ella participaban también, al menos, algunos sacerdotes de Jerusalén (por ejemplo, Jelcías; cf. 2 Re 22,4ss.), una opinión que yo, personalmente, me inclino a compartir, a pesar de las dudas que expresa E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 342, nota 31). Es un hecho que, después del desmoronamiento de la coalición reformista (a partir del año 609), la mayor parte del grupo de sacerdotes de Jerusalén se pasaron al partido religioso-nacionalista (cf. pp. 443s.).

30. Como atestiguan las narraciones sobre Jeremías, es probable que los representantes de la tradición deuteronomística que reelaboró la obra del profeta fueran los sucesores del partido de funcionarios reformistas, o sea, los safánidas. Cf. pp. 481s.

la llamada historia deuteronomística³¹) fueron, prácticamente sin excepción, grupos de teólogos laicos. Ya se verá más adelante³² que la redacción K^D, tanto en su perspectiva teológica como en su dimensión política, pertenece más bien a la orientación representada por los redactores deuteronomísticos del libro de Jeremías, como los familiares de Safán y los descendientes de la fracción reformista del grupo de funcionarios. Pero es igualmente posible, y hasta probable, que muchos partidarios del bando nacionalista, que ponía todo su empeño en la restauración del culto monárquico, pasaran a la nueva mayoría que se había constituido en el gremio de ancianos. Un estudio lingüístico y temático de la redacción K^D no permite suponer que el consejo de ancianos representara una continuidad personal sin fisuras con los precedentes grupos deuteronomísticos. En realidad, era un gremio totalmente nuevo, con funciones distintas de las desempeñadas por otros grupos anteriores. Para explicar la conexión entre ambos gremios, desde el punto de vista de historia de las tradiciones, basta apelar al lógico entrecruce de personas, aunque sólo sea a nivel de individuos más o menos aislados.

De la historia de las tradiciones se deduce que fueron precisamente los dirigentes políticos laicos los primeros en aprovechar la oportunidad que les brindaba la autorización del imperio persa. Y no hay nada extraño en su actitud, ya que su ocupación ineludible en el seno de la comunidad consistía, principalmente, en asegurar la supervivencia y consolidar los vínculos comunitarios, concretamente en aquella situación de sometimiento a la hegemonía persa.

La composición sacerdotal K^P, que siguió con un cierto retraso, se puede asociar fácilmente con el colegio de sacerdotes, o con la comisión de teólogos cúlticos constituida por el propio colegio³³. Frente al reto que significaba la concepción propuesta en primer lugar por los teólogos laicos, deliberadamente desinteresados por cualquier aspecto sacerdotal, introdujeron sus preocupaciones específicas mediante una composición que oscilaba entre la mera redac-

31. Anteriormente (cf. pp. 492s.) se ha afirmado que los responsables de la historia deuteronomística fueron los sucesores del antiguo partido religioso-nacionalista que, probablemente, estaba compuesto de dirigentes laicos («ancianos»), antiguos sacerdotes, y profetas del templo. Se puede pensar que, con motivo de la reconstrucción del santuario, el grupo debió de disolverse, mientras los sacerdotes miembros del partido se orientaron hacia el recién creado colegio sacerdotal. Pero, por otra parte, es claro que el que llevaba la voz cantante en el nuevo colegio era un grupo de sacerdotes reformistas provenientes de la escuela de Ezequiel, que habían regresado de Babilonia. Con todo, difícilmente se podría imaginar que los primeros sacerdotes del segundo templo constituyeran un cuerpo unitario, como demuestran las memorias de Nehemías (cf. Neh 3,1.22.28; 13,4.28s.).

32. Cf. pp. 625; 633s.

33. Sobre los sacerdotes reformistas, que eran los que llevaban la voz cantante en el colegio, cf. pp. 640s.

ción y una interpretación radicalmente nueva. De ese modo, lograron bosquejar dentro del marco preexistente de la «Ley de Moisés» un modelo alternativo orientado hacia el «santuario».

La yuxtaposición, contraposición o fusión de las dos redacciones del Pentateuco se explica suficientemente por la contigüidad de dos círculos de representantes que mantenían posturas distintas, e incluso totalmente contrapuestas, sobre las peculiaridades que constituían la identidad real de Israel que debía conservarse a toda costa. Pero, al mismo tiempo, esos dos grupos no sólo compartían una responsabilidad común con respecto a los dos gremios responsables de la administración autónoma del judaísmo, sino que también, debido a la presión de las autoridades persas, debían llegar a un compromiso aceptable para ambas partes.

Para concluir, habrá que abordar una vez más la cuestión sobre la fecha de elaboración del canon y sobre el significado que en este punto hay que atribuir a la misión de Esdras. Ya por la propia historia de las tradiciones, habrá que suponer que se trató de un proceso más bien largo que, sin duda, se desarrolló en varias etapas. El *terminus a quo*, o punto de partida, se puede fijar, casi con toda seguridad, en el año 515, fecha de la consagración del templo; y el *terminus ad quem*, o punto de llegada, debería situarse, a más tardar, en el siglo IV³⁴. No obstante, ese límite inferior podría adelantarse, con E. Blum, hasta mediados del siglo V, ya que la misión de Nehemías (444-432) parece presuponer como normas válidas ciertas prescripciones del Pentateuco, tanto de carácter deuteronomístico como de orientación sacerdotal³⁵. De ese modo, lo más probable es que la reelaboración del Pentateuco haya de situarse entre finales del siglo VI y comienzos del V. Si se acepta esa datación (sobre todo si se prefiere la datación más tardía³⁶), la misión de Esdras debió de suceder durante la última etapa del proceso de elaboración del canon. Estrictamente, el texto de Esd 7,26 no sanciona la autorización impe-

34. La obra histórica del Cronista (del siglo III) presupone ya la existencia del Pentateuco, como magnitud normativa (baste una referencia a Esd 3,2ss.; Neh 10; 13,1s.); y los samaritanos, que se separaron de los judíos en el siglo IV, lo consideraban como su (único) escrito sagrado. Por otra parte, es obvio que la traducción griega del Pentateuco (LXX), que tuvo lugar a mediados del siglo III, presupone no sólo que la obra ya estaba completa, sino que incluso formaba parte del canon oficial de los libros sagrados. Véase, a este propósito, F. Crüsemann, *Pentateuch*, 1989, 254s.

35. En Neh 13,25-27 se hace referencia a la prohibición (de carácter deuteronomico-deuteronomístico) de los matrimonios mixtos y a la imagen deuteronomística de Salomón. Por otra parte, las medidas disciplinarias que se mencionan en Neh 13,4-13 están enraizadas en la asociación entre sacerdotes y levitas, típica de la redacción K^P.

36. Es decir, en el reinado de Artajerjes II (398-397), o incluso antes, hacia finales del siglo V. En cuanto a la fecha de la misión de Esdras, aún no se ha llegado a fijarla con seguridad.

rial, sino que más bien la presupone. La misión de Esdras es un buen testimonio de que la corona, por medio de su autorización del Pentateuco, cumplió los compromisos que había contraído y estaba dispuesta a respaldar con toda su autoridad el reconocimiento oficial de dicho escrito³⁷.

5.3.2. La composición pre-sacerdotal del Pentateuco

Cuando el gremio de dirigentes laicos de la administración autónoma judía decidió aprovechar la oportunidad que le brindaba la política del imperio persa y dio el encargo de elaborar un documento base, preceptivo para la entera comunidad judía, el grupo de teólogos laicos comisionado al efecto se encontró con un cometido nada fácil. Entre otras cosas, debía decidir en qué consistía realmente la identidad de Israel que había que preservar a toda costa. Eso exigía, especialmente, una determinación precisa de los puntos más esenciales que a lo largo de toda la historia y en interacción mutua habían configurado el núcleo imprescindible del yahvismo oficial. La religión de Israel ¿era, en el fondo, una religión histórica o, más bien, una religión cúllica? ¿Era una religión de Estado, o una religión profética? Dada la diversidad y enfrentamiento de opiniones a comienzos del postexilio, había que tomar postura, sopesar las diferentes opciones y escoger la que se presentara como más razonable. ¿Habría que definir a Israel desde la perspectiva de aquellas tradiciones de liberación que configuraron sus orígenes, o había que considerar como irrenunciables las tradiciones salvíficas de la época monárquica (por ejemplo, la teología de la figura del rey y la teología de Sión) como pensaban los partidos nacionalistas? ¿Qué era, en definitiva, lo más decisivo para comprender la peculiar relación de Israel con Dios: el perfecto funcionamiento del culto en el santuario central, como propagaba un sector sacerdotal cada día más fuerte, o la configuración de sus relaciones sociales? Y ¿qué iba a pasar con la perspectiva de futuro que había desplegado la profecía salvífica tanto de la época del exilio como de principios del postexilio, pero que, lamentablemente, había terminado en un fracaso de consecuencias tan imprevisibles³⁸. Dada la enorme fuerza explosiva de su implicación política (naturalmente, no exenta de peligro), ¿habría que pres-

37. Vista así, la posterior tradición judía que alaba a Esdras como un «segundo Moisés» y lo considera, junto a los ochenta y cinco firmantes del pacto durante la asamblea solemne (Neh 8 - 10), como fundador del canon está plenamente enraizada en la realidad histórica. También la redacción cronística de la asamblea (Neh 10) refleja la yuxtaposición de dirigentes laicos y sacerdotes.

38. Cf. pp. 594s.

cindir de ella completamente, o convendría integrarla (al menos sus principios más fundamentales) en una nueva concepción unitaria?

Sobre el telón de fondo de un debate teológico tan agudo se puede entender el Pentateuco pre-sacerdotal como una toma de postura teológica realmente excitante que, por una parte, produjo toda una serie de claras delimitaciones y ponderaciones, mientras que, por otra, se preocupó de crear un clima de integración y compromiso³⁹.

La decisión preliminar más importante que tomó el grupo de teólogos laicos fue la de escribir una historia de la primitiva época fundacional de Israel. Para ello, no se decidieron por una forma de visión profética proyectada al futuro, como había hecho la escuela de Ezequiel (Ez 40 - 48), ni siguieron el ejemplo más cercano de la historia deuteronomística, que les habría llevado a presentar la historia como un nuevo cumplimiento de las promesas hechas a David y a Sión, o como una nueva configuración del culto y de la sociedad, según el modelo de anteriores reformas impulsadas por la monarquía⁴⁰. No; por ahí no llegarían a ninguna parte. De modo que optaron por el camino que, poco antes, habían seguido los teólogos de la reforma deuteronomica. ¡Había que volver a los orígenes! Si los teólogos deuteronomicos habían colocado su propia legislación reformista al final de la historia del primitivo Israel, contentándose con breves reflexiones y algún comentario sobre la precedente historia fundacional del pueblo⁴¹, los teólogos de principios del postexilio optaron por una reformulación de la historia que pudiera servir de complemento a la propia legislación deuteronomica ampliándola y enraizándola profundamente en la experiencia histórica de Israel. Con esa extensión de la estructura deuteronomica de la Torá al campo de los acontecimientos históricos, la teología laica de comienzos del postexilio concedió a las experiencias religiosas un puesto en la religión yahvista bastante más destacado que el que había obtenido en la tradición deuteronomico-deuteronomística. Pero, por otra parte, esa teología, al centrarse plenamente en la experiencia del primitivo Israel, produjo un desplazamiento de la historia (que la escuela deuteronomística había puesto al servicio de los dogmas

salvíficos de la monarquía [David, el templo, etc.]) hacia las experiencias de liberación, características de la época pre-monárquica. Los grandes logros de Israel no eran producto exclusivo de los tiempos de David y Salomón, sino que ya se habían hecho realidad en los mismos comienzos, bajo la égida de Moisés, en la epopeya maravillosa de la liberación del poder de Egipto y en la alianza con su Dios, Yahvé, en el Sinaí. Ese proyecto teológico fundamental corresponde exactamente a la decisión política adoptada por la fracción mayoritaria de los responsables administrativos del judaísmo, después del fracaso de la restauración nacional, y que consistía en reconstruir la comunidad con referencia no a los tiempos de la monarquía, sino precisamente a la época pre-monárquica.

Una primera apreciación de los contenidos que los teólogos laicos se propusieron fijar con su historia de los orígenes de Israel se puede obtener fácilmente, si nos preguntamos qué es lo que ofrece esa historia y qué es lo que le falta.

Al Pentateuco pre-sacerdotal le falta una auténtica prehistoria. De hecho, todo empieza con la vocación de Abrahán, en la que Dios exige al protagonista que abandone su tierra de Babilonia (Gn 12)⁴². Si el grupo de teólogos laicos se decidió a no incorporar en su documento base las tradiciones ya existentes sobre los orígenes más primitivos⁴³, se puede suponer que su verdadera intención era escribir una historia *de Israel*, por lo que dio prioridad a las tendencias aislacionistas de la tradición deuteronomico-deuteronomística. Según su concepción, lo que Israel tenía que hacer para preservar su identidad era reflexionar sobre sí mismo, ya que su destino específico no residía en una apertura misionera hacia los demás pueblos, como había anunciado el Deuteronomio. Es cierto que esos mismos teólogos reconocían que Yahvé era el único Dios y el Señor de toda la tierra (Éx 19,5), pero en su mentalidad eso no era más que una especie de telón de fondo para su portentosa acción salvífica en favor de Israel (Éx 7,17; 8,6.18; 9,14.29) y el motivo de que un pueblo tan despreciado llegara a gozar de su incomparable posición de privilegio en el concierto de las naciones (Éx 33,16; 34,10; cf. Nm 14,14). La función positiva de Israel en su relación con los otros pueblos quedaba, más bien, proyectada hacia el futuro (Gn 12,3; Éx 19,6). Parece, pues, que los redactores del documento K^D relegaron deliberadamente a segundo plano las concepciones teológicas que durante el exilio habían ocupado el centro de la religión yahvista, es decir, las que hacían referencia a la creación o implicaban una pers-

39. La exposición siguiente debe muchas de sus propuestas a la obra de E. Blum *Pentateuch*, 1990. Sus planteamientos, aunque basados en una historia de las tradiciones, inciden también sobre la dimensión teológica del Pentateuco, y con más profundidad de lo que hasta ahora se ha podido conseguir bajo la égida de la antigua teoría de las fuentes (o «hipótesis documentaria»). En mi presentación presupongo el ordenamiento textual que ofrece el propio Blum.

40. Cf. pp. 509s.

41. Cf. Dt 4 - 11 y, respectivamente, Dt 1 - 3.

42. Véase E. Blum, *Komposition*, 1984, 396ss.; Id., *Pentateuch*, 1990, 107s.

43. Sobre este punto, véase F. Crüsemann, *Urgeschichte*, 1981.

pectiva de alcance universal, con la intención refleja de que no pasara inadvertida su lucha contra una posible disolución del verdadero judaísmo, al quedar asimilado a los pueblos circundantes. En ese sentido habrá que interpretar, entre otras cosas, la prohibición post-exílica de los matrimonios mixtos (cf. Gn 24; Éx 34,15s.; Dt 7,2s.; cf. Esd 10; Neh 13,23ss.)⁴⁴.

En el documento K^D se relacionan por primera vez la historia de los patriarcas y la historia del pueblo (Gn 50,24; Éx 1,6.8; 3,6.15s.). Con la decisión de incorporar a su documento base las tradiciones sobre los patriarcas, que en las condiciones del exilio habían adquirido relevancia creciente, el grupo de teólogos laicos manifestó por primera vez que la religiosidad popular se reconocía como parte integrante de la religión yahvista oficial. Y así, mientras se hacía sitio a una religiosidad que tenía a Yahvé como punto de referencia y se había mantenido viva incluso en las deplorables condiciones de diáspora, se fortalecía una tendencia, que ya había aparecido en el exilio, a considerar a los patriarcas como modelo para los que regresaban a la patria (Gn 12,7; 15,7; 28,15).

Una cuestión más complicada es la delimitación precisa del final de la redacción K^D, probablemente por la diversidad de opinión que sobre ese punto mantenía, en particular, el grupo de redactores afines a la escuela deuteronomística. Según la teología de la historia deuteronomística, la historia fundacional de Israel, propiamente dicha, debía extenderse hasta la reforma de Josías o, por lo menos, hasta la conclusión del templo por obra de Salomón. Es muy posible que los representantes de esa tendencia de inspiración deuteronomística y de carácter marcadamente nacionalista se manifestaran en esa dirección. En cualquier caso, el documento K^D se redactó de tal manera que quedó perfectamente encuadrado en el marco de la historia deuteronomística⁴⁵. Si, a pesar de todo, dentro del círculo de redactores prevaleció la idea de incluir en la propia composición sólo la primera parte de la historia deuteronomística, a saber, la legislación deuteronomica, y poner el fin de la historia fundacional de Israel en la muerte de Moisés⁴⁶, ello se debió probablemente a dos motivos. En primer lugar, un documento base que incorporara la

restauración de una monarquía israelita tendría muy pocas probabilidades de ser reconocido y autorizado por el gobierno persa. Y en segundo lugar, aun entre los propios grupos de inspiración deuteronomística había alguno, por ejemplo, los redactores del libro de Jeremías, decididamente opuesto a la restauración en Israel de su antiguo régimen monárquico⁴⁷ y abiertamente favorable a poner en práctica (¡por fin!) su viejo ideal de régimen «democrático», aun bajo la égida del imperio persa⁴⁸. Lo más probable es que fuera precisamente esa orientación la que acabó imponiéndose en el consejo de ancianos por la fuerza de los hechos. Hay que reconocer, con todo, que en una fase ulterior del proceso de redacción se produjo un nuevo intento de llegar a un compromiso, mediante la posible inclusión de, al menos, el libro de Josué como parte de la historia fundacional (cf. Gn 33,19; 50,25.26b; Éx 13,19; Jos 24)⁴⁹, para subrayar así las pretensiones territoriales de los grupos judíos palestinos. Pero, dada la tendencia a imponer la ley del exterminio, que aparece de manera tan relevante en la tradición del libro de Josué (indiscutiblemente deuteronomística), sería difícil que dicha iniciativa pudiera contar con la aprobación de la autoridad persa, cuyo interés se centraba en la convivencia pacífica de los diferentes pueblos que habitaban en su territorio. Por eso, se decidió terminar la historia fundacional con la muerte de Moisés, mientras se dejaba abierto al futuro el modo en que habría de cumplirse la promesa de una tierra, que quedaba pendiente con la desaparición del protagonista⁵⁰. Al mismo tiempo, quedó excluida de la historia fundacional y, en consecuencia, del ámbito de la religión yahvista la idea de una monarquía israelita. Si ya la propia ley deuteronomica sobre el rey (Dt 17,14-17) había limitado críticamente las funciones que le atribuía la «teología monárquica» tan dominadora en su momento, la nueva redacción K^D prescindió casi absolutamente de la figura real a lo largo del Pentateuco⁵¹. Sólo una palabra enigmática del vidente

47. Cf. pp. 488s.

48. Véase el experimento que ya Godolías trató de poner en práctica (cf. pp. 450s.). Sobre otros posibles puntos de contacto con la redacción deuteronomística del libro de Jeremías, cf. pp. 627s.; 633s.

49. Véase E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 363s., donde corrige algunas opiniones anteriores.

50. El hecho de que el arco narrativo del Pentateuco no alcance una conclusión redonda se puede explicar por las circunstancias políticas del período persa. Precisamente porque la perfecta realización de una nueva «conquista de la tierra» en el futuro había quedado en suspenso, la idea de una expansión de las fronteras del país pudo cobrar rasgos de utopía en la redacción K^D (cf. Gn 15,18: «desde el río de Egipto [el Nilo] hasta el Gran Río [el Éufrates]»).

51. Aunque en el Código de la alianza (Éx 22,27) el texto original hubiera hablado del «rey», como quizá se podría deducir de 2 Re 21,10.13, lo más probable es que su sustitución por *našî'* («príncipe», «jefe») se remonte a una reelaboración antimonárquica (¿sacerdotal?).

44. Sobre la estrecha relación entre Gn 24 y K^D, véase E. Blum, *Komposition*, 1984, 383. Su hipótesis de que Éx 34,11-27 es una adición introducida posteriormente en K^D es, por lo menos, digna de ser tenida en consideración.

45. Cf. Dt 31,7s.14-15.23; 34,9s., donde se recupera el hilo de la historia deuteronomística (Dt 3,28) y se le da continuidad (cf. Jos 1). Véase E. Blum, *Pentateuch*, 1990 109ss.

46. Cf. Dt 34,10, con su espléndido resumen valorativo (sobre este aspecto, véase E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 110s.; 207). Posiblemente, ese pasaje se orientaba hacia la ley deuteronomica de Moisés.

extranjero Balaán (Nm 24,17ss.) encierra una alusión a la monarquía, tal vez como posibilidad abierta a un lejano futuro. La tendencia crítica y abiertamente antijerárquica del yahvismo originario logró de esa manera un nuevo triunfo; pero, esta vez, definitivo⁵².

Otros aspectos importantes del yahvismo oficial, a los que el grupo de teólogos laicos dio especial relevancia, se podrán ver claramente si nos preguntamos en qué consistía, según ellos, la relación de Israel con Dios. Entre sus elementos constitutivos, cabría enumerar: la maravillosa historia de liberación, la Ley, la tierra y la figura de Moisés elevada a categoría de «superprofeta». Si los tres primeros elementos responden a la teología deuteronomica, el cuarto supera esa concepción⁵³. Se trata de un elemento que brota del clima de controversia en torno a la profecía de comienzos del postexilio. Pero lo que es más sorprendente, a la luz de la situación histórica, es la total desaparición de unos factores que en otro tiempo habían desempeñado un papel absolutamente decisivo, como el templo, el culto y el sacerdocio⁵⁴. Eso es lo que vamos a exponer a continuación.

Para los autores del documento K^D, la existencia de Israel se basaba en dos categorías históricas: la promesa a los patriarcas y la liberación de la esclavitud de Egipto. Pero es claro que, para dichos autores y para sus contemporáneos, la actuación histórica de Yahvé había perdido en gran parte su primera univocidad y credibilidad, como lo demuestra su esfuerzo por apuntalar las promesas divinas con signos y prodigios que le pudieran servir de ratificación (Gn 15,5; Éx 4,1-8), convirtiendo en una seguridad sellada con juramento la antigua promesa hecha a los patriarcas de darles una tierra (Gn 15,7ss.)⁵⁵ y transformando el problema de la fe en uno de los temas centrales de su exposición (Gn 15,6; Éx 4,1-8.31; 14,31; 19,9; Nm 14,11). Al presentar las viejas tradiciones religiosas de liberación, no muestran especial interés por los acontecimientos políticos, como en las formulaciones más antiguas⁵⁶, sino que se cen-

52. Sobre la probable pertenencia de los oráculos de Balaán a la redacción K^D, véase E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 116s. Una clara tonalidad antimonárquica se refleja también a lo largo de toda la redacción K^D (cf. pp. 638s.).

53. La precedente tradición deuteronomico-deuteronomística había encuadrado a Moisés en la tradición profética como el «prototipo» ideal de profeta (cf. Dt 18,14-22; Jr 1,7.9; 28,9; cf. también Os 12,14).

54. Eso es lo que, sobre todo, debió de suscitar la oposición del sacerdocio reformista, que en otros muchos puntos estaba plenamente de acuerdo (cf. pp. 642ss.).

55. Cf. Gn 22,15-18; 24,7; 26,3bβ-5; Éx 13,5.11; 32,13; 33,1; Nm 11,12; (Dt 31,23); cf. Nm 14,16.23.

56. Por ejemplo, en las narraciones más primitivas sobre Moisés (Éx 1,9-12.15-22...4,19.20a...5,3s.*6-19). Sobre su interpretación durante la sublevación de Jeroboán, cf. pp. 262ss.

tran en la maravillosa actuación de Yahvé⁵⁷, que en el lejano período fundacional confería a la acción histórica de Dios una evidencia que ahora se echaba dolorosamente en falta⁵⁸.

Con esas promesas y prodigios, Yahvé se había vinculado a Israel de manera irrevocable (*berit*: Gn 15,18) y lo había distinguido entre todos los demás pueblos (Éx 19,4; 34,10). De esa vinculación que al principio era unilateral nació en el Sinaí una relación recíproca entre Israel y su Dios (*berit*: Éx 19,5). Ahora bien, si desde este punto de vista los autores sacerdotales se movían aún por los derroteros de una teología de la alianza de carácter deuteronomico-deuteronomístico⁵⁹, lo que hicieron en realidad fue poner un nuevo acento en la cualificación de su relación con Dios. La teología deuteronomica había afirmado ya que Israel, por la acción liberadora de Yahvé que implicaba una verdadera elección, se había convertido en pueblo peculiar, es decir, en un «pueblo santo» (*'am qadoš*: Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9). Pues bien, los herederos de esa especial prerrogativa asumieron esa cualificación (*goy qadoš*: Éx 19,6), aunque la interpretaron a la letra, en el sentido de una consagración religiosa que Dios había otorgado a todo Israel. Y eso quería decir que la alianza con Yahvé no sólo cualificaba a Israel como «reino de sacerdotes» (*mamleket kohanim*: Éx 19,6) sino que, según la concepción de los redactores, había sido sancionada bajo forma de consagración sacerdotal (Éx 24,3-8)⁶⁰. En cuanto a su contenido, esa relación inicial de Israel con Dios se había caracterizado, ya desde el primer momento, por una especial cercanía de Dios y por una disponibilidad del pueblo, que en repetidas ocasiones se había comprometido espontáneamente y con una sola voz, a observar todos los mandamientos de Yahvé (cf. Éx 19,8; 24,3.7). La peculiar relación de Israel con Dios llegó a su cumplimiento en el primer acto litúrgico, que tuvo lugar en el monte Sinaí y en el que los setenta ancianos, en cuanto representantes del pueblo y prácticamente equiparados a Moisés, tuvieron el privilegio de subir a encontrarse con Dios y celebrar en su presencia un banquete sagrado, sin intermediarios cúlticos, mientras «contemplaban cara a cara al Dios de Israel» (Éx 24,1.9-11).

57. Nótese la extraordinaria relevancia que se da a los «signos» (*'ot*), por ejemplo, en Éx 3,12; 4,8.9; 13,9.16; Nm 14,11.22 (*nifla'ot*); cf. Éx 3,20; 34,10.

58. Nótese la intensidad con que se subrayan ciertas experiencias religiosas, por ejemplo, «ver» (*ra'á*: Éx 14,13.31; 19,4; 20,22; [24,10]; 34,35; Nm 14,22s.). Véase E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 16s.

59. Cf. pp. 430ss.

60. Así lo presentó, por primera vez, E. Ruprecht (*Exodus*, 1986, 24, 166s.) con referencia a Éx 29,20s.; Lv 8,24.30. Con dicha interpretación concuerda E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 52).

Pues bien, ¿qué pretendía esa presentación tan singular? Ante todo, habrá que observar que en la reelaboración deuteronomica de la tradición del Sinaí todo confluye en el don de los mandamientos y de la legislación del libro del Deuteronomio (Decálogo: Dt 5; ley deuteronomica: Dt 12ss.). Por su parte, los autores de K^D no sólo se sumaron a esa interpretación, sino que es probable que hasta fueran ellos mismos los que introdujeron el Decálogo en la tradición sinaítica, según el modelo de Dt 5 (cf. Éx 20,1-17)⁶¹. Por otro lado, el hecho de mantener en su lugar originario el Código de la alianza (Éx 20,22 - 23,19)⁶², que ya desde antiguo estaba enraizado en ese mismo contexto, manifiesta la intención de establecer un paralelismo con la estructura del Deuteronomio y de dar cabida en el canon, junto a la ley deuteronomica, a una nueva legislación que provenía de los comienzos mismos de la reforma⁶³. Es probable que esto último se debiera a la intención de poner en primer plano el aspecto social de la reforma⁶⁴, que en algunos sectores del movimiento deuteronomico se había visto bastante descuidado⁶⁵.

Ahora bien, en su sentido propio y originario, la teofanía del Sinaí desembocó en la institución del culto⁶⁶. Por su parte, los auto-

61. Es común entre los comentaristas considerar el Decálogo como una inserción en el relato de la teofanía del Sinaí (Éx 19,1-19 + 20,18-21). Para una discusión de este punto, véase E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 97s. El texto de Éx 19,20-25 parece ser una inserción más tardía que responde a intereses sacerdotales.

62. Sobre este punto, véase E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 91ss. Por lo que se refiere a los versículos introductorios, Éx 20,22 y 20,23(b), Blum los considera como una reelaboración por parte de los autores de K^D.

63. Sobre la reforma de Ezequías, cf. pp. 336ss.

64. Así se puede ver con claridad en la historia deuteronomista, que propone exclusivamente los mandamientos cúlctico-religiosos del libro del Deuteronomio como criterios para interpretar el curso de la historia de Israel (cf. pp. 494s.). El carácter vinculante de la legislación del Deuteronomio en el aspecto social fue uno de los principales puntos de discrepancia, sobre los que la coalición de reformadores deuteronomicos estaba dividida. Cf. pp. 437ss.

65. Véase, especialmente, el pasaje del Código de la alianza que se recoge en Éx 22,20-23,9 y que, con su insistencia en la preocupación por el extranjero, debió de adquirir una renovada actualidad a principios de la época postexílica, sobre todo en lo referente a la integración de los repatriados. Desde luego, no se puede pasar por alto el hecho de que el Código de la alianza contiene también determinados preceptos de carácter cúlctico-religioso (cf. pp. 342ss., sobre la estructura del Código), pero la realidad es que las prescripciones relativas a la «clase media» ocupan un lugar relevante de primer plano. Si la interpretación es correcta, se puede decir que la composición K^D sigue, también en este pasaje, la línea apuntada por los redactores deuteronomicos del libro de Jeremías. Cf. p. 487.

66. Aunque no se puede afirmar con seguridad que Éx 24,1,9-11 fuera el objetivo primario de la antigua tradición de la teofanía, antes de la inclusión del Código de la alianza (según E. Ruprecht [*Exodus*, 1980, 24; 150], el texto es de época exílica), tanto los elementos cúlcticos de la propia narración teofánica (lugar sagrado: Éx 19,12; tiempo sagrado: Éx 19,10,14; mediador de lo sagrado: Éx 20,21) como algunas consideraciones genéricas de carácter histórico-religioso (véase, por ejemplo, Gn 28,10-19) confieren un alto grado de probabilidad a la idea de que teofanía y culto pertenecían ya al contexto originario de la tradición sinaítica.

res de K^D, al revés que sus antecesores deuteronomicos, no quisieron desvincular ese elemento de su primitivo contexto. De ahí que, a modo de concesión frente al templo recién reconstruido, se decidieran por recuperar la orientación cúlctica de la tradición sinaítica, aunque dando al culto un nuevo sentido crítico. Si, en su interpretación, el culto (Éx 24,9-11) estaba ordenado esencialmente a una observancia de los mandamientos, la alianza obligaba a Israel, en primer término, a convertir su vida cotidiana en un servicio cúlctico (Éx 24,3.7). Pero, por otra parte, insistieron en que la liturgia era un asunto que concernía a todo el pueblo. De modo que, al principio, Israel no necesitaba sacerdotes, sino que cada uno, por el mero hecho de pertenecer al «pueblo santo», poseía cualidades sacerdotales (Éx 19,6). Los jóvenes podían presentar la ofrenda (Éx 24,5), y los ancianos podían celebrar el banquete sagrado en la presencia de Dios, directamente y sin intermediarios (Éx 24,9-11). Pero eso quería decir, al mismo tiempo, que en el pueblo de Dios, marcado por tan estrecha relación con la divinidad, no debería existir una línea divisoria entre laicos y sacerdotes, porque también los laicos tenían, por sí mismos, competencias cúlcticas y podían intervenir en los asuntos relacionados con el culto⁶⁷. Así se comprende que los cambios introducidos por los autores de la composición K^D en las tradiciones del Sinaí no quisieran ser, en última instancia, una protesta de los dirigentes políticos laicos contra los esfuerzos de los sacerdotes por arrebatarles su propia responsabilidad en los aspectos referentes al culto.

Pero también es cierto que, en opinión de los teólogos laicos, no todo quedó en esa inalterable relación inicial con Dios. Israel vivió su propio «pecado original», se apartó de Yahvé, desfiguró su relación de alianza y puso en juego hasta su propia subsistencia (Éx 32,1-10). Con esfuerzos sobrehumanos, Moisés logró atenuar la cólera con la que Yahvé había decidido aniquilar completamente a su pueblo, transformándola en castigo depurador (Éx 32,28-34), y a la vez lo movió a que desistiera de su propósito de distanciarse de Israel (Éx 33,1.3.5s.12-17) y que llegara incluso a renovar su primitiva alianza (Éx 34,1-10.28). Pero, desde ese momento, la relación

67. Resulta muy significativo que la composición K^D muestre especial interés por ciertos ritos litúrgicos que ya desde la época deuteronomica estaban relacionados con la historia de la liberación de Israel (Pascua: Éx 12,21-27a; fiesta de los ázimos: Éx 13,3-10), o que habían adquirido una nueva interpretación con referencia a esos acontecimientos (ofrenda de los primogénitos: Éx 13,11-16; presentación de los primeros frutos de la tierra: Dt 26,1-11). Para los teólogos laicos, autores de K^D, el culto tenía principalmente una función didáctica o de recuerdo, es decir, debía mantener viva la memoria de la acción liberadora de Yahvé, para asegurar así su transmisión a las futuras generaciones.

de Israel con Dios se vio afectada por un tremendo desgarramiento que excluyó definitivamente aquella relación inicial de directa familiaridad recíproca. Desde entonces, Israel fue (y siguió siendo) un «pueblo testarudo» (Éx 32,9; 33,3.5; 34,9), al que hasta la cercanía de Dios podía resultarle peligrosa (Éx 33,5). Sólo la fidelidad de Yahvé a las promesas hechas a los patriarcas (Éx 32,13; 33,1; cf. Nm 14,16.23), su paciencia que prevalece sobre la cólera (Éx 34,6-7; Nm 14,18) y el favor acordado a Moisés (cf. Éx 33,17; 34,9) son responsables de que la historia de Yahvé con su pueblo pudiera mantenerse. No cabe duda de que, con esta presentación, los autores de la composición K^D pretendieron anclar paradigmáticamente en la historia fundacional de Israel una comprensión teológica de la crisis del exilio y la posibilidad de un nuevo comienzo que el propio Yahvé les deparaba⁶⁸.

Un dato interesante es que, en opinión de los teólogos laicos, las primeras instituciones cúllicas, como el sacerdocio levítico (Éx 32, 26-29) y la «tienda del encuentro» (*'ohel mo'ed*: Éx 33,7-11), brotaron de esa crisis de la relación de Israel con Dios. Por lo pronto, se puede decir que la función de esas instituciones se vio bastante limitada. Por ejemplo, la distinción que Moisés concede a los levitas contrasta con los reproches que dirige a Aarón (Éx 32,21-24); y, en esa misma perspectiva, el uso que se hace en la historia fundacional de Israel de materiales⁶⁹ comprometedores para Aarón (precisamente, el que había sido escogido por los sacerdotes reformistas postexílicos como antepasado suyo⁷⁰) sólo se puede interpretar como una maliciosa advertencia que los teólogos laicos hicieron a los sacerdotes de su tiempo sobre el hecho de que, sin Moisés, es decir, sin la autoridad de la ley, ni siquiera los sacerdotes podrían impedir la defección del pueblo. Y eso significaba que lo único que podía expiar el pecado de Israel (Éx 32,30), sumido en una crisis tan profunda, no eran los sacerdotes con sus ritos, sino única y exclusivamente Moisés con su intercesión (Éx 32,7-13; 32,30-32; 34,6-7.9; Nm 14,13-19).

Por otra parte, en la mentalidad de los teólogos laicos, la «tienda del encuentro» no era una especie de lugar sagrado, en el sentido de que Israel pudiera ofrecer allí un culto permanente, sino sólo un mero lugar de encuentro, «a distancia del campamento» (Éx 33,7a),

68. Nótese el aplazamiento de la condena (Éx 32,34), que sirve como lazo de unión entre la historia fundacional y el momento presente de los destinatarios.

69. Sobre el probable origen nordisraelita de estos materiales, cf. pp. 270s.

70. Cf. pp. 648s. Hay que suponer que los autores de la composición K^D estaban perfectamente al tanto de las principales posturas teológicas de los sacerdotes, ya antes de acometer su reelaboración literaria.

en el que, a pesar de las difíciles relaciones entre el pueblo y Dios, y lejos de la montaña sagrada, Yahvé en persona se comunicaba con Moisés (Éx 33,7-11; Nm 11,16-17.24-29; 12,4-10). De ahí que lo que realmente quedó institucionalizado por la tienda fue la inspiración profética, más que el culto propiamente dicho.

Se ve, pues, con claridad meridiana que el Pentateuco pre-sacerdotal posee una marcada tendencia crítica con respecto al culto, que explica el hecho de que los levitas y la tienda surjan como por casualidad (Éx 32,26; 33,7), sin que su instalación en la vida comunitaria se remonte a una instrucción explícita de Yahvé⁷¹. Es evidente que el propósito de los teólogos laicos, con su reelaboración de la historia fundacional del pueblo de Israel, consistió en negar una legitimación teológica directa a instituciones recientemente erigidas como el templo y el sacerdocio⁷². Precisamente porque esas instituciones cobraban una importancia cada vez mayor en la vida pública y religiosa de su tiempo, los teólogos laicos se opusieron con su escrito al poder de los hechos consumados y trataron de evitar a toda costa que la religión yahvista se desviara de su curso, para convertirse en una religión puramente cúllica.

La segunda confrontación en que se embarcaron los teólogos laicos con su reelaboración de la historia fundacional de Israel se centró en el tema de la tierra. Como ya ha quedado apuntado, la mayor parte de los judíos de la diáspora no se decidían a emprender el regreso a la tierra, porque en el extranjero habían encontrado una buena fuente de recursos, mientras que el riesgo económico que implicaba abandonarlo todo y tener que volver a empezar de nuevo en la vieja patria les parecía demasiado comprometido⁷³. Por tanto, es comprensible que en una situación así se entablara un debate sobre si Yahvé era suficientemente poderoso como para allanar ante su pueblo el camino de regreso a la tierra (cf. Nm 14,16). A eso habrá que añadir las quejas de los que, impulsados por su confianza en las promesas proféticas⁷⁴, se habían hecho responsables de la aventura del regreso. Para ellos, la recién creada comunidad judía no

71. Esto resulta aun más llamativo, si se tiene en cuenta que en la composición K^D se atribuye expresamente al consejo de ancianos esa clase de legitimación teológica (cf. Nm 11,16ss.).

72. En realidad, se limitaron a las afirmaciones indirectas que ya había hecho el Deuteronomio sobre el santuario central (Dt 12) y sobre el sacerdocio (Dt 18,1-8).

73. Cf. pp. 468s.

74. Es curioso que en Gn 15,1s. el oráculo de salvación esté antes de la queja. Pues bien, como el oráculo se introduce con una fórmula de estilo típicamente profético que recuerda el lenguaje del Deuteronomio, habrá que interpretarlo como una estilización de la profecía salvífica exílico-postexílica que, para la generación actual de descontentos, era ya agua pasada y les producía un sentimiento de frustración.

contaba con un contingente humano tan sólido que pudiera defender contra la invasión extranjera las viejas pretensiones a los asentamientos de antaño (cf. Gn 15,2s.)⁷⁵. Ante una actitud tan conformista como la que encontraban en Judá, se sentían sencillamente estafados por Yahvé en lo referente a «su paga» (Gn 15,1). Sin duda, esa perplejidad, junto a actitudes semejantes, fue lo que llevó a los teólogos judíos a conceder al tema de la tierra un puesto central en la religión yahvista. Por otra parte, su compromiso político de no permitir que la nueva comunidad judía se extinguiera por inanición debió de acrecentar su interés por que regresara a tierras de Judá el mayor número posible de repatriados.

Para ello, empezaron por transformar la promesa de una tierra hecha por Dios a Abrahán en una verdadera «alianza» de Yahvé con el patriarca (Gn 15,9-12.17-21), en la que, en el curso de una visión, el propio Dios realizó el rito de juramento que solía hacer el hombre cuando ofrecía un sacrificio a la divinidad (cf. Jr 34,18s.). Con eso querían inculcar a los reticentes judíos de la diáspora que la promesa de la tierra era una expresión del compromiso personal de Yahvé con Israel; era y sigue siendo una base sólida (aunque, desde luego, no absolutamente indeleble) de la relación entre Israel y Dios⁷⁶. Eso fue lo que ayudó a Israel a superar su crisis más profunda, después de haber abandonado a Yahvé (Éx 32,13), e incluso lo que el propio Yahvé siguió considerando como válido cuando decidió no acompañar a su pueblo camino de la tierra (Éx 33,1.3). ¡En la promesa de la tierra podía Israel poner su más absoluta confianza!

A continuación, los teólogos laicos reelaboraron la historia de los exploradores (Nm 14,11-24.25b), para poner ante los ojos de sus hermanos de la diáspora lo que en los primeros tiempos de Israel les ocurrió a los que se negaron a entrar y establecerse en la tierra prometida: tuvieron que volver al desierto y quedaron excluidos para siempre del don salvífico de la tierra (Nm 14,23.25b). La intención de los teólogos era dejar bien claro que la negativa a entrar en la tierra, por miedo o por falta de fe (Nm 14,11), fue un auténtico

75. La unión de los dos temas de Gn 15: posteridad y tierra, viene dada por el término *yaráš* («heredar», «tomar posesión»: vv. 3.4a.4b.7.8). Abrahán, el padre de la raza, no se queja, en general, de no tener hijos, sino específicamente de no tener un heredero, de modo que su herencia irá a parar a manos de un criado alienígena. Esa misma conexión entre falta de descendencia y pérdida de tierras desempeña una función importante en otros textos exílico-postexílicos (cf. Jr 49,1ss.; Ab 17.19s.; Is 65,9-10). El «sinoikismo» que se deduce de Neh 11,1-2 es un claro testimonio de que, en la época de Nehemías, la comunidad de Judea contaba con una población más bien escasa.

76. La utópica descripción de los confines de la tierra: «desde el torrente de Egipto (el Nilo) hasta el Gran Río (el Éufrates)» (Gn 15,18), tiene la función de agudizar la fantasía de los pusilánimes.

co desprecio a Yahvé (vv. 11-23); y eso, en su opinión, ponía en serio peligro no sólo la relación con Dios, sino hasta la existencia misma de Israel (vv. 12.15)⁷⁷. Eso quiere decir que, si la reelaboración teológica del episodio de los exploradores había convertido aquel hecho en la segunda gran crisis del pueblo, junto a su abandono de Yahvé (Éx 32 - 34), estaba claro el enorme valor que atribuían al tema del regreso. Es verdad que también en la diáspora se podía dar culto a Yahvé; pero, en la mentalidad de los teólogos laicos, negarse a aceptar en fe la promesa de la tierra equivalía prácticamente a una verdadera transgresión del primer mandamiento⁷⁸.

La tercera confrontación que abordaron los teólogos laicos con su reelaboración de la historia fundacional del pueblo se centró en el tema de la profecía. Al revés que sus colegas sacerdotes, los teólogos laicos mostraban una gran simpatía y comprensión hacia el fenómeno profético⁷⁹. No sólo empleaban en su obra el lenguaje típico de los profetas⁸⁰, sino que, como se puede comprobar, estaban abiertos a la inspiración que les venía de las promesas que formaban el núcleo de la profecía salvífica de comienzos del postexilio. Por ejemplo, su presentación ideal del pueblo de Israel como «reino de sacerdotes» recuerda los contenidos de promesa desarrollados dentro del marco primitivo de la profecía escatológica del Tritoisaías (Is 61,6; cf. 62,12; 66,20), mientras que el deseo de que se produjera una efusión de espíritu profético sobre todo el pueblo (cf. Nm 11,29) recuerda el texto de Jl 3,1s. El deliberado interés que debían de sentir los autores del Pentateuco pre-sacerdotal por conceder al fenómeno de la profecía un lugar relevante en el yahvismo oficial aparece, sobre todo, en su presentación de la figura de Moisés: recibe una vocación como la de un profeta (Éx 3,1-4.12-16)⁸¹, está lleno de espíritu profético (Nm 11,17ss.), intercede como los profetas en favor de su pueblo (Éx 32,7-13; Nm 14,13-19; etc.), y entra en un

77. Nótese el agravamiento del castigo con respecto a la amenaza que se enuncia en la versión deuteronomística de los hechos (Dt 1,35).

78. Por eso, en la composición K^p, la fe adquiere el carácter de una prestación de obediencia (cf. Gn 15,6; véase, igualmente, la promesa de la «paga» en Gn 15,1).

79. La idea de que el Pentateuco muestre una actitud poco afectada a la profecía, o incluso «antiprofética», como parece sugerir F. Crüsemann (*Israel in der Perserzeit*, 1985, 216; véase Id., *Pentateuch*, 1989, 265), en la línea de J. Blenkinsopp, no se puede extender a la composición K^p. La primera de esas categorías quizá se pueda atribuir al documento P. Por su parte, H.-C. Schmitt llega a hablar hasta de una redacción «transida del espíritu de la profecía».

80. Nótese la fórmula «recibir [venir] la palabra» en Gn 15,1, y la típica estructura de vocación profética en Éx 3s.; etc.

81. Cf. Jr 1; Ez 2s. Según E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 20ss.), el relato de la vocación de Moisés (Éx 3,1 - 4,16) fue creado expresamente por los autores de la composición K^p y, luego, incluido en la antigua línea narrativa de Éx 2,23a + 4,19.20a.

diálogo directo y cara a cara con Dios, que se relaciona explícitamente con las formas de revelación más típicas del profetismo (Nm 12,6-8; Dt 34,10).

Todos esos aspectos positivos, tomados de la profecía, no tienen por qué causar sorpresa. Bastará recordar que ya los grupos deuteronomísticos del exilio mostraban verdadero interés por los profetas y por su herencia literaria⁸². Más aun, hay algunos indicios de que los sucesores del grupo de funcionarios reformistas, que fueron los responsables de la redacción deuteronomística del libro de Jeremías, no sólo gozaban de representación propia en la «comisión (laica) del canon», sino que quizá hasta llegaron a ejercer en ella un influjo decisivo⁸³.

Pero, por mucha simpatía que mostraran por el fenómeno profético, los miembros de la comisión no podían, sin más, darle carta blanca en el aspecto teológico. De hecho, crearon unas expectativas que no sólo iban más allá de la realidad histórica, sino que incluso ponían en cuestión el precario compromiso con los persas y encerraban una seria amenaza para el nuevo experimento comunitario⁸⁴. De ahí que, para el grupo de teólogos que actuaban por mandato del gremio laico encargado de la administración autónoma y que debía su existencia al beneplácito de los persas, lo más importante debió de ser el esfuerzo por integrar en el yahvismo oficial un fenómeno como el de la profecía, no exento de peligros⁸⁵.

Para conseguir ese propósito, optaron por una actividad triple. En primer lugar, recogieron los elementos utópicos de la profecía salvífica de comienzos del postexilio y los relegaron al oscuro período inicial de Israel (Éx 19 - 24) o a un lejano futuro (Nm 11,29)⁸⁶. En segundo término, transformaron la figura de Moisés en la de un «superprofeta» incomparable, cuyo contacto cara a cara con Dios ensombrecía todas las revelaciones de carácter profético (Éx 33,7-11; 34,29; Nm 12,6-8). Evidentemente, Yahvé había hablado ya con y por los profetas (Nm 12,2.6), pero eso no era más que una

comunicación a través de intermediarios, con lo que las palabras proféticas adquirirían un carácter enigmático, necesitado de interpretación (Nm 12,6). Por el contrario, sólo la palabra de Moisés, sus mandamientos y sus instrucciones eran la palabra auténtica y unívoca de Dios. Ésa era, por tanto, la única palabra que podría servir de norma para todo mensaje profético. Lo que pretendía esa construcción era transformar, sobre todo la ley, aunque también las instrucciones políticas de Moisés, en norma y pauta de toda proclamación profética. Y en tercero y último lugar, los autores de esa reelaboración teológica de las tradiciones ofrecieron una especie de «sucesión» en el espíritu profético de Moisés, ya que también se había posado sobre los setenta ancianos (Nm 11,11s.14-17.24b-30). Los autores de esta nueva reelaboración completaron la antigua narración del episodio de las codornices con el dato de que el propio Yahvé, con el fin de aligerar la carga que pesaba sobre Moisés, de tener que andar siempre a la cabeza del pueblo (Nm 11,11s.; cf. 12,7), transfirió una parte del espíritu del líder a «setenta hombres»⁸⁷ que habían mostrado su capacidad para «dirigir y gobernar al pueblo»⁸⁸. De ese modo, apenas recibieron el espíritu, se pusieron a profetizar sin interrupción (Nm 11,17.25)⁸⁹. Eso fue el motivo de que, en adelante, y a ejemplo de Moisés, la inspiración profética quedara vinculada a las funciones directivas, y que el gremio de ancianos, en su función de dirigentes políticos, reivindicara para sí una intransferible competencia profética.

El interés del Pentateuco pre-sacerdotal por ese exclusivismo en la delegación de funciones es evidente⁹⁰. Con ello, el consejo de ancianos, que por otros motivos ya hemos presentado como responsa-

87. Es posible que el número esté tomado de la tradición anterior que se recogen en Éx 24,1.9-11 y a la que se alude explícitamente en Nm 11,16.25 (nótese la aliteración *'aşal /'aşil*). Eso quiere decir que el grupo que representaba culticamente a Israel coincidía con el gremio de dirigentes en cuestiones políticas y teológicas.

88. Literalmente, «ancianos y dirigentes del pueblo» (*ziqne ha'am wešoteraw*). El término *šoter*, tomado del acádico y que, en cuanto tal, significa literalmente «escriba», «escribano», se aplica en el Antiguo Testamento a diversas funciones políticas y militares (cf. Éx 5,6; Jos 1,10; Dt 20,5). Si aquí se yuxtapone a la denominación «ancianos», habrá que separar a los «dirigentes», en cuanto depositarios oficiales de una determinada función, de los «ancianos», en el sentido más corriente del término. Eso estaría en perfecta consonancia con el carácter del consejo de ancianos en la época postexilica, considerado como el gremio oficial de la administración autónoma judía.

89. El texto masorético de Nm 11,25 lee *yasefú* («y no siguieron»), es decir, profetizaron «una sola vez»; pero lo más probable es que haya que leer *yasufú* («y siguieron» [profetizando]), o sea, «se pusieron a profetizar sin interrupción». Así piensa también M. Noth (*Numeri*, 1966), al comentar este pasaje. Se trata de una permanente inspiración divina. A los masoretas debió de resultarles incómoda la presentación del grupo de ancianos en permanente «arrobamiento».

90. Es probable que Éx 18 no perteneciera aún a la composición K^p. Véase E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 153ss.

82. Eso es particularmente válido con respecto a Jeremías; y también se puede decir lo mismo con relación a Amós y a otros profetas.

83. Nótese especialmente la estrecha relación entre un detalle de la vocación de Moisés (Éx 4,10) y su correspondiente en la vocación de Jeremías (Jr 1,6). Véase también la tendencia social y antimonárquica de la composición K^p y de la redacción deuteronomística de Jeremías (cf. pp. 487s.), y la valoración positiva que aparece en ambas redacciones sobre la cooperación con la autoridad extranjera, como se ve, por ejemplo, en el caso de Godolías (Jr 40s.).

84. Cf. pp. 590ss.

85. H.-C. Schmitt (*Redaktion*, 1982) pasa por alto esa tendencia que limitaba críticamente el ámbito de la profecía.

86. Cf. p. 636s.

ble o, al menos, como inspirador de esta reelaboración de antiguas tradiciones, trató de legitimar teológicamente su puesto en la historia fundacional de Israel. Por su función de dirigentes, y como sucesores del «superprofeta» Moisés, se creían depositarios de una inspiración profética. Por eso, además de sus competencias en terreno político, reclamaban para sí una capacitación teológica para enjuiciar a los profetas, señalar sus limitaciones y, en última instancia, decidir cómo habría de manifestarse la religión oficial yahvista.

Ahora bien, en la composición K^D, la referencia al espíritu de Moisés no es un recurso exclusivo del gremio de los dirigentes políticos. Asumiendo presentaciones más antiguas del carácter contagioso del arrobamiento profético (1 Sm 10,10-12; 19,18-24), se cuenta que dos personajes que no llevaban el título de ancianos, pero que estaban «en la lista», es decir, pertenecían al grupo de escogidos por Moisés, aunque no habían acudido a la tienda, recibieron igualmente la inspiración del espíritu (Nm 11,26). Por lo general, y dada la singular circunstancia de que a esas dos figuras marginales se las menciona por su nombre propio (Eldad y Medad), se supone⁹¹ que esa escena tiene que basarse en algún dato concreto. ¿No podríamos pensar que los redactores del Pentateuco pre-sacerdotal dejaron aquí escondida una especie de «clave» literaria sobre su propia personalidad?

Anteriormente⁹² hemos avanzado la hipótesis de que, quizá por razones prácticas, el consejo de ancianos no fue el autor directo de la composición K^D, sino que, más bien, debió de encargar su redacción a una comisión de teólogos. ¿Podrían ser Eldad y Medad dos seudónimos de los componentes de dicha comisión? Con esa hipótesis podría concordar no sólo la yuxtaposición de los setenta ancianos y otros dos, que reciben una especial efusión del espíritu en Nm 11,25s., sino también el conflicto de competencias que se vincula a esa situación en los vv. 27-29. Cuando Moisés se entera de que Eldad y Medad han recibido el don de la inspiración profética, interviene Josué para persuadir al jefe de que les ponga una «mordaza» (*kalá'*: v. 28). Josué defiende la teoría de que la competencia teológica debe limitarse al consejo de ancianos, al que la comisión estaba incuestionablemente subordinada. Pero ya por el mero hecho de que Moisés rechace las exigencias de Josué y confirme expresamente la legitimidad de la inspiración de Eldad y Medad (v. 29), la comisión del canon puede estar segura de que su propia competencia teológica frente al gremio de dirigentes políticos está sólidamente enraizada en la historia fundacional de Israel.

El texto de Nm 11,29, en clara correspondencia con la concepción «democrática» del pueblo de Dios que atraviesa la entera composición K^D, abre la posibilidad de que en un lejano futuro quede totalmente abolido el control institucional sobre la profecía, puesto que Yahvé derramará su espíritu sobre todos, y el pueblo entero se

convertirá en «profeta», igual que, ya desde sus mismos comienzos, fue un «reino de sacerdotes» (Éx 19,6).

5.3.3. *La composición sacerdotal del Pentateuco*

Si la composición pre-sacerdotal del Pentateuco significó (y no en último lugar) una respuesta al desafío de la reconstrucción del templo, la nueva redacción sacerdotal implicó, a su vez, una respuesta al reto de la Torá, tal como la proponían los teólogos laicos. Un documento base que debería ser la norma de la religión yahvista oficial, pero que apenas daba cabida a los más genuinos intereses de los sacerdotes, más aún, que trataba de crear problemas al florecimiento del culto propugnado por ellos, no podía menos de provocar la reacción del gremio de dirigentes sacerdotales. Para explicar esa actitud, no es necesario suponer que hubo de transcurrir un largo período entre las dos redacciones del Pentateuco. Al contrario, hay muchos indicios que sugieren incluso una cierta contemporaneidad⁹³. Por tanto, hay que suponer que, ya antes de la composición del documento K^D, la tradición sacerdotal encerraba unos planteamientos que tenían que ser conocidos, al menos conceptualmente, por los teólogos laicos. Y, al revés, no hay duda de que los sacerdotes estaban al corriente de las decisiones de los teólogos laicos cuando desarrollaron sus propias ideas y reformularon la composición K^D en el sentido de su razonamiento. No andaría equivocado el que pensara que el discurso teológico debió de experimentar continuos vaivenes entre los miembros de esas dos comisiones teológicas, hasta que se llegó a una redacción de compromiso, cuyo resultado fue un Pentateuco aceptable para ambos grupos.

Partiendo de un razonamiento teológico tan vivaz, se entenderá más fácilmente por qué los teólogos del grupo sacerdotal, a pesar de algunas diferencias de detalle de las que se hablará posteriormente, coincidieron en lo sustancial con los teólogos laicos. Sobre todo, aceptaron el modelo de «ley de Moisés» elaborado por la escuela deuteronomica, es decir, una orientación de base hacia el sistema de relaciones que reinaba en tiempos pre-monárquicos, la yuxtaposición de ley e historia, la suprema autoridad de Moisés, que jamás pusieron en duda, a pesar de todos sus esfuerzos por situar en primer plano de la historia fundacional a Aarón como antepasado del gremio sacerdotal; a eso hay que añadir su aceptación del arca de la alianza, en la que se guardaban las tablas del Decálogo, como símbo-

91. Véase M. Noth, *Numeri*, 1966, 80.

92. Cf. p. 615s.

93. Por ejemplo, el sorprendente paralelismo que se percibe entre las dos composiciones en Éx 1 - 6. Véase E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 357, nota 87.

lo de la presencia de Dios en lo más sagrado del santuario⁹⁴, y el concepto y fórmula de la alianza, además de otros elementos⁹⁵. Eso quiere decir que ambos grupos tenían en común una base teológica relativamente amplia, que sólo se pudo conseguir mediante un entendimiento, por el que los teólogos laicos lograron imponer a sus colegas sacerdotes ciertos temas esenciales de su cosmovisión, y viceversa⁹⁶.

Pero mucho más importante que una base teológica común fue la plena coincidencia de intereses políticos y sociales, en los que tanto el grupo sacerdotal como el laico estaban totalmente comprometidos. Es lógico que los teólogos sacerdotes, como responsables de la administración autónoma judía, tuvieran interés por la tierra y por el regreso de los exiliados, pero quizá no mostraron tanto ardor como los teólogos laicos del consejo de ancianos⁹⁷. Por otra parte, los teólogos sacerdotes no debían de tener mucho interés por la monarquía, puesto que su desaparición había sido el pretexto para lograr su propia autonomía recién conquistada. Su tendencia antimonárquica era más inflexible y más definitiva que la de los teólogos laicos⁹⁸. Por último, también los teólogos sacerdotes tenían un

94. Nótese la presentación sacerdotal de la construcción del arca (Éx 25,10-22; 37,1-9), que ocupa una posición prominente, junto con el inciso de Éx 32,15s., en la composición K^D. Dada la función tan relevante que había adquirido el arca en la tradición deuteronomico-deuteronomística como depósito de las tablas del Decálogo (Dt 10,1-5; 1 Re 8,6s.), habrá que suponer que la composición K^D omitió la correspondiente descripción de su estructura, en beneficio de la que ya ofrecía la composición K^P.

95. Véanse las diversas «alianzas» en Gn 9,8ss. y Gn 17,1ss., y las fórmulas de alianza que se recogen en Gn 17,7; Éx 6,7; 29,45; Lv 26,12. Sobre el origen deuteronomico de estos pasajes, cf. pp. 430ss. Sólo se podría afirmar que el documento P rechazó la teología deuteronomica de la alianza, como propone N. Lohfink (*Priesterschrift*, 1979, 217), si se pretende reconstruir (como lo hace el autor) un documento base puramente salvífico-teológico, independiente de las tradiciones sacerdotales que se desarrollaron con posterioridad (véase N. Lohfink, *Abänderung*, 1973, 130ss.). Por su parte, C. Westermann (*Genesis 17*, 1984, 76ss.) demuestra que la alianza tiene carácter bilateral también en el documento P.

96. Quizá se puedan interpretar como concesiones de este tipo, que los teólogos laicos hicieron a los intereses de sus colegas sacerdotes, ciertas adiciones como Éx 4,13-16 (junto con la presentación de Aarón en 4,27-30) y Éx 19,20-25 (acceso al «Santísimo»).

97. Cf. Gn 17,8; 23; 28,4; 35,12; 48,3s.; 49,29s.; 50,12s.; Éx 6,4; Nm 10,29; 13s.; 27,12; Dt 34,1,7-9. Pretender que la tierra de Canaán era el verdadero objetivo de la presentación sacerdotal de la historia, como afirma K. Elliger (*Sinn und Ursprung*, 1966, 182), supone un planteamiento erróneo que sólo se explica por la aversión típicamente protestante hacia el culto, aunque también por parte romano-católica se puede encontrar una aceptación de ese postulado, por ejemplo, en N. Lohfink (*Priesterschrift*, 1979, 194ss.). Véase también la razonable reflexión crítica de M. Saebø, *Priestertheologie*, 1981, 366ss. Desde la perspectiva de la historia del canon, el tema de la «tierra» se presenta como fruto de un consenso con la tradición precedente. Lo que sí está claro es que el acento no recae sobre ese tema, se piense o no que el documento P continúa incluso en el libro de Josué.

98. Ya K. Koch (*Eigenart*, 1958, 40s.; *Priesterschrift*, 1959, 98s.; 108) reconocía la orientación marcadamente antimonárquica del «documento sacerdotal». Véanse también V. Fritz, *Tempel*, 1977, 153 y, ya antes, A. Kutsche, *Lagervorstellung*, 1951, 89; 98. En el

profundo interés por la erradicación de las tensiones sociales y la instauración de un clima de solidaridad, en favor de los pequeños terratenientes casi depauperados⁹⁹. Si realmente fueron ellos¹⁰⁰ los que trataron de ampliar el modelo de una periódica «condonación de deudas» (*šemittá*) elaborado por los reformistas deuteronomicos (cf. Dt 15,1-11), transformándolo en un minucioso mecanismo social («año jubilar»: Lv 25,8ss.), es claro que en este aspecto se trataba de algo más que de un mero cruce de intereses. Al compromiso social de protección de los grupos más débiles se unía el interés de los dirigentes, ya fueran sacerdotes o laicos, por conseguir objetivos políticos comunes. Con su unitaria declaración de principios, los grupos mayoritarios tanto del consejo de ancianos como del colegio de sacerdotes pretendían introducir una profunda renovación social en la vida de la comunidad israelita¹⁰¹.

Como es lógico, esa comunión de intereses políticos y sociales que reinaba entre las dos facciones, a pesar de sus diferencias en el énfasis teológico, debió de facilitar a los teólogos laicos su aceptación de las intromisiones de los teólogos sacerdotes en su propia

contexto de la composición K^P, la promesa de que Dios «suscitará reyes» de las entrañas de Abrahán y de Jacob (Gn 17,6; 35,11) sólo llega a su cumplimiento por la línea de Esaú (Gn 36). Para Israel, eso no debió de significar más que el borroso horizonte de un futuro lejano, que carecía de relevancia para el momento actual. Véanse las pertinentes consideraciones de E. Blum (*Komposition*, 1984, 457s.).

99. Cf. Lv 19,1-18.33-36 y 25,8-55. La institución del año jubilar se puede considerar como un compromiso, de acuerdo con los intereses de los sacerdotes, para devolver al «año sabático» su antiguo significado de «barbecho» (cf. Éx 23,10s.), pero preservando el cambio introducido por la legislación deuteronomica en favor de una interpretación social (Dt 15,1-11). Por su parte, H. Kippenberg (*Religion und Klassenbildung*, 1978, 62ss. [5.4]) y F. Crüsemann (*Israel in der Persezeit*, 1985, 215s. [5.0]) han puesto de relieve la solidaridad de los sacerdotes con las clases menos privilegiadas, como los campesinos.

100. La pregunta sobre si el llamado «Código de Santidad» (Lv 17 - 26) se puede (y hasta qué punto) aislar del resto del libro como un conjunto autónomo de tradiciones del documento P vuelve a ser, actualmente, una cuestión abierta. Véanse las reflexiones que hace unos años se planteaba V. Wagner (*Existenz*, 1974, 315) y las que en fechas más recientes se hace E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 318ss.). Nótese, igualmente, el paralelismo de composición entre Lv 11,43-45 y 20,25s., y entre Éx 6,2ss. y Lv 26,9-13. En Lv 18ss. se acumula toda una serie de elementos lingüísticos en los que se perciben los ecos de la escuela de Ezequiel y de la corriente deuteronomística, y que se pueden explicar sin ningún problema con sólo suponer que todo es obra del grupo de sacerdotes reformistas procedentes de dicha escuela profética, o de sacerdotes afines a la mentalidad de la historia deuteronomística.

101. Buena prueba del efecto que surtió en la sociedad postexílica el impulso que le venía del Pentateuco es el catálogo de compromisos de Neh 10, donde se recogen, se combinan y se imponen los mandamientos más importantes con sus respectivas interpretaciones (véase D. A. J. Clines, *Nehemia 10*, 1981, 111ss.). Concretamente, en Neh 10,32b se recuerda el mandamiento de mantener los campos en barbecho, según la prescripción de Éx 23,10s., y el de la *šemittá*, o condonación de deudas, según Dt 15,1-8.

Eso significa que, aunque la nueva institución social del «año jubilar» restaurada por los sacerdotes no pudo llegar a imponerse, por lo menos enunció un compromiso que no sólo respondía a sus exigencias, sino que, además, combinaba dos mandamientos, el de dejar los campos en barbecho y el de la condonación de deudas en un ciclo de siete años.

idea del canon. Por otra parte, a los sacerdotes reformistas no les interesaba, posiblemente, situar su propia concepción tan en primer plano, que pusiera en peligro la colaboración con los dirigentes laicos. En realidad, lo que pretendían los dos grupos era implantar una nueva forma de vida comunitaria, sin un rey propio subordinado al dominio persa; los dos querían fortalecer una administración judía verdaderamente autónoma, y ambos querían transformar la sociedad en beneficio de los más débiles. Para ello, la única solución consistía en lograr un compromiso con respecto a la historia fundacional de Israel, si es que el experimento comunitario aspiraba a tener alguna perspectiva de supervivencia¹⁰².

Sobre el trasfondo social que acabamos de describir, una forma tan peculiar como la que presenta la composición sacerdotal del Pentateuco se puede entender como una especie de «diálogo congelado» que, a la vez que confirma, amplía, corrige e incluso critica (al menos en parte) la composición K^D, deja intactas, como alternativas igualmente posibles y legítimas, aun las posturas que ella misma rechaza.

El panorama de intereses y la capacidad de cooperación que ofrece el Pentateuco sacerdotal plantea una vez más la pregunta sobre el encuadramiento histórico-social de sus representantes. No debemos imaginar que el sacerdocio de principios de la época postexílica formara un grupo homogéneo. Había en él familias aristocráticas que estaban más interesadas en acrecentar su influjo político que en procurar que el experimento comunitario judío se viera coronado por el éxito. Eso los llevaba a hacer pactos con extranjeros, en lugar de preocuparse del bienestar y el orden de la vida comunitaria. Grupos de esa clase, cuyas ramificaciones se extendían incluso a la familia del sumo sacerdote, se pueden encontrar entre los adversarios del reformista laico Nehemías¹⁰³; pero a éstos no se los puede considerar como autores de la composición del Pentateuco. Es probable que los verdaderos autores pertenecieran a familias más bien modestas, como parece sugerir la solidaridad que trasluce la legislación sacerdotal del Pentateuco en referencia a las familias tradicionales de los campesinos autónomos. Por su lenguaje y la mentalidad que expresan, se puede suponer que constituían una rama del sacerdocio reformista¹⁰⁴ que había surgido en el exilio a partir de

102. Por consiguiente, lo que hizo posible que surgiera una obra de compromiso como el Pentateuco no fue sólo la presión externa que suponía la autorización imperial, sino también una convergencia de intereses en el interior de la comunidad israelita.

103. Cf. Neh 13,4ss.28.

104. Las coincidencias con el grupo de sacerdotes reformistas de la escuela de Ezequiel, que subyacen a Ez 40-48, se referían, principalmente, a la administración autónoma del culto del templo, a la separación entre sacerdotes y levitas, y a una orientación genérica hacia las relaciones sociales de la época pre-monárquica (cf. pp. 552ss.). Las diferencias más importantes giraban en torno a algunos detalles arquitectónicos sobre la estructura del santuario, la atención que había que prestar a sacerdotes y levitas, y la concepción del ministerio

de la escuela de Ezequiel, y que habían regresado a la patria el año 520, para hacer realidad sus concepciones mediante la construcción de la comunidad judía. En ese caso, es posible que su relativa pobreza estuviera directamente relacionada con su condición de repatriados. Ya el hecho de que pudieran imprimir con tanta fuerza su mentalidad en el Pentateuco hace probable que gozaran de mayoría en el colegio de sacerdotes. Pero, evidentemente, no tenían tanta fuerza como para hacer que todos los sacerdotes aceptaran sus objetivos reformistas, sino que encontraron seguidores bastante recelosos e incluso declarados adversarios, precisamente entre las familias sacerdotales que ejercían mayor influjo en la sociedad. Por su parte, el propio Pentateuco sacerdotal tiene carácter de un *bosquejo* de reforma, que no representa simplemente la mentalidad del gremio de sacerdotes, sino sólo la de una fracción decididamente reformista, que tuvo que soportar infinidad de cortapisas para poner en práctica su concepción¹⁰⁵.

Dentro de ese bosquejo se detectan las huellas de un prolongado desarrollo y una ligera diversidad de tonalidades, que sugieren un proceso de discusión dentro del grupo de redactores. Pero las divergencias no son tan importantes como para tener que poner en entredicho la unidad del grupo. Por eso, se puede prescindir tranquilamente de una distinción de niveles textuales, que durante sucesivas investigaciones no ha producido ningún resultado convincente¹⁰⁶.

Como es lógico, la suprema aspiración de los sacerdotes reformistas consistía en enraizar en la historia normativa de la fundación de Israel la institución del templo y del culto, como elementos imprescindibles de la religión oficial yahvista¹⁰⁷. Era una exigencia que brotaba de su más profundo interés profesional, a la vez que podía asegurarles el apoyo de sus adversarios internos. Con esa idea, trans-

del sumo sacerdote. Ahora bien, para una determinación más precisa de las relaciones entre ambos grupos, que debería explicar también por qué ciertas secciones de la composición K^I (por ejemplo, Lv 18 - 26) tienen mayor afinidad que otras con las ideas y lenguaje del libro de Ezequiel, sería necesaria una investigación mucho más pormenorizada.

105. Esa situación explica (al menos en parte) los ya tantas veces reseñados elementos «utópicos» del documento P (véanse, por ejemplo, M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, 267; V. Fritz, *Tempel*, 1977, 149ss.; E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 303s.; y otros muchos). Esto hace totalmente superflua la suposición de que los textos tuvieron que ser anteriores a la reconstrucción del templo.

106. Baste una ojeada a la enorme diversidad de divisiones entre P⁶ y P⁸, como las presentan, por ejemplo, M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, 17ss.; K. Elliger, *Sinn und Ursprung*, 1966, 174s.; K. Koch, *Priesterschrift*, 1959, 98; V. Fritz, *Tempel*, 1977, 122ss.; y N. Lohfink, *Priesterschrift*, 1979, 198. Con todas esas divisiones, lo único que se consigue es pasar por alto multitud de suturas fundamentales, como demuestra E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 293ss.).

107. Como ya reconocía J. Wellhausen (*Prolegomena*, 1927 = 1981, 7; etc.), aunque con valoraciones teológicas erróneas (por ejemplo, p. 424), no se puede negar que el interés primario del documento P radica en la instauración del culto con sus consecuentes ordenanzas y determinaciones legislativas. Sin embargo, eso es lo que se ha hecho repetidas veces, en la línea de M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, 7ss.; 260 (véase, sin embargo, pp. 262ss.) y de K. Elliger, *Sinn und Ursprung*, 1966, 182. Para una crítica razonada, véase M. Saebø, *Priestertheologie*, 1981, 364ss.

formaron la narración del Sinaí en una presentación global de los orígenes del servicio litúrgico.

Estaban convencidos de que en la teofanía del Sinaí (Éx 24,15b-18) Yahvé mismo había dado instrucciones bien detalladas sobre la construcción del santuario (Éx 25,1-31,17) que, en consecuencia, se llevaron a la práctica inmediatamente (Éx 35,1 - 39,43). Y luego, una vez acabada la construcción y realizada la consagración del santuario (Éx 40,1-35), Yahvé dio nuevas instrucciones para la presentación de las ofrendas (Lv 1 - 7)¹⁰⁸. De modo que, después de la consagración de los sacerdotes (Lv 8; cf. Éx 29), se pudo, por fin, llevar a cabo la primera celebración litúrgica (Lv 9).

Por otra parte, la intención de los sacerdotes reformistas no era únicamente atribuir a una instrucción divina la actividad cültica en su conjunto, sino también poner explícitamente de relieve su legitimación por el propio Dios. De hecho, la «gloria de Yahvé» (*kevod Yhwh*), que se había manifestado a Moisés en el Sinaí (Éx 24,16s.), fue la que realmente consagró el santuario (Éx 40,34s.) y consumió «como fuego» las primeras ofrendas cülticas (Lv 9,23s.). Así, en virtud de las instrucciones que Yahvé en persona había comunicado a Moisés, el templo recién construido y el culto recién inaugurado quedaban expresa y oficialmente reconocidos y ratificados por el propio Yahvé¹⁰⁹.

El principal objetivo de esa presentación está bien claro. Lo que pretendía era combatir la tendencia de los teólogos laicos a pensar que, dentro de la relación de Israel con Dios, el servicio litúrgico ocupaba un lugar secundario con respecto a la observancia de los mandamientos¹¹⁰; de ahí que quisieran marginar las instituciones cülticas, considerándolas como medidas de emergencia que habían surgido a raíz de la defección del pueblo. La presentación sacerdotal, por el contrario, se proponía liberar el culto de cualquier clase de odio derivado de la defección¹¹¹ y ponerlo en el centro mismo de la relación de Israel con Dios. Por otra parte, los teólogos sacerdotes no llegaron hasta el extremo de sustituir el servicio litúrgico que

implicaba la vida cotidiana por el culto propiamente dicho; de ahí que mantuvieran los mandamientos y las leyes en el lugar relevante que los teólogos laicos reivindicaban para ellos. Lo único que pretendían era que se concediera al culto, por lo menos, el mismo rango teológico que se atribuía a la ley¹¹²; es más, de acuerdo con su cosmovisión, las leyes mismas que debían asegurar la pureza y la justicia de la vida comunitaria (Lv 11 - 26) estaban ordenadas a la acción propiamente cültica (Lv 9). Pero ya el hecho de organizar la legislación cültica de la composición K^D, de manera que englobase prácticamente su presentación específica del «pecado original» de Israel, dejaba en claro que su intención era ofrecer lo que, según ellos, el culto podía reportar a Israel y por qué se trataba de un aspecto absolutamente irrenunciable. El culto podía reparar la debilidad del pueblo siempre amenazado por la defección, y mantener ritualmente la continuidad de aquella estrecha relación con Dios que Yahvé mismo había establecido en los orígenes. El culto permanente garantizaba al pueblo que Yahvé siempre le estaría cercano, que «habitaría en medio de Israel» (Éx 29,42-46), y que unos ritos periódicos (u ocasionales) de expiación podían poner freno de una manera efectiva a las eventuales crisis en la relación del pueblo con su Dios¹¹³.

El segundo objetivo que se aprecia en la presentación sacerdotal de los legendarios orígenes del culto es más dudoso. Basándose en el hecho de la movilidad del santuario descrito en Éx 25ss. y en su identificación con la «tienda del encuentro», muchas veces se ha imputado al Pentateuco sacerdotal una concepción del culto de tonalidad más o menos crítica. En lugar de la concepción jerosolimitana, predominantemente estática, en la que el culto giraba en torno a la idea de «habitación» o «entronización» de Yahvé en Sión, el documento P introduce una presentación dinámica, en la que Yahvé no es el Dios siempre disponible, sino que se encuentra con su pueblo en la azarosa movilidad del santuario¹¹⁴. Sin embargo, dichas teorías responden más al ideal protestante que al sentido de los textos, como

108. Nótese el deliberado paralelismo entre Éx 24,16a y Éx 40,34s., y entre Éx 24,16b y Lv 1,1.

109. La aparición de la *kevod Yhwh* como elemento estructurante de toda la leyenda de instauración del culto (Éx 24,15b - Lv 9,[10]) ya fue reconocida en su tiempo por K. Koch (*Priesterschrift*, 1959, 99) y, más tarde, reelaborada teológicamente por C. Westermann (*Herrlichkeit*, 1974, 123ss.).

110. Cf. pp. 628s.

111. En la redacción sacerdotal la tienda del encuentro no aparece, como en la composición K^D, después de la defección del pueblo y como de manera fortuita (Éx 33,7-11), sino que surge ya antes de la defección y a raíz de una orden expresa de Yahvé (Éx 26ss.; con su nombre completo, se encuentra por primera vez en Éx 27,21).

112. Ésa es la razón por la que los sacerdotes introdujeron en Éx 24,15b-18 un claro paralelismo con la narración de la teofanía (Éx 19s.).

113. Cf. Lv 4s.; Nm 17,9ss. Cf. también pp. 607ss.

114. Esta interpretación se mueve en la línea apuntada por G. von Rad (*Priesterschrift*, 1979, 191ss.), M. Noth (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, 264-267), V. Fritz (*Tempel*, 1977, 151; 159) y otros comentaristas. A este propósito, véase la exhaustiva presentación, más bien crítica, de R. Schmitt (*Zelt und Lade*, 1972, 219-228) y T. N. D. Mettinger (*Dethronement*, 1982, 83-85). Cuando T. E. Fretheim (*Priestly Document*, 1968, 315s.) deduce de esa interpretación que el documento P contraponen un «anti-templo» al templo de Jerusalén, la impresión es que el autor, más que atender a las afirmaciones del texto bíblico, sucumbe a los modernos prejuicios contra el culto que son la base de ese tipo de argumentación.

lo demuestra no sólo la yuxtaposición textual de las denominaciones «tienda del encuentro» (*'óhel mo'ed*)¹¹⁵ y «habitación» (*miš-kán*)¹¹⁶, sino también el uso de ciertos verbos como «encontrarse» (*ya'ad*, en nifal)¹¹⁷ o «habitar» (*šakán*)¹¹⁸ referidos a Yahvé, y el hecho mismo de que en el santuario transportable se distinguen determinados espacios con diferente grado de santidad («santísimo», «santo» y atrio)¹¹⁹. Ahora bien, por una parte, es relativamente improbable que de una presentación así se pueda deducir que se trata de una polémica contra la vinculación de Yahvé a un lugar sagrado en concreto; mientras que, por otra, la cuestión se soluciona plenamente si se tiene en cuenta que los teólogos sacerdotales distinguen con toda claridad entre la continua presencia de Yahvé en el «santísimo»¹²⁰ y una manifestación esporádica de la gloria de

115. Véanse idénticas formulaciones con *petah* («enfrente de», «a la entrada de»: Éx 29,4.32; etc.), *lipné* («en presencia de»: Éx 29,10.42; etc.), *hāser* («atrio»: Lv 6,9.19), *'abodá* («servicio», «trabajo»: Éx 30,16), o en combinación con *miš-kán* («habitación», «santuario») en Éx 39,32; 40,2.6.29 y en el texto paralelo Éx 40,34s.

116. Con *petah* («a la entrada de [el santuario]»: Éx 35,15), con *lipné* («en presencia de», «ante [su morada]»: Lv 17,4), con *hāser* («atrio»: Éx 27,9), con *'abodá* («trabajo», «servicio [del santuario]»: Éx 39,32.40). No se puede sostener la interpretación de *miš-kán* propuesta por V. Fritz (*Tempel*, 1977, 163), según la cual el significado originario del término haría referencia únicamente a una estructura de madera (cf. Éx 26,15ss.), que luego, en estratos posteriores del documento P, se extendió a todo el conjunto del santuario (véase, por ejemplo, Éx 40,34s., que representa un punto imprescindible de intersección de las diversas líneas que tejen la leyenda cültica sacerdotal. Es probable que los sacerdotes tomaran el término *miš-kán* de la antigua teología de Sión (cf. Sal 26,8; 74,7; 76,3; 132,13s.; sobre el uso en plural, cf. Sal 43,3; 46,5; 84,2; 132,5.7).

117. Cf. Éx 25,22; 29,42s.; 30,6.36; Nm 17,19. La explicación más razonable del empleo de este concepto parece ser considerarlo como una interpretación erudita del término *'óhel mo'ed*.

118. Cf. Éx 24,16; 25,8; 29,45; 40,35; Nm 5,3; cf. Lv 26,11. No se puede afirmar, como hace V. Fritz (*Tempel*, 1977, 159), que «la idea de habitación, inherente al verbo *šakán*, sea ajena al documento sacerdotal». Ciertamente que los teólogos sacerdotes, en contraste con la antigua teología de Sión, no vincularon la «habitación» de Yahvé con el lugar sagrado (cf. Is 8,18; 1 Re 8,12s.; Sal 68,17; 74,2; 135,21; Zac 2,14s.; 8,3; Jl 4,17), sino principalmente, según la teología de la escuela de Ezequiel, con el pueblo (cf. Ez 43,7.9; 37,27). Pero eso no quiere decir que de ese modo quedara anulada toda vinculación de Yahvé con Sión (como supone T. N. D. Mettinger, *Dethronement*, 1982, 96s.), sino únicamente que se subraya la relación del culto con el pueblo. Sobre este aspecto, cf. pp. 647s.

119. Cf. Éx 26,33; 27,9ss.; Lv 16,2; etc. La consagración tanto de la tienda como del altar se menciona explícitamente en Éx 29,44. Véase también el empleo del término *miqdaš* («santuario») en Éx 25,8; Lv 12,4; 16,33; Nm 18,1; etc., es decir, no sólo en los textos que, según V. Fritz (*Tempel*, 1977, 159), se pueden explicar como «secundarios», o quizá como adiciones posteriores.

120. Cf. Éx 25,22; 30,6.36; Lv 16,2; Nm 7,89. El hecho de que los teólogos sacerdotales hablen aquí de «encontrarse» (*ya'ad*, en nifal) con Yahvé o de que Dios «se manifiesta» (*ra'á*, en nifal) en el «santísimo», sin asumir la presentación de los teólogos laicos que hablan, más bien, de una «bajada» (*yarad*) de Yahvé (cf. Éx 33,9; 34,5; Nm 11,17.25; 12,5), sino que, en vez de eso, presupongan la presencia permanente de Yahvé en el santuario, como muestra el empleo convencional de la expresión *lipné Yhwh* («en presencia de Yahvé»: cf. Éx 29,10s.; Lv 9,5; 16,12; Nm 16,16s.; etc.), sólo puede significar que, para ellos, Yahvé está presente

Dios, que se muestra a todo el pueblo *sobre o delante* del santuario en especiales ocasiones¹²¹. Se puede decir, por tanto, que los teólogos sacerdotales reformistas sublimaron al máximo la idea de la presencia de Dios en el templo¹²², pero esto no significa que con su presentación pretendieran impugnar radicalmente esa presencia¹²³.

La intención de los sacerdotes reformistas aparecerá aun más clara, si se observa que la imagen oficial que ofrecen de Dios está privada de todo rasgo que haga referencia a la institución monárquica. Por ejemplo, se evita sistemáticamente la aplicación a Yahvé del título «Señor de los ejércitos», que implicaba la concepción del soberano que reina sobre su corte celeste¹²⁴. En lugar de ello, la imagen que ofrecen de Yahvé es la de un Dios cercano a su pueblo en la manifestación de su propia «gloria» (*kabod*)¹²⁵. Según la mentalidad de los sacerdotes reformistas, Yahvé no estaba entronizado (*yašab*) en el templo sobre un trono de querubines y rodeado de su corte celeste (Is 6,1ss.), sino que, en el hecho mismo de manifestarse a Israel desde encima de la «placa de oro» que coronaba el arca de la

en el «santísimo», aunque de modo invisible, para encontrarse allí con Moisés, o con el sumo sacerdote. A la misma conclusión llegan también R. Schmitt (*Zelt und Lade*, 1972, 222) y E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 297ss.).

121. Cf. Éx 16,10s.; Nm 14,10.14; 16,19s.; 17,7-9; 20,6s. Entre esas dos líneas de presentación hay notables diferencias, como pone de relieve C. Westermann (*Herrlichkeit*, 1974, 128ss.). Según él (p. 130) y algunos otros comentaristas, con esas manifestaciones públicas de la *kebod Yhwh* se trata de fundamentar ciertas funciones cülticas ocasionales, como el oráculo de salvación (Éx 16,10), las decisiones jurídicas (Nm 14,10), el juicio de Dios (Nm 16,20), las quejas de los descontentos (Nm 17,7), el recurso a Yahvé (Nm 20,7). Sólo se da una coincidencia de las dos líneas en Éx 29,42, donde se describe la función genérica del santuario. Pero, también aquí, el encuentro de Yahvé con su pueblo delante del santuario se distingue de la palabra reveladora, que se dirige sólo a Moisés. Una línea de presentación totalmente distinta de las anteriores es la que se refiere a la nube que se alzaba o se posaba para dirigir al pueblo en su marcha (Éx 40,36-38; Nm 9,15ss.), pero que, a diferencia de la otra nube que se menciona en Éx 16,10s.; 24,15bs.; 40,34; Lv 16,2; Nm 17,7, carece de toda función reveladora. Es decir, si no hay manifestación de la *kebod Yhwh* («gloria de Yahvé»), no hay encuentro con Dios ni revelación de su palabra.

122. La presencia de Yahvé en el santísimo es totalmente invisible, a diferencia de Is 6,1ss. o de Ez 43,4ss. Los discípulos de Ezequiel aún estaban profundamente anclados en la concepción tradicional del santuario de Jerusalén. Compárese la recargada presentación visionaria de la *kebod Yhwh* en Ez 1,26ss. con la contenida indicación de Éx 24,17.

123. Tienen razón R. Schmitt (*Zelt und Lade*, 1972, 225ss.), T. N. D. Mettinger (*Dethronement*, 1982, 87ss.) y E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 298) cuando subrayan la continuidad fundamental del documento P con respecto a la antigua teología jerosolimitana del culto.

124. Sobre este punto, véase T. N. D. Mettinger, *Dethronement*, 1982, 96s.; 114s.

125. El concepto de *kabod*, que en la antigua teología jerosolimitana se había presentado como un atributo del Dios rey (Sal 29,9; 24,7-10; cf. Sal 96,7s.; 97,6), fue despojado por la teología sacerdotal, incluso más que por los propios discípulos de Ezequiel (cf. Ez 43,4ss.), de todo tipo de connotación regia y transformado en la identidad misma de un Dios que se manifiesta en todo su poder. Para un estudio más pormenorizado de este aspecto, véase T. N. D. Mettinger, *Dethronement*, 1982, 116ss. Puede verse también C. Westermann, *Herrlichkeit*, 1974, 134ss.

alianza (*kapporet*), se creía que Yahvé «habitaba en medio de su pueblo» (Éx 25,8; 29,45)¹²⁶.

De esa nueva presentación de Dios se pueden deducir los dos rasgos más característicos de la concepción del culto que tenían los sacerdotes reformistas: su orientación antimonárquica y su vinculación con el pueblo elegido. El blanco de su polémica no era la idea de santidad que imperaba en el templo de Jerusalén, sino su antigua organización nacional y lo que ella implicaba. A finales de la época exílica, los autores de la historia deuteronomística habían presentado una renovada visión del culto que se practicaba en Jerusalén, pero sólo en la línea del culto oficial de los tiempos de la monarquía¹²⁷. Por otra parte, no hay duda de que, aun después del fracaso de la restauración nacional, determinados círculos (incluso de sacerdotes¹²⁸) lamentaron que dicha solución no hubiera tenido éxito. En cambio, el grupo de sacerdotes reformistas se decantó, decididamente, por la nueva opción de un sacerdocio autónomo y de un culto que implicara a todo el pueblo. Su idea global de que ya en la época pre-monárquica se había establecido un santuario central se puede entender como alternativa a la presentación de Jerusalén como el lugar oficial de culto durante los reinados de David, de Salomón y, posteriormente, de Josías (2 Sm 7; 1 Re 6 - 8; 2 Re 23). De ese modo se explica no sólo el irrefrenable interés de los sacerdotes reformistas por liberar definitivamente el culto oficial de sus viejos vínculos con la monarquía, sino también su firme decisión de abolir el progresivo distanciamiento entre culto y comunidad.

Muchos detalles de la presentación sacerdotal del santuario (Éx 25 - Lv 9) reflejan ese doble objetivo. Ante todo, los sacerdotes reformistas recogieron un tema de los comienzos, la vieja «tienda del oráculo» (*'óhel mo'ed*), con su extrema movilidad, y lo desarrollaron en perfecta analogía con el templo de Jerusalén¹²⁹, aunque

126. Los teólogos sacerdotales tomaron de la tradición de la escuela de Ezequiel (cf. Ez 37,26.28; 43,7) la idea de que Yahvé habita en medio de su pueblo, en razón de su presencia en el templo. Por el contrario, en la tradición deuteronomística esa idea no aparece más que una sola vez (1 Re 6,13).

127. Cf. 1 Re 6 - 8; 2 Re 22s. Cf. pp. 508ss.

128. Es muy probable que en el grupo de redactores de la historia deuteronomística hubiera también sacerdotes. Cf. p. 492.

129. Hoy día, ya no se puede poner en duda que, en lo referente a la construcción y equipamiento de la tienda, los teólogos sacerdotales se orientaron fundamentalmente hacia el santuario de Jerusalén (véase T. E. Frerheim, *Priestly Document*, 1968, 315, con la bibliografía aducida). Con razón afirma V. Fritz (*Tempel*, 1977, 145) que «el modo de construir la tienda es una acomodación a las lógicas circunstancias de la etapa del desierto y no se remonta a ninguna tradición arquitectónica de la tienda-santuario». Entre ambos santuarios existen coincidencias tanto en el tipo de estructura basilical, con los dos espacios de progresiva santidad (Éx 26,31-37; cf. pp. 237s.), como en el modelo de altar (Éx 27,1-8) y en el equipamiento: la mesa para los panes presentados (Éx 25,23-30; cf. 1 Re 7,48), el candelabro

atribuyéndole (contra la mentalidad de los teólogos laicos) el carácter de un lugar permanente de culto «en medio del campamento»¹³⁰. Pero, por otro lado, redujeron su equipamiento de utensilios cultícos, limitándolos a los de la época primitiva¹³¹. Uno de los elementos más destacados fue la abolición del majestuoso trono de querubines que en tiempos de Salomón ocupaba todo el «santísimo». En su lugar, potenciaron (en tono arcaizante) el significado del arca¹³² y le añadieron un remate, una «placa de oro» (*kapporet*) como lugar simbólico de la presencia de Yahvé¹³³, flanqueado por dos querubines que quedaron reducidos a dos pequeñas figuras como guardianes del arca¹³⁴.

Ahora bien, aparte de que con esa reducción el «santísimo» quedaba privado de todo simbolismo regio, los sacerdotes reformistas

bro (Éx 25,31-40; cf. 1 Re 7,49), el altar del incienso (Éx 30,1-10; cf. 1 Re 7,48), y el barreño con su peana (Éx 30,17-21; cf. 1 Re 7,38). Las divergencias se dan, sobre todo, en lo referente al trono de los querubines sobre el arca y en la estructura del atrio: en Éx 27,9-19 se especifica la construcción de un solo atrio, mientras que el templo de Jerusalén poseía dos atrios (2 Re 21,5; 23,12). Ahora bien, podría ser que ya en la época primitiva, según la concepción ideal de los sacerdotes reformistas, el campamento purificado ocupara el lugar del segundo atrio (cf. Nm). Por el contrario, la falta de columnata de entrada, del mar de bronce y del depósito de metal fundido es, quizá, una omisión deliberada. Véase la nota 131.

130. Cf. p. 630.

131. Esta idea de V. Fritz (*Tempel*, 1977, 148) es válida, aunque con ciertas reticencias, incluso si no se acepta su división del texto basada en una crítica de fuentes. Algunos elementos como el arca, la mesa de los panes de la presentación y el altar están bien documentados como objetos cultícos ya en época pre-monárquica (1 Sm 4; 21,7; Jue 6,24); pero no se puede afirmar lo mismo sobre el candelabro, el altar del incienso y los barreños, que V. Fritz (*ibid.*, 160ss.) atribuye a un estrato de adiciones más tardías. Por el contrario, las innovaciones típicas del culto oficial de Jerusalén (el trono de los querubines, las columnas, el mar de bronce y el depósito metálico) quedan fuera de toda consideración.

132. Sin duda, habrá que atribuir también a una deliberada intención de referencia al culto de los tiempos pre-monárquicos el hecho de que los teólogos sacerdotales dieran tal preeminencia al arca, aunque es probable que no fuera reinstalada en el segundo templo (cf. Jr 3,16). Sin embargo, para ellos siguió siendo válida como símbolo de la «entronización» (véase T. N. D. Mettinger) del Dios-rey en medio de la comunidad.

133. Tanto el origen como el sentido del término son dudosos (véase B. Janowski, *Sühne*, 1982, 271ss. [5.2]). Si se interpreta como un término abstracto derivado de *kippur* («expiar»), en sentido de «expiación» (como hace el propio Janowski), ya el nombre mismo revela el carácter puramente simbólico de ese «objeto de culto».

134. Cf. Éx 25,10-22. Como las medidas del *kapporet* eran de ciento veinticinco centímetros de largo por setenta y cinco de ancho, las dos figuras de querubines, que debían arrancar de ambos extremos (v. 18), no podrían medir mucho más de unos cincuenta centímetros. Eso significa una reducción de aproximadamente un diez por ciento con respecto al trono de querubines del templo de Salomón. Por otra parte, los querubines debían describir un ángulo de noventa grados, de modo que estuvieran «uno frente a otro, mirando al centro de la placa» (v. 20), con lo cual se desvanecía cualquier asociación con el «trono» del templo salomónico (1 Re 6,23-28), cuyos brazos estaban formados precisamente por dichos querubines (véase T. N. D. Mettinger, *Dethronement*, 1982, 87s.). La llamativa reducción del tamaño de los querubines en un diez por ciento se puede interpretar como símbolo de una respectiva limitación de la teología oficial del culto de Jerusalén. Sobre ciertos elementos provenientes de la teología de Sión, cf. pp. 655s.

atribuyeron la iniciativa de la construcción del santuario no precisamente al rey, sino al propio Yahvé y a Moisés (Éx 25,1ss.; 40,33). Y los encargados de equipar el santuario no fueron gentes del rey, sino artesanos del pueblo a los que Dios había colmado de destreza y habilidad, que realizaron su tarea a las órdenes y bajo la supervisión de Moisés (Éx 40,1-33). Y, por último, no fue el rey el que financió la construcción, sino el pueblo en masa, que colaboró libre y desinteresadamente con su generosa ofrenda (Éx 35,4-29; 36,3-6; 38,21ss.; Nm 7,1ss.) y apoyó a los artífices en la medida de sus posibilidades (Éx 36,2s.). No cabe duda de que el verdadero interés de los sacerdotes reformistas al presentar su idea de la instauración del culto radicaba en su propósito de convertir la construcción del santuario en una obra de todo Israel (Éx 39,42) y de hacer recaer los cuidados por su consistencia no precisamente en el rey, sino en la responsabilidad del pueblo, en cuanto magnitud unitaria. Para apoyar esa idea, se instauró el pago de tributos por el rescate (Éx 30,11-16) y, finalmente, se hizo un censo de la entera población (Nm 1; 26), como base de la imposición tributaria a la comunidad (Éx 38,25s.). Como se puede claramente en la descripción del campamento (Nm 2), el punto central de referencia de la vida comunitaria no debía ser la figura del rey, sino el santuario. La concepción «democrática» del culto, según los sacerdotes reformistas, y su idea de que Yahvé «habitaba» en medio de los israelitas catalogados por tribus o por familias, se describe aquí como un auténtico ideal.

Naturalmente, lo que se afirmaba sobre el santuario debía aplicarse también a los ministros del culto. Los encargados de ejercer el servicio sacerdotal no deberían ser funcionarios reales, sino «Aarón y sus hijos», que por indicación del propio Yahvé habían sido escogidos «de entre los israelitas» y consagrados para desempeñar dicha función (Éx 28,1ss.). No es absolutamente seguro que los sacerdotes reformistas hubieran previsto ya la función del sumo sacerdote, para ocupar «litúrgicamente» el papel sagrado de dirección que correspondía al rey; en cualquier caso, eso se produjo en la época siguiente, como se deduce de la descripción de los ornamentos del sumo sacerdote (Éx 28; 29)¹³⁵. Por lo que se refiere a la responsabilidad sobre la administración del santuario, ésta ya no estaba en manos del rey, sino que incumbía únicamente a los miembros del colegio sacerdotal, bajo la guía del sumo sacerdote (Éx 29,44). Y finalmente, la autonomía administrativa de los sacerdotes, según la presentación de sus colegas reformistas, se completaba con el ministerio de los levitas que, en subordinación a los sacerdotes y con fun-

135. Cf. p. 603.

ciones de apoyo, desempeñaban tareas prácticas en el santuario (Nm 1,48-54; 3s.). Los reformadores, al revés que los discípulos de Ezequiel, no consideraban a los levitas como sacerdotes de segundo grado¹³⁶, sino que, de acuerdo con su concepción de un culto cercano al pueblo, los respetaban como «donados», es decir, como un don que los israelitas ofrecían a Yahvé (Nm 3,9; 8,16.19; 18,6s.) como rescate, en sustitución de sus primogénitos (Nm 3,12.40-49; 8,16).

Podemos suponer que, en apoyo de su concepción antimonárquica de un culto cercano al pueblo, los sacerdotes reformistas podían contar con la comprensión de, por lo menos, el colectivo de teólogos laicos de marcada tendencia deuteronomística que, a su vez, mantenían una actitud más bien «democrática» y de carácter crítico hacia la monarquía. En ese sentido, los dos grupos reformistas coincidían en su esfuerzo por conseguir una administración comunitaria autónoma, al margen de la tutela del rey. Por eso, nada tiene de extraño que surgieran aquí y allá ciertos conflictos no sólo sobre el alcance de la administración sacerdotal del culto, sino también sobre el problema de si se excluía o no de ella la colaboración de los laicos.

A pesar de todos los esfuerzos por abrir el antiguo culto nacional a las exigencias del pueblo, se comprende que los sacerdotes reformistas mostraran interés en una clara diferenciación entre sacerdotes y laicos, para fortalecer su propia administración del culto. A modo de fundamento de esa necesidad (plenamente basado en la tradición¹³⁷), insistían en el peligro que encerraba el contacto con las cosas santas, del que quedaba totalmente excluida cualquier persona no autorizada (Lv 10). En cambio, lo que resultaba nuevo era la seriedad con que se imponía al sacerdote la obligación de realizar la acción sagrada lo más exactamente posible. La más mínima desviación del ritual establecido por Dios podía suponer un peligro de muerte, incluso para los sacerdotes (Lv 10,1-3). A Aarón y a sus hijos el propio Yahvé les había hecho responsables del santuario y de los objetos sagrados, aun a riesgo de su vida (Nm 18,1). Eso quería decir que la condición privilegiada del sacerdote comportaba una enorme responsabilidad.

Por consiguiente, cuando los sacerdotes insistían en que había que alejar del contacto con lo sagrado a cualquier persona ajena al servicio (*zar*¹³⁸), no era por hacerse con el poder, sino por cuidar del bien de la comunidad. Su idea de la separación entre sacerdotes y

136. Cf. pp. 557ss.

137. Cf., por ejemplo, 2 Sm 6,6s.

138. Nótese el empleo de *zar* en sentido técnico, que propiamente significa «extranjero», «extraño», en Éx 29,33; 30,33; Lv 22,10.12.13; Nm 1,51; 3,10.38; 17,5; 18,4.7.

laicos reflejaba lo que los sacerdotes reformistas consideraban como la estructura ideal del campamento: los sacerdotes y levitas formaban un anillo alrededor del centro, ocupado por el santuario (Nm 1,50-53; 3,38¹³⁹), mientras que todo alrededor tenían que acampar las tribus, a modo de segundo anillo externo (Nm 2). Es decir, la función del personal cúllico consistía en servir de barrera protectora entre el recinto reservado al santuario y la comunidad de laicos, para prevenir cualquier posible contacto con lo sagrado y la consiguiente explosión de cólera divina¹⁴⁰. Con esa misma finalidad, los discípulos de Ezequiel habían pensado en una muralla muy espesa y en una instalación de puertas bien sólidas¹⁴¹. Si los sacerdotes reformistas no se atrevieron o no pudieron, en consideración a los laicos, levantar una barrera arquitectónica tan abrupta en torno al santuario, fue debido sin duda a su intención de lograr el mismo objetivo, pero mediante una clara diferenciación de competencias. Su propósito era delimitar claramente las funciones de sacerdotes y laicos en lo tocante a las ofrendas (Lv 1ss.); y por eso había que hacer siempre nuevos intentos por regular con todo detalle las respectivas obligaciones de sacerdotes y levitas (Nm 3,1-3; 4,1-33; 8,5-22). En su mentalidad, sólo una estricta separación de clases (sacerdotes, levitas y laicos) podía asegurar al conjunto de la comunidad israelita la función expiatoria del culto como fuente de bendición.

Pero lo difícil que fue delimitar esa distribución de competencias entre sacerdotes y laicos, por una parte, y entre sacerdotes y levitas, por otra, se puede deducir de la composición sacerdotal de Nm 16 - 18¹⁴². Para ello, los sacerdotes reformistas echaron mano de la vieja tradición sobre el motín organizado por Datán y Abirón contra Moisés¹⁴³, para poder componer así, como contrapunto a la

139. De ese modo, los sacerdotes ocupaban una posición de privilegio en el lado oriental, que se consideraba como «sagrado» (Nm 3,38). Sobre este aspecto, véase una vez más A. Kuschke, *Lagervorstellung*, 1951, 90ss. Ya el propio Kuschke reconocía el carácter antimonárquico de la cabeza en ese modelo de sociedad (*ibid.*, 98).

140. Nótese el peculiar empleo del término *qésef* («cólera», «ira»), en sentido absoluto, en Nm 1,53; 17,11; 18,5, además de la presencia de *négef* («plaga», «desgracia») en Éx 12, 13; 30,12; Nm 8,19; 17,11s., o de *maggefá* («mortandad») en Nm 17,13.14.15. Sobre este aspecto, véase J. Magonet, *Korah Rebellion*, 1982, 10s.

141. Cf. p. 555.

142. Por lo general, los caps. 16 - 17 se consideran como un conjunto unitario. La función conclusiva del cap. 18 se puede deducir no sólo de los versículos introductorios (17,27s.), sino también de las referencias retrospectivas en Nm 18,5.(4.7).22.

143. La tradición aún se percibe en Nm 16,12-15.25-26.27b-32a.33-34; cf. Dt 11,6. Para la discusión sobre el estado de las fuentes, véanse las distribuciones propuestas por F. Ahuis (*Autorität*, 1983, 72s.) y E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 263ss.). Parece haber consenso entre los comentaristas sobre la posibilidad de distinguir tres estratos en Nm 16: una narración pre-sacerdotal (conservada sólo fragmentariamente) sobre Datán y Abirón (véanse nuestras reflexiones anteriores); una narración sacerdotal sobre los doscientos cincuenta nota-

redacción sacerdotal en Éx 32 - 34, una escena de crisis en torno al privilegio de los sacerdotes¹⁴⁴.

La crisis se desató cuando doscientos cincuenta dirigentes laicos, que se describen como «jefes» (*naší'*) y «escogidos» (*qarí'*) de entre toda la comunidad, se amotinaron contra Moisés y Aarón para protestar contra los privilegios de la clase sacerdotal:

¡Ya está bien!
 Toda la comunidad es sagrada
 y en medio de ella está Yahvé.
 ¿Por qué os ponéis por encima
 de toda la asamblea de Yahvé? (Nm 16,3).

Los argumentos teológicos aducidos aquí por los dirigentes laicos, para poner en tela de juicio las exclusivas competencias cúllicas de los sacerdotes, responden exactamente a la concepción de Israel como «pueblo santo» (*goy qadoš*) y «reino de sacerdotes» (*mamléket qohanim*), tal como sus propios teólogos lo habían expresado anteriormente en su composición del Pentateuco (Éx 19,5s.). Por eso, es probable que en esta escena, de marcado cuño sacerdotal, se refleje explícitamente la confrontación real que tuvo lugar entre ambos grupos de redactores del Pentateuco: consejo de ancianos y colegio de sacerdotes. Es interesante observar que en esta escena los dirigentes laicos aluden a un principio de la teología de los sacerdotes, a saber, el hecho de que, según su concepción del santuario, Yahvé habita en medio del pueblo (Éx 25,8; 29,45; Lv 26,11). Los laicos, por medio de sus dirigentes, comprometen a los sacerdotes a suscribir la apertura «democrática» del culto, que ellos mismos habían propugnado, con el fin de demostrar con ayuda del concepto deuteronomístico de santidad que su pretensión de acceso exclusivo a los objetos sagrados y la resultante superioridad de los sacerdotes sobre los laicos son una solemne y absurda incongruencia. Si todo Israel fue (al menos, potencialmente) marcado por Yahvé con el signo de la santidad, es absurdo que el gremio de sacerdotes pretenda reivin-

bles (Nm 16,2aßb-7.17*.35); y un estrato de composición sacerdotal sobre Coré, que une estructuralmente las otras dos narraciones (Nm 16,1-2aa.5*.6*.7*.8-11.16-24.27a.32b) y al que, sin duda, pertenecen también 17,6-15.27-28; 18,1ss., unos textos que hay que atribuir a la composición K^p. La atribución de estos últimos pasajes a una redacción deuteronomística del Tetrateuco, tal como propone F. Ahuis, es un verdadero error. Otras adiciones sacerdotales podrían ser Nm 17,1-5; 16 - 26.

144. Ya se ha observado muchas veces (véase un elenco de autores en E. Blum, *Pentateuch*, 1990, 270s., nota 156) que estos capítulos reflejan una confrontación entre los teólogos sacerdotales y ciertas posturas de la teología deuteronomico-deuteronomística. Según la hipótesis de E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 271; 334s.; 344, especialmente nota 39), que yo asumo en mi exposición, se hace referencia a la postura de los teólogos laicos que compusieron el Pentateuco pre-sacerdotal.

dicarlo para sí, en exclusiva. También a los laicos habrá que concederles competencias en materia de culto.

Cuando los sacerdotes reformistas presentaron a Moisés echado por tierra ante esas pretensiones de los dirigentes laicos (Nm 16,4), lo que pretendían era expresar que también ellos respetaban esa reivindicación de sus colegas en el consejo de ancianos¹⁴⁵. No querían anular, sin más, ese postulado de los teólogos laicos, sino someterlo a una decisión por parte de Dios, ya que se trataba de una cuestión problemática. Un juicio de Dios, una «ordalía», debería dejar claro quién había sido elegido por Yahvé para acercarse a los objetos sagrados (v. 5) y, por consiguiente, poseía el grado de santidad necesario para celebrar el culto (v. 7). De todos modos, esa escena (como los sacerdotes trataban de explicar a sus colegas laicos con el relato sobre la suerte de Datán y Abirón [vv. 27-34]) no podía terminar más que con resultado negativo (v. 35; Lv 10,2).

Las confrontaciones con el grupo de levitas en torno a Coré, que los sacerdotes reformistas unieron con este episodio, fueron mucho más directas e incisivas. La aspiración levítica al ejercicio del sacerdocio (*kehunná*: Nm 16,10) se consideró como una muestra de ingratitud por su elección para el servicio cültico (v. 9) y fue expresamente rechazada y castigada mediante una manifestación de la gloria de Yahvé (vv. 19-24). Sólo la intercesión de Moisés y Aarón pudo evitar que el motín promovido por los levitas arrastrase al abismo a la entera comunidad (v. 22). Quizá se pueda percibir una cierta consideración de los sacerdotes con respecto a los levitas en el hecho de dejar deliberadamente como cuestión abierta el destino de su antepasado Coré en ese juicio de Dios (cf. v. 32b).

Ahora bien, la gravedad de las confrontaciones resalta aun más por la circunstancia de que, según la propia presentación de los sacerdotes, el conflicto no se apaciguó con el juicio de Dios, sino que experimentó un serio agravamiento. En esa nueva fase de la crisis, «toda la comunidad israelita» (Nm 17,6) protestó contra Moisés y Aarón. Y eso significa que, después del fracaso de los representantes del consejo de ancianos, hasta la asamblea popular, en cuanto base de la administración judía, se rebeló contra sus jefes; lo cual es testimonio evidente del amplio apoyo con que contaban los dirigentes laicos en su lucha contra los privilegios de los sacerdotes.

El reproche que dirigió la entera comunidad contra Moisés y Aarón se basaba en la teología del pueblo de Dios, de inspiración

claramente deuteronomica, tal como se presenta en la composición K^D: «Estáis matando al pueblo de Yahvé» (Nm 17,6)¹⁴⁶. Es decir, el mero hecho de que los sacerdotes hubieran provocado un juicio de Dios para justificar sus privilegios era señal de que se ponían frívolamente por encima de la condición de Israel como «pueblo de Yahvé»; y eso suponía una seria amenaza para su propia subsistencia.

Un reproche de tal calibre, que acusaba a los sacerdotes de carecer de escrúpulos y estar dispuestos a pasar aun por encima de cadáveres con tal de mantener sus exclusivos privilegios cülticos, no podía quedar sin una respuesta contundente de los sacerdotes reformistas, que se tomaban muy en serio la responsabilidad sacerdotal. De ahí que idearan una escena que debía expresar drásticamente que cualquier rechazo de los privilegios sacerdotales pondría irremediablemente en juego hasta la existencia misma de Israel. Según ellos, Yahvé sólo podía responder a ese reproche con un juicio de destrucción total (Nm 17,7b-10). Y Yahvé provocó una mortandad que pronto empezó a hacer estragos entre el pueblo. Y desde luego, habría aniquilado a Israel, si no hubiera sido por Aarón, que se apresuró desde el santuario a expiar el pecado de la gente y logró detener la catástrofe (vv. 11-15). Con eso, los sacerdotes querían meter por los ojos al pueblo y a las futuras generaciones que el culto sólo puede desplegar su función salvífica en favor de la comunidad, cuando lo realiza una persona elegida y consagrada por Dios para ejercer dicho ministerio¹⁴⁷. Y sólo cuando el pueblo se dio cuenta del peligro que suponía para él un ejercicio cültico no supervisado por los sacerdotes (17,27s.), quedó ratificada por parte de Yahvé la responsabilidad de los sacerdotes y levitas, cada cual según su categoría, en lo referente al santuario (Nm 18,1ss.). La inclusión de Nm 16 - 18 en la historia fundacional de Israel debía enseñar al pueblo que sólo mediante un escrupuloso respeto de la división de competencias entre sacerdotes y levitas podría Israel evitar en el futuro cualquier peligro que pudiera significar una amenaza a su existencia (Nm 18,4s.7).

Si es verdad que los sacerdotes reformistas estaban convencidos de que tenían que mantener su exclusiva competencia cültica para el bien de todos, el hecho es que chocaron con los teólogos laicos en el sentido de que éstos ya no consideraban las ordenanzas cülticas y rituales como un saber profesional más o menos privado, sobre el que los sacerdotes sólo podían dictaminar en el fuero interno, sino que decidieron fijarlos por escrito y hacerlos públicos incluyéndolos

145. Una actitud semejante se observa también en Nm 14,4s. Sobre este punto, véase J. Magonet, *Korah Rebellion*, 1982, 16. No hay ningún motivo para cambiar el texto, como se hace en la nueva *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ³1987.

146. Cf. Nm 11,29 y Dt 7,6; 14,2.

147. Nótese el deliberado paralelismo entre Nm 17,11 y 16,6s.17.18.

en la historia fundacional de Israel. Por eso, permitieron a los dirigentes laicos ejercer un control sobre el cumplimiento de las ordenanzas cúllicas y asumir una indirecta responsabilidad sobre el ejercicio ordenado del culto. En su lucha por la administración personal del culto, los sacerdotes reformistas en modo alguno pretendían (al menos no como prioridad absoluta) hacerse con el poder por puro egoísmo, sino que aspiraban a una auténtica renovación del culto en la cabeza y en los miembros. Así se demuestra, sobre todo, por el hecho de que sometieran su propio modo de vida al control público (cf. Lv 21,1 - 22,16). No sólo los laicos debían comportarse como corresponde a la «santidad» de Dios (Lv 19s.), sino también los miembros del colegio sacerdotal, e incluso el sumo sacerdote, tenían que someterse de manera especial a las leyes sobre la pureza cúllica (Lv 21,1-23). No sólo los laicos tenían que preocuparse de presentar sus ofrendas según las normas establecidas por la ley (Lv 19,5-8), sino también los sacerdotes debían hacerlo al participar en la porción santa (Lv 22,11-16). La inclusión de leyes para laicos y leyes para sacerdotes, precisamente en el código de la legislación sacerdotal (Lv 17 - 26), es un testimonio bien claro de que los sacerdotes reformistas estaban dispuestos a someterse, igual que los laicos, a todas las normas legales de obligado cumplimiento. No dejaban de reconocer que, a pesar de sus respectivas competencias, los laicos y los sacerdotes compartían una misma responsabilidad por la renovación de la vida comunitaria. Su voluntad de compromiso se puede percibir, además, en la cualificación ética que atribuyen al concepto de santidad ciertos textos como Éx 31,13; Lv 11,44s.; 19ss. Pues bien, sea que los teólogos laicos definieran al conjunto de Israel como «pueblo santo», o que los sacerdotes se aferraran a la idea de su especial santidad, ambos tenían ante sí la tarea de acreditar su propia «santidad» en la observancia de los mandamientos del «Dios santo» y de caminar incesantemente por la vía de una continua santificación (Lv 19,2; 20,7s.26; 22,9.31s.).

El interés vital de los teólogos sacerdotes por el culto del templo los llevó a ampliar y revisar profundamente otro punto de la composición del Pentateuco elaborada por sus colegas, los teólogos laicos, a saber, los orígenes mismos de la historia, o sea, la cuestión sobre el sentido originario de la relación de Israel con Dios¹⁴⁸.

Para los teólogos laicos, influidos por la teología deuteronómica-deuteronómica, la relación de Israel con Dios tenía como fun-

148. Sobre la tesis de que la tradición de los tiempos primordiales sólo quedó integrada en el Pentateuco cuando se escribió la composición sacerdotal, véase E. Blum, *Komposition*, 1984, 428ss.; Id., *Pentateuch*, 1990, 107s.

damento exclusivo la realidad histórica. En su concepción, la historia de Israel comenzó con el éxodo de Abrahán, cuando salió del país de Babilonia (Gn 12), y continuó con el éxodo de Israel, cuando salió de la esclavitud de Egipto (Éx 3ss.). Por eso, lo que les interesaba era únicamente poner de relieve la particular y privilegiada historia de Yahvé con Israel; y eso los había llevado (quizá para eliminar cualquier esfuerzo asimilatorio) a dejar en sombra el aspecto de una teología de la creación¹⁴⁹.

Sin embargo, para los teólogos sacerdotales, dicha concepción de la historia fundacional de Israel no era aceptable más que a medias. También ellos pensaban que la relación de Israel con Dios tenía su fundamento en la historia (Gn 17; Éx 6); aunque, en su opinión, esa historia dependía más de una iniciativa unilateral de Dios que de un verdadero intercambio entre Yahvé e Israel¹⁵⁰. Pero lo que no podían aceptar era una limitación a la pura historia o a una particular relación con Dios. De hecho, ya la vieja teología de Sión había tenido carácter universal¹⁵¹ y en ella había jugado un papel no despreciable no sólo la idea de un creador del mundo, sino también la antigua presentación mítica de los orígenes, a saber, la lucha contra el caos primigenio¹⁵². De ahí que no sea una pura casualidad que fueran precisamente unos teólogos sacerdotes los que, sirviéndose de una antigua composición sobre los orígenes¹⁵³, incluyeran en la historia fundacional de Israel el tema de la creación, es decir, los comienzos del acontecer histórico (Gn 1 - 11).

Como inspiradores de esa concepción sacerdotal existían antiguos mitos babilónicos y cananeos. En el *Enuma eliš* la lucha contra el caos y la creación del mundo por Marduk desembocan en la construcción del gran templo de Esagila, en el centro de Babilonia, dedicado a Marduk¹⁵⁴. Y en el ciclo de Baal y Yam es probable que la

149. Cf. p. 622.

150. Bastará observar el relieve que cobra la estructura «mandato divino-ejecución humana» (Gn 6 - 9*; Éx 14*; cf. Gn 1; etc.), y notar la circunstancia de que, según K^p, y a diferencia de K^d en Éx 4,1ss.31, es el propio Yahvé el que protagoniza la salida de Egipto, aunque el pueblo no llega a creérselo (Éx 6,9.12). Sin embargo, hablar de «remitificación» de la historia, como hace N. Lohfink (*Priesterschrift*, 1979, 202ss.), es francamente exagerado.

151. Cf. pp. 251ss.

152. Cf. p. 246.

153. F. Crüsemann (*Urgeschichte*, 1981) ha demostrado claramente que en la «historia primordial según el documento yahvista» se recoge una construcción autónoma anterior. Sobre las diversas analogías, véase E. Zenger, *Gottes Bogen*, 1983, 173s.; sobre la relación específica con el poema babilónico *Enuma eliš*, véase W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch AT*, ¹1985, 106ss.

154. Al combate de Marduk contra Tiamat (I,107-IV,134) le sigue la creación del mundo (IV,135-6). El conjunto de ambos episodios desemboca en el reparto del botín y en el homenaje a Marduk, que es reconocido como rey (V,67-88). A continuación, Marduk asu-

construcción del palacio del dios Baal sobre la montaña sagrada junto a Ugarit fuera consecuencia de la victoria del dios sobre los poderes desatados del Mar¹⁵⁵. De ahí que, también en la composición sacerdotal, los temas de creación del mundo y construcción de un templo desempeñen un papel de pilares fundamentales. Por eso, los teólogos sacerdotes empeñaron sus energías en establecer un estrecho paralelismo entre esos dos fenómenos que formaban la base de su historia fundacional¹⁵⁶. Pero a diferencia de sus modelos de la historia de las religiones, no situaron la construcción del templo en los tiempos míticos primordiales, sino que, al revés, introdujeron la creación del mundo en el ritmo mismo de la historia. Al poner la historia primigenia antes de la historia de Israel, transformaron los inaccesibles albores míticos del tiempo en parte de la historia, en una etapa de la historia universal, a la que también pertenecía la historia de Israel. Así, por una parte, ayudaron a transformar el carácter eminentemente histórico de la religión de Israel en una nueva conquista, mientras que, por otra, su composición de los acontecimientos fundacionales del pueblo ofrecía a la relación histórica de Israel con Dios una fundamentación más amplia y más profundamente anclada en la teología de la creación.

Desde la perspectiva de esos esfuerzos por coordinar la dimensión universal de una relación con Dios fundada en el hecho de la creación y los peculiares vínculos históricos que unían a Israel con Dios se pueden comprender muchos elementos que caracterizan la redacción sacerdotal del Pentateuco. En primer lugar, el sistema de datación en que se encuadran unos fenómenos tan dispares como la creación, los orígenes del universo, la historia de los patriarcas y la historia del pueblo, y que sirvió de ayuda a los teólogos sacerdotes para englobar en una sola línea histórica las diversas tradiciones del Pentateuco, con sus infinitas posibilidades de combinación de dife-

me los asuntos de Estado, entre los que destacan la planificación (V,117-148) y la edificación (VI,45-81) del templo de Esagila, con lo que está relacionada la creación del mundo (VI,1-37).

155. Véase la reconstrucción del ciclo de Baal en D. Kinet (*Ugarit*, 1981, 68-82). Por desgracia, no se puede reconstruir con exactitud toda la cadena de actividades (véase W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch AT*, 1985, 210ss.).

156. Nótese especialmente el paralelismo, incluso en la formulación, entre el final de la historia de la creación (Gn 1,31; 2,2.3) y el de la construcción del templo (Éx 39,32-43). Al esquema de siete días, en los que se realiza la creación del mundo (Gn 1,1 - 2,3), corresponden los siete días que Moisés tiene que aguardar en el monte (Éx 24,16-18) y los siete discursos con los que Dios ordena la construcción del santuario (Éx 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12), y en los que a la santificación del sábado (Gn 2,2s.) corresponde, en perfecto paralelismo, el mandamiento del descanso sabático (Éx 31,12-17). Para otras resonancias entre ambos textos, véanse las monografías de E. Zenger, *Gottes Bogen*, 1983, 170-175, y de E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 306s.).

rentes símbolos numéricos y de insistencia en sus múltiples significados¹⁵⁷. A continuación, toda una serie progresiva de revelaciones del nombre divino, desde el «Dios» universal de la creación (*'elohim*), pasando por el dios «El-Šadday» de los patriarcas (Gn 17,1), hasta «Yahvé», el verdadero Dios de Israel (Éx 6,2s.), que se encuentra con su pueblo en la celebración del culto, bajo la forma de *kebod Yhwh* (Éx 25,1ss.). Y finalmente, la yuxtaposición de una alianza universal de Dios con la humanidad y con todas las creaturas, la alianza con Noé (cf. Gn 9), como si se tratara de un círculo externo alrededor de un núcleo central constituido por la alianza de Dios con el patriarca Abrahán, que establece la relación específica de Israel con Dios (Gn 17). Con todo ese conjunto de sistematizaciones, de naturaleza «histórico-religiosa», los teólogos sacerdotales querían demostrar que la religión de Israel formaba parte de una «religión de toda la humanidad» profundamente enraizada en el carácter de creatura, y que esa religión universal había alcanzado su plenitud y su realización perfecta en la especial relación de Israel con Dios.

Ese doble aspecto de la sistematización teológica contiene toda una serie de temas específicos de la redacción sacerdotal del Pentateuco. Por ejemplo, la bendición del creador y el mandato de multiplicarse (Gn 1,28; 9,1.7), que tuvo su realización, a nivel humano, en la generatividad del primer hombre (Gn 5) y en la subsiguiente difusión y ramificación de las razas (Gn 10), se concretó para Israel de manera especial en la promesa de Dios a los patriarcas de que multiplicaría su descendencia en número incalculable (Gn 17,2.6.16; 28,3; 35,11; 48,3s.; cf. Gn 47,27), y en el crecimiento de Israel hasta convertirse en pueblo numeroso y fuerte que «llenaba todo el país» (Éx 1,7)¹⁵⁸; y eso fue la base de la esperanza en que ni aun los pequeños grupos dispersos llegarían jamás a extinguirse. Igualmente, el mandato de cultivar, llenar y dominar la tierra (Gn 1,28) que, a nivel genéricamente humano, se hizo realidad en la difusión de las culturas (Gn 4,1ss.) y en la construcción de ciudades (Gn 10s.), se actuó en Israel, de manera muy especial, en la promesa de una tierra (Gn 17,8; 28,4; 35,12; 48,4; Éx 6,4)¹⁵⁹; y eso fue la base de la espe-

157. Bastarán un par de alusiones al sorprendente paralelismo entre los datos cronológicos de la narración del diluvio y los de la pericopa del Sinaí: según Gn 8,13, el día de Año Nuevo («el día primero del primer mes») se secó el agua del caos sobre la tierra; y según Éx 40,17, también el día de Año Nuevo («el día uno del mes primero») quedó instalado el santuario. Véase P. Weimar, *Struktur*, 1984, 111ss.

158. De aquí se deduce que no se puede considerar la multiplicación de Israel y la conquista de la tierra como el «cumplimiento» directo del mandato originario en el momento de la creación (como sugiere N. Lohfink, *Priesterschrift*, 1979, 218s.). Véanse las objeciones (bien justificadas, por cierto) que plantea E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 295s., nota 28).

159. Textos como Éx 1,7, o Jos 18,1, deben interpretarse (contra N. Lohfink, *Priesterschrift*, 1979, 218s.), a lo sumo, como una realización parcial de Gn 1,28.

ranza en que Israel, a pesar de su dispersión, llegaría un día a poseer y habitar la Tierra Prometida. El ritmo de la acción creadora de Dios había fijado la alternancia entre un tiempo para el trabajo y un tiempo para el descanso y la celebración festiva de la liturgia (Gn 2,1-3); y eso se concretó de un modo especial para Israel en el descanso del sábado, después de toda una semana de trabajo, y se concibió como una bendición del creador (Éx 16,25s.; 20,11), que se reflejaba específicamente en la construcción y consagración del santuario (Éx 31,12-17)¹⁶⁰. Eso quiere decir que todos esos mandamientos salvíficos del creador comprometían también a Israel, al mismo tiempo que las promesas y mandamientos de Yahvé se cumplían en ese pueblo con superabundancia inigualable. Este don especial con el que Dios había distinguido a Israel por encima de los demás pueblos tenía su última y verdadera razón de ser en el don que el creador había derramado sobre el universo y sobre la humanidad entera.

Los teólogos sacerdotales descubrieron que el principio de analogía y superación era válido no sólo para algunos elementos de la relación con Dios, sino para esa relación en sí misma¹⁶¹. La condición de posibilidad de la relación con Dios consistía en que el creador había decidido crear al hombre a su imagen y semejanza (Gn 1,26). Por ese don especial que el creador había concedido al ser humano, éste se convertía en interlocutor del mismo Dios, mediante una relación especial con la divinidad, que lo distinguía de todas las demás creaturas. Ese honor de ser imagen de Dios se concedió a todo hombre, y no sólo no se perdió (Gn 5,1ss.), sino que fue el fundamento de una especial protección de la vida humana (Gn 9,6). Y en la primitiva edad de oro, anterior al diluvio, la relación con Dios fue tan estrecha y tan directa, que se llegó a afirmar de personajes como Henoc y Noé que «caminaban con Dios» (*hithallek 'et 'elohim*) o, dicho de otro modo, que «Henoc trataba con Dios» (Gn 5,22.24) y que «Noé procedía de acuerdo con el Señor» (Gn 6,9).

Pero, un día, esa estrecha comunicación entre Dios y la humanidad, característica de los orígenes, se alteró profundamente. El creador, que al principio había calificado su obra como «muy buena» (Gn 1,31), no pudo menos de reconocer el alto grado de depravación de sus creaturas; de modo que se vio obligado a distanciarse bruscamente de su creación, y permitir que las aguas del caos irrumpieran con toda su violencia destructora (cf. Gn 6,13.17). Y si,

160. La colocación del mandamiento del sábado (Éx 31,12-17) entre las órdenes y su ejecución sitúa esta última dentro del ritmo de trabajo instaurado por la creación.

161. Sobre las reflexiones siguientes, véase una vez más E. Blum (*Pentateuch*, 1990, 287ss.), que considera «como directriz de la entera composición sacerdotal el ansia del creador por establecer vínculos de comunión, es decir, de «cercanía» a su pueblo.

a pesar de todo, no se separó radicalmente de la obra de sus manos, fue gracias a su relación especial con Noé. Es verdad que el creador renovó sus vínculos con la creación, haciendo con Noé y «con toda carne» un pacto por el que se comprometía a no enviar otro diluvio que volviera a devastar la tierra (Gn 9,8ss.), pero a partir de entonces, una cierta distancia marcó sus relaciones con una creación distorsionada, en la que el clima de violencia entre las creaturas no pudo canalizarse más que de una manera provisional (Gn 9,1-7). La comunión y familiaridad directa con Dios había quedado definitivamente perdida¹⁶².

Los teólogos sacerdotales interpretaron la especial vinculación que Yahvé había establecido con Israel como un esfuerzo de Dios por hacer de nuevo posible su cercanía a un mundo en el que la relación entre creador y creatura había experimentado un deterioro tan tremendo. El primer paso en este camino fue la alianza de El-Šadday con Abrahán, por la que Dios se comprometió con Israel, mediante un pacto perpetuo, a ser su Dios y el Dios de toda su descendencia futura (Gn 17,7). El segundo paso fue la liberación de la esclavitud de Egipto, cuando Yahvé en persona reveló a Moisés su verdadera identidad y le prometió transformar a Israel en su propio pueblo y ser él su propio Dios (Éx 6,3.7). Y el tercer paso fue la construcción del santuario, con lo que Yahvé se comprometió a habitar en medio de Israel y ser un Dios tan cercano a su pueblo como no se había conocido hasta ese momento (Éx 25,8; 29,45s.). Así, en Israel, el culto fue la condición de posibilidad para una cercanía de Dios absolutamente insospechada en las circunstancias de una relación tan maltrecha entre el Dios creador y el universo por él creado. La presencia de Yahvé en el templo, que era lo que hacía posible encontrarse allí con él, significaba una superación, por lo menos parcial, de la distancia entre Dios creador y su creatura. En el culto de Israel, la primigenia voluntad del creador de entablar una relación de familiaridad lo más estrecha posible con su creatura alcanzaba, al menos de una manera provisional, su más ansiado objetivo¹⁶³.

162. Según la concepción de los teólogos sacerdotales, el mismo Abrahán ya no caminaba «con», sino «en la presencia de» Dios (*hithallek lipné*; cf. Gn 17,1: «procede de acuerdo conmigo [en mi presencia]»). Por otro lado, subrayaban el hecho de que Dios no trataba con los patriarcas directamente y sin intermediarios, como se podría pensar por la tradición más antigua, sino que se les manifestaba de modo extraordinario por medio de teofanías (Gn 17,1; 35,9) y, después, se retiraba (Gn 17,22; 35,13).

163. Cuando E. Zenger habla, en este contexto, de una «perfección» de la creación (*Gottes Bogen*, 1983, 172), escamotea hasta cierto punto los trastornos y peligros de esa creación, que son, precisamente, lo que se presupone en el culto expiatorio.

Pero los teólogos sacerdotales fueron más allá e insinuaron que aún había un cuarto paso, que se refería al futuro. Mientras Israel observara las prescripciones cúllicas con los correspondientes mandamientos de Dios sobre la pureza ritual y la justicia en la vida cotidiana, existiría una posibilidad de superar, al menos en el ámbito de la vida israelita, los profundos desarreglos de la creación, eliminar toda violencia, e incluso restaurar aquella paz y bendición primitivas inherentes a la creación de Dios (Lv 26,3-10)¹⁶⁴ y la comunicación directa con Dios, como sucedió en los comienzos. Entonces, Dios «caminaría en medio de Israel» (*hithallek betok*) y, superando todas las distancias, Yahvé sería el Dios de Israel e Israel sería su pueblo (Lv 26,12).

La orientación del yahvismo oficial hacia el culto del templo como núcleo mismo de la relación con Dios, que es lo que hicieron los teólogos sacerdotales con su reelaboración del Pentateuco, no aspiraba (como quizá pudiera pensarse) a encorsetar la relación de Israel con Dios, o promover una huida del mundo. Lo que realmente pretendía esa concentración en el culto era posibilitar una apertura del yahvismo a la dimensión universal de la creación. Para los sacerdotes reformistas, la situación específica de Israel no debía tener como único objetivo una diferenciación cultural y religiosa, como podría deducirse de la composición bosquejada por los teólogos laicos. También los sacerdotes reformistas creían necesaria esa diferenciación, para favorecer y preservar la santidad de Israel (cf. Lv 18,1-5.24-30; 20,22-27). Pero la verdadera identidad del pueblo elegido no se podía reducir exclusivamente a eso. Desde el punto de vista de los teólogos sacerdotales, la privilegiada relación de Israel con Dios tenía una función positiva para el mundo entero¹⁶⁵, como realización simbólica de aquella comunión con Dios que él mismo había querido para la humanidad y para todo el universo desde los tiempos primordiales. Israel tenía una misión para el mundo. Y como el mundo era creación de Dios, Israel debía participar (sin una permanente mala conciencia) en la construcción de ese mundo.

En resumen, se puede decir que la concepción sacerdotal actuó como un auténtico bálsamo en la existencia de las minorías judías

164. Como muestra la multiplicidad de citas tomadas de las promesas del libro de Ezequiel (cf. Ez 35,25ss.; 36,9ss.), los teólogos sacerdotales querían con ello integrar la teología salvífica de su tiempo en su propia teología del santuario. Con todo, a la luz de Gn 9 y de Lv 11ss., no se puede decir que haya que interpretar el conjunto de su obra en el sentido de una «escatología» proyectada hacia el pasado, como lo hace N. Lohfink (*Priesterschrift*, 1979, 219; 224).

165. De ese modo, queda integrado (al menos, como principio) en el documento oficial de la fundación de Israel uno de los aspectos de la religión yahvista que se había ido imponiendo durante el exilio (cf. pp. 541ss., a propósito del Deuterioisafias).

abocadas a convivir con el mundo multicultural y plurirreligioso del imperio persa. Por otra parte, con el fin de fomentar una colaboración constructiva con los dominadores, ofreció una sólida base teológica que, sin duda, debió de ser calurosamente acogida incluso por los dirigentes laicos dispuestos a cooperar, puesto que su propia tradición deuteronomico-deuteronomística sobre este aspecto no les ofrecía nada comparable a esa visión.

Así fue como los teólogos sacerdotales contribuyeron eficazmente a convertir en realidad la idea de dotar a la comunidad judía que habitaba en territorios del imperio persa (y en colaboración con los funcionarios imperiales¹⁶⁶) de un documento base que sirviera de norma jurídica y, a la vez, de orientación religiosa de su existencia.

5.4. DIVISIÓN SOCIAL Y RELIGIOSA DE LA COMUNIDAD

BIBLIOGRAFÍA

- Albertz, R., «Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der «Babylonischen Theodizee»», en J. Jeremias y L. Peritt (eds.), *Die Botschaft und die Boten*, 1981, 349-372; Id., «Die «Antrittspredigt» Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund»: *ZNW* 74 (1983), 182-206; Beuken, W. A. M., «Isa 56:9-57:13 - An Example of Isaianic Legacy of Trito-Isaia», en *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature*, *Studia Post-Biblica* 36, 1986, 48-64; Beyerlin, W., *Der 52. Psalm. Studien zu seiner Einordnung*, *BWANT* 111, 1980; Bolkestein, H., *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, 1939 = 1969; Crüsemann, F., «Hiob und Kohelet. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches», en R. Albertz y otros (eds.), *Werden und Wirken des Alten Testaments*, 1980, 373-393; Golka, F. W., «Die Flecken des Leoparden. Biblische und afrikanische Weisheit im Sprichwort», en R. Albertz, F. W. Golka y J. Kegler (eds.), *Schöpfung und Befreiung*, 1989, 149-165; Gunneweg, A. H. J., *Nehemia*, *KAT* XIX/2, 1987; Hill, A. E., «Dating the Book of Malachi: A Linguistic Reexamination», en *The Word of the Lord Shall Go Forth*, 1983, 77-89; Irsigler, H., *Psalm 73 - Monolog eines Weisen*, 1984; Keel, O., *Feinde und Gottesleugner*, *SBM* 7, 1969; Keller, C. A., «Zum sogenannten Vergeltungsglauben im Proverbienbuch», en H. Donner y otros (eds.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, 1977, 223-238; Kippenberg, H. G., *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, *StUNT* 1978; Koenen, K., *Ethik und Eschatologie im Tritojesaia-buch*, *WMANT* 62, 1990; Kreissig, H., *Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit*, 1973; Lang, B., *Die weisheitliche Lehrrede*, *SBS* 54, 1972; Mowinckel, S., «Psalms and Wisdom»: *VT.S* 3 (1955), 204-224; Munch, P. A., «Das Problem des Reichtums in den Psalmen 37.49.73»: *ZAW* 55 (1937), 36-46; Murphey, R. E., «A Consideration of the Classifi-

166. Cf. pp. 579ss.

cation, "Wisdom Psalms": VT.S 9 (1963), 156-167; Pauritsch, K., *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestoßene und Arme (Jes 56-66)*, AnBib 47, 1971; Perdue, L. G., *Wisdom and Cult*, SBL Dissertation Series 30, 1977; Rudolph, W., *Esra und Nehemia*, HAT I, 20, 1949; Ruppert, L., *Der leidende Gerechte*, 1972; Id., *Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung*, 1973; Schottroff, W., «Arbeit und sozialer Konflikt im nachexilischen Juda», en L. Schottroff y W. Schottroff (eds.), *Mitarbeiter der Schöpfung*, 1983, 104-148; Schwantes, M., *Das Recht der Armen*, BET 4, 1977; Schwarzwäller, K., *Die Feinde des Individuums in den Psalmen*, 2 vols., Hamburg 1963; Scott, R. B. Y., «Wise and foolish, righteous and wicked»: VT.S 23 (1972), 146-165; Skladny, U., *Die älteren Spruchsammlungen in Israel*, 1962; Steck, O. H., *Befreite Heimkehr*, SBS 121, 1985; Id., «Beobachtungen zu Jesaja 56-59»: BZ NF 31 (1987), 228-246; Westermann, C., «Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament» (1954), en Id., *Forschung am Alten Testament I*, TB 24, 1964, 266-305; Id., «Weisheit im Sprichwort» (1971), en Id., *Forschung am Alten Testament II*, TB 55, 1974, 149-161.

El enorme esfuerzo integrativo que representa el primer impulso para la formación del canon no tuvo, precisamente, un éxito arrollador. Ciertamente que, con la elaboración de un documento base de carácter religioso y la pertinente autorización del mismo por la autoridad persa, la coalición reformista de dirigentes laicos y sacerdotes logró asegurar hacia fuera la situación jurídica del judaísmo en los territorios del imperio, y en el aspecto interior consiguió también alcanzar un consenso, aunque lleno de tensiones, en muchos temas referentes a la autocomprensión del pueblo y a la organización de la vida, de la política y del culto. Sin embargo, no le fue posible impedir la fragmentación de la comunidad.

Un texto que quizá pudiera ilustrar la contradicción que ahí se percibe es Is 58,1-4, cuya datación más probable debería ponerse entre los años 515 y 450¹. Ante las quejas de la comunidad de que Yahvé no presta atención a sus ayunos cúltricos (v. 3), una voz profética admite incuestionablemente que el pueblo se esfuerza por mantener la observancia cúltrica y religiosa (v. 2), busca a Yahvé diariamente, desea tener cerca a su Dios, y quiere conocer la conducta que Dios exige, sin descuidar el derecho ni la práctica de la justicia. Todo ello podría sugerir que los esfuerzos de la coalición reformista en favor de una renovación religiosa de la sociedad dieron realmente frutos y gozaron de amplia aceptación. Sin embargo, como descubren las acusaciones proféticas, la sociedad era completamente distinta en el campo económico y social (v. 4). En ese aspecto, cada uno perseguía sus propios intereses aun en los días de ayuno público y nadie tenía reparo en

reclamar a los deudores morosos las prendas prestadas², aun mediante el empleo de la fuerza física. De ese modo, un comportamiento económico riguroso y hasta despiadado estaba en flagrante contradicción con el deseo ampliamente aceptado de renovación religiosa³.

Puesto que, desde la perspectiva de una legislación social que se movía en la línea deuteronomica de una «ética de la fraternidad», existía un consenso entre los dos grupos transmisores del Pentateuco⁴, ese estado de cosas sólo se puede explicar por el hecho irrefutable de que tanto los intereses como las estructuras y las presiones económicas eran demasiado fuertes para poder ser anulados por el ideal del primitivo yahvismo, cuya formulación todavía causaba efecto en Israel. La fascinación del símbolo religioso de la liberación no llegaba a convencer a todos de la necesidad de una reforma económica y social de la comunidad, con el fin de superar la división entre ricos y pobres que se había instalado en tiempos de la monarquía. Al contrario, desde mediados del siglo v, como muy tarde, la nueva comunidad judía, fundada con tantas esperanzas, desembocó en una profunda crisis que marcó por largo tiempo la historia social y religiosa del postexilio. A consecuencia de esa crisis se quebró el relativamente amplio consenso que había contribuido desde un principio a la elaboración del canon.

5.4.1. La crisis social del siglo v

La crisis social de la comunidad judía se hizo patente a comienzos de la segunda mitad del siglo v. El factor desencadenante de un conflicto tan agudo fue, probablemente, la carga adicional que implicó la construcción de la muralla, impuesta por Nehemías a los habitantes de Judá el año 444 (Neh 3). Pero las verdaderas causas fueron de carácter estructural, de modo que se podría suponer que el conflicto había estado larvado durante algún tiempo⁵.

En Neh 5,1-5, el propio Nehemías nos transmite un vivo relato de la tumultuosa protesta contra los «notables y consejeros» judíos (Neh 5,7)⁶, que el pueblo llano le presentó a él, en su condición de

2. Léase con los LXX (según manuscritos Σ, Θ) 'obtekem («vuestras prendas»); la lectura del texto masorético («vuestrós trabajadores») es demasiado genérica.

3. Para la época en torno al 480, cf. también Mal 3,5. Esa datación corrientemente admitida se ha visto confirmada una vez más, sobre bases lingüísticas, por A. E. Hill, *Dating*, 1983, 86. Igualmente, los delitos cúltricos denunciados por Malaquías (fraude en las víctimas destinadas al sacrificio [Mal 1,6ss.; 3,3] y en el pago de los diezmos [3,8ss.]) son una indicación de lo desabridas que eran las transacciones económicas en aquella época.

4. Cf. p. 639.

5. Así piensa también W. Schottroff, *Arbeit*, 1983, 104.

6. *horim y seganim*: cf. Neh 2,16; 4,8.13; 5,17; 6,17; 7,5; 12,40; 13,11.17.

1. Is 58 es fruto de una serie de sucesivas adiciones: vv. 1-4; 5-9a; 9b-12; 13s. Ya la parte más antigua (vv. 1-4) presupone las obras de reconstrucción del templo. Para ulteriores detalles sobre el tema, véase R. Albertz, «Antrittspredigt» *Jesu*, 1983, 192-196.

gobernador (Neh 5,1). En el relato se mencionan tres grupos: uno, que se quejaba de tener que empeñar a sus hijos⁷ para conseguir créditos de pura supervivencia (v. 2); otro, que se lamentaba de verse obligado a hipotecar sus campos, viñedos y casas para obtener trigo (tanto para comer como para sembrar) en tiempos de hambre (v. 3); y un tercero, que se veía obligado no sólo a hipotecar sus campos, sino incluso a entregar a sus hijos como esclavos, para poder conseguir un crédito y pagar el «impuesto real» (vv. 4-5).

Aunque no está del todo claro cómo hay que clasificar exactamente los diversos grupos⁸, los mecanismos estructurales de la crisis no dejan lugar a dudas. Todos los grupos habían sido víctimas del estricto derecho antiguo sobre créditos, que otorgaba al acreedor la posesión (como prenda en usufructo) de los bienes e incluso de la familia de los deudores, en caso de insolvencia. Bien que éstos no poseyeran tierras (v. 2) o que no dispusieran más que de un mísero terruño como modestos agricultores (vv. 3-5), los estratos sociales más pobres de la población eran arrastrados a un creciente empobrecimiento a causa del derecho crediticio; tenían que ceder al acreedor a sus propios hijos como esclavos, o sea, como mano de obra barata, y entregarle la parte del león del producto de sus campos y viñedos, e incluso trabajar ellos mismos como arrendatarios, es decir, como esclavos por deudas, en sus antiguas propiedades, si es que ellos o sus hijos no eran expulsados y vendidos a extraños como esclavos⁹.

Eran los mismos mecanismos económicos que en los últimos tiempos de la monarquía habían conducido al total empobrecimiento del estrato social más deprimido de los labradores modestos. Como entonces, también ahora la sequía y una mala cosecha constituían una amenaza para la subsistencia de explotaciones agrícolas que no contaban más que con un mínimo capital. A eso había que añadir, en los primeros tiempos del postexilio, una carga especialmente onerosa. A partir de la reforma financiera de Darío, había que pagar impuestos al rey de Persia (v. 4) en moneda de plata; el

monto global se fijaba de antemano para cada provincia, sin tener en cuenta el rendimiento de las cosechas¹⁰. Como la provincia de Judá no contaba con ingresos propios en plata, el dinero no se podía reunir más que a través de una venta de los productos naturales. Y para ello era necesaria una superproducción, para la que no estaba capacitada la pequeña propiedad agrícola, que tradicionalmente sólo servía para la propia subsistencia. Eso significaba que los modestos agricultores, ante ese nuevo gravamen¹¹, tenían que ahorrar considerablemente para satisfacer sus obligaciones fiscales; de modo que incluso pequeñas dificultades adicionales, como la mala cosecha o la prestación de trabajo en la construcción de la muralla, podían arruinar en muchos aspectos su ya precaria situación. El fundado temor de hundirse irremediamente en la sima de una aniquilación de su existencia económica y del desmembramiento de su familia impulsó a una gran parte de la población judía a presentar al gobernador su protesta contra el trato que sufrían por parte de sus «hermanos judíos» (5,1.5).

Las quejas de los agricultores ante Nehemías tuvieron éxito. Presea de tremenda indignación, el gobernador convocó a los acreedores, es decir, a «los nobles y autoridades», para que delante de toda la asamblea dieran cuenta de su proceder antisocial (Neh 5,6s.) y les impuso una condonación general de deudas (vv. 10-12)¹². Así se logró una primera exoneración de las cargas que pesaban sobre los pequeños agricultores y se preservó una vez más la paz social. Pero

10. Véase Heródoto, *Historias* III, 89. Ya en nuestra época, H. G. Kippenberg (*Klassenbildung*, 1978, 49ss.) subraya el hecho de que el paso a la moneda como instrumento de cambio constituyó la principal diferencia con respecto al antiguo régimen fiscal. Pero de los datos arqueológicos parece deducirse que la imposición de la moneda en Palestina durante el período persa no se llevó a cabo sino después de muchos titubeos (véase H. Weippert, *Palästina*, 1988, 696). Sin embargo, otros textos, como Neh 5,15, parecen demostrar que para las contribuciones en plata se seguía el sistema tradicional de pesar las cantidades correspondientes. Una de las innovaciones más importantes que introdujo la política fiscal persa consistió en sustituir los tributos en especie por un valor monetario previamente establecido. Según Heródoto, la cantidad que correspondía al distrito fiscal 5 ('Abar-Nahará), en el que estaba inscrita la provincia de Judá, ascendía a 350 talentos de plata.

11. Eso, sin contar el impuesto para el gobernador, que en tiempos de Nehemías ascendía a cuarenta siclos de plata diarios, aparte de las demás ofrendas para el culto. Cf. pp. 604ss.

12. El texto hebreo, tal como nos ha llegado, parece pensar en una reducción de hacia el uno por ciento; pero probablemente lee *umašša'it*, en lugar de *ume'at* (véase W. Schottroff, *Arbeit*, 1983, 147s.). Desde el punto de vista jurídico, Nehemías seguía la tradición de las precedentes condonaciones extraordinarias de deudas por parte del rey (*deror*; cf. Jr 34,8ss.); y estaba en su perfecto derecho, al tratarse de una función que le correspondía precisamente a él por su condición de gobernador nombrado por los persas. Sólo más tarde, a ejemplo de Nehemías, la administración autónoma del judaísmo intentó imponer la condonación periódica de deudas cada siete años (*šemittá*, o sea, el «año sabático» de Lv 25,2-7), según lo previsto en Dt 15,1ss. (cf. Neh 10,32).

7. Léase 'orebim, como en la nueva *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1987.

8. W. Schottroff, *Arbeit*, 1983, 109ss.; H. Kreißig, *Sozial-ökonomische Situation*, 1973, 78s., y A. H. J. Gunneweg, *Nehemia*, 1987, 86 suponen que existía una gran diversidad de grupos. Por su parte, H. G. Kippenberg (*Klassenbildung*, 1978, 55ss.) postula un verdadero proceso de degradación social escalonado en tres niveles: 1) Empeño de la mano de obra; 2) Empeño de los medios de producción; 3) Venta de hijos como esclavos de extranjeros.

9. Ésta es la situación que se describe en el v. 5, si es correcta la interpretación que propone H. G. Kippenberg (*Klassenbildung*, 1978, 57s.). La venta de esclavos judíos a potentados griegos por mediación de comerciantes fenicios, en una época un tanto posterior, se puede deducir sin dificultad del texto de Jl 4,6.

con ello no se solucionó definitivamente la crisis estructural, sino que continuó el proceso de empobrecimiento de los estratos más débiles de la sociedad, como lo prueba una gran cantidad de testimonios de mediados del período persa (desde la segunda mitad del siglo V hasta la primera mitad del siglo IV)¹³.

Ya en Is 58,4 se fustigaba la práctica del abuso de violencia en la cuestión relativa a los préstamos, y en Mal 3,5 se criticaba ferozmente la explotación de los jornaleros y la opresión de las viudas y los huérfanos, es decir, de los grupos de población que carecían de recursos o de propiedades y ocupaban el estrato más bajo de la escala social. Ahora bien, si esos documentos pertenecen con seguridad a la época anterior a Nehemías¹⁴, el libro de Job parece documentar el proceso de una progresiva erosión social durante las décadas posteriores¹⁵. Jornaleros y esclavos son claramente un fenómeno tan extendido en el tiempo del autor del poema de Job, que puede servir de punto de comparación para el destino humano (Job 7,2-3; 14,6). El embargo inmisericorde de los «hermanos» empobrecidos, sin un motivo real, es práctica corriente (22,6): se los engaña en los tribunales (29,17), se les embargan furtivamente sus casas, y se los destroza para el resto de sus vidas (20,19). Hasta qué punto se había extendido la degradación social de los modestos agricultores se puede ver, ante todo, en el hecho de que algunos conceptos tradicionales como *'ebyón* («pobre»), *'aní* («miserable») y *dal* («pequeño»), que en el siglo VIII aún se empleaban para designar a los agricultores que, aunque poseían un puñado de tierra, eran pobres en comparación con los grandes terratenientes, se aplican globalmente en el libro de Job a las viudas y los huérfanos, desprovistos de toda propiedad¹⁶. Eso significa que, en esta época, esa clase de gente se ha degradado hasta convertirse en auténticos mendigos, que necesitan la beneficencia de los ricos para poder sobrevivir¹⁷. En ese mismo sentido va también la designación paralela *'obed* («el que se hunde»)¹⁸, que aparece por primera vez en el libro de Job e introduce en la idea un matiz de empobrecimiento.

13. Por desgracia, no se pueden datar con exactitud los textos que se citan a continuación, como el libro de Job, algunos salmos y ciertos fragmentos proféticos tardíos. Con todo, no estará de más advertir que, según ciertos comentaristas, Sal 52 y 73 pertenecen precisamente a esa época (véase W. Beyerlin, *Der 52. Psalm*, 1980, 138; H. Irsigler, *Psalm 73*, 1984, 371).

14. Is 58,1-4 debió de escribirse en los años siguientes al 515, y la profecía de Malaquías hacia el 480. Véase nota 3.

15. La composición del libro de Job se sitúa, por lo general, en el dilatado lapso de tiempo entre los siglos V y III. El año 1981 propuse la tesis de que el libro es de ya avanzado el período persa y refleja la crisis social que tan claramente se presenta en Neh 5. Véase R. Albertz, *Hiobbuch*, 1981, 366ss.

16. Cf. Job 24,3s.9; 29,12s.; 31,16s.19.21.

17. Véanse R. Albertz, *Hiobbuch*, 1981, 364 y, ya en fecha anterior, M. Schwantes, *Arme*, 1977, 269; 275.

18. Cf. Job 4,11; 29,13; 31,19; cf. Prov 31,6 y la expresión *rešusim* («quebrantados») en Is 58,6, donde se hace referencia a los esclavos por deudas. Cuando Job 30,25 define al «pobre» (*'ebyón*) como el que ha sido alcanzado por «la dureza del día», expresa inequívocamente la violencia estructural a la que estaba expuesto el humilde campesinado.

Una imagen muy semejante de las relaciones sociales se puede deducir de toda una serie de textos de los profetas y de los salmos que, probablemente, pertenecen al mismo período (Is 29,17-24; 57,1s.; 58,5-9a; 59,1-21; Sal 37; 94; 109; etc.). Los miembros de los estratos más pobres de la población son arrastrados a los tribunales, sin una mínima consideración por sus derechos (Is 29,21; Sal 37,32s.; 94,21; 109,2s.), son pisoteados (Sal 94,5), destrozados (Is 58,6), sistemáticamente aniquilados (Is 29,20; Sal 37,7.12.14.32; 94,6) e incluso reducidos a esclavitud por deudas (Is 58,6). Hambre, desnudez, falta de cobijo y mendicidad se convierten en un fenómeno que ya no se puede ignorar (Is 58,7; Job 22,6s.; 31,16-20). El texto de Is 59,13-15a muestra la sombría imagen de una sociedad en la que la mentira, la violencia y la injusticia han borrado los valores más positivos, como la sinceridad, la franqueza y la justicia.

Aunque pueda dudarse de la datación y fuerza probatoria¹⁹ de algunos textos, su extensión y su conjunto muestran que el conflicto que aparece en Neh 5 no fue un episodio aislado, sino una profunda y duradera crisis social que sacudió hasta la médula a la provincia postexílica de Judá²⁰. La sutil y a veces extremadamente aguda degradación de más y más estratos sociales por debajo de los niveles mínimos de subsistencia se convirtió en una situación intolerable que a todo el que tuviera responsabilidades públicas no le podía pasar desapercibida.

5.4.2. División ético-religiosa de la clase alta

La crisis social del siglo V planteó un exigente desafío ético-religioso a toda la comunidad, pero sobre todo a las clases sociales más elevadas. Precisamente las familias ricas e influyentes, que tenían responsabilidad en los gremios de la administración autónoma judía o estaban al servicio de la administración local de los persas²¹, eran las que, según los datos de Neh 5,7, ejercían de prestamistas y sacaban más provecho económico de la crisis. Así es como la clase alta se vio

19. Dadas las características de esa clase de literatura, habrá que contar, naturalmente, con una especie de lugar común generalizante. Pero no se trata de una literatura atemporal o «universalmente humana», como a menudo se suele suponer, sino de textos que han surgido a partir de las experiencias concretas de una prolongada crisis social.

20. Ésa es también la opinión de H. G. Kippenberg (*Klassenbildung*, 1978, 65ss.), para quien el texto de Neh 5, además de otros pasajes, es un claro testimonio de que por aquel tiempo surgió en Judá una sociedad dividida en clases, que duró hasta bien entrada la época helenística, e incluso el período romano. Una opinión semejante mantiene W. Schottroff (*Arbeit*, 1983, 116s.). Por su parte, la interpretación propuesta por W. Rudolph (*Esra*, 1949, 128ss.) es un buen ejemplo de cómo se puede reducir considerablemente el conflicto planteado en Neh 5, si se pasa por alto el trasfondo de los demás textos. Para una presentación más reciente y en tono más moderado, véase A. H. J. Gunneweg, *Nehemia*, 1987, 85ss.

21. Sobre la teoría de que los «nobles» (*horim*) desarrollaban parte de su actividad en el consejo de ancianos, mientras que los «consejeros» (*seganim*) estaban al servicio del gobernador persa, véase lo ya expuesto anteriormente en pp. 581s.

implicada en un conflicto de intereses entre la obligación pública de procurar a toda la comunidad un cierto estado de bienestar y la primacía de su interés económico privado. Por otra parte, se le planteó un conflicto de lealtades, sobre si habría que dar prioridad a una leal colaboración con las autoridades persas o, más bien, insistir en el bienestar de la propia comunidad judía.

Da la impresión que una gran parte de la clase elevada no estuvo a la altura de las exigencias que le planteaba ese conflicto desde el punto de vista moral. Los dirigentes estaban plenamente de acuerdo en que no convenía remover las circunstancias políticas en las que se enmarcaba la profunda crisis social. En aquella situación de dura política impositiva, suprimir el tributo real que había que pagar a los persas, o luchar por reducirlo, parecía no sólo ilusorio, sino que, de hecho, podría enajenar la benevolencia del imperio, que se necesitaba vitalmente para lograr la estabilidad jurídico-religiosa de la comunidad judía. Pues bien, ¿cómo habría que transmitir esa opción política a los conciudadanos más pobres que gemían bajo esa nube de impuestos?

El difícil conflicto de lealtades agudizaba aun más el conflicto de intereses. Si la lealtad de las familias dirigentes de clase alta era ya muy dudosa a los ojos de los estratos sociales más bajos que sufrían una creciente depauperación, ¿no sería posible explotar con astucia y sin miramientos las ventajas que concedía el antiguo derecho crediticio para ensanchar los propios latifundios, procurarse mano de obra barata entre los modestos campesinos degradados a la condición de aparceros, esclavos por deudas o simples jornaleros, y aprovechar también los beneficios del comercio que había surgido a raíz de una obligatoria superproducción de excedentes? Según los datos de Neh 5, muchos miembros de la clase social elevada respondieron afirmativamente a esas preguntas y se decidieron por una leal colaboración con los persas (que era, desde luego, la solución más fácil) para su propio beneficio. Rechazaban cualquier responsabilidad personal en la crisis de las estructuras sociales y, probablemente, sólo la consideraban como un problema pasajero, que se resolvería por sí mismo con la supresión de la reforma económica del pequeño campesinado. En lo referente a los mecanismos reguladores de la propia tradición jurídica (por ejemplo, la obligación del rescate, a la que tenían que responder), se consideraban sencillamente como imperatinencias ya superadas (cf. Job 6,22s.). Y si no había más remedio, siempre se podría aceptar, en nombre de Dios, una condonación de deudas (Neh 5,12).

Es altamente significativo del impulso social que se consideraba inherente a la religión yahvista el hecho de que, por lo menos, una

parte de la clase social elevada no se conformara con una solución tan sencilla del conflicto de lealtades e intereses, ni con una reacción remolona ante la crisis social. En la autopresentación de Nehemías, este sector social está representado por él mismo y por su propia familia. No andaríamos muy equivocados, si pensáramos que entre sus partidarios se contaban también los miembros de la coalición reformista que formaban parte de los gremios de la administración autónoma, pero cuya mayoría empezó a resquebrajarse ante la situación de crisis. Igual que Nehemías, y a pesar de su lealtad hacia los persas, se sentían obligados a una solidaridad con sus hermanos empobrecidos²². Como para Nehemías, también para ellos la obligación del rescate impuesta por el Pentateuco era una ley de obligado cumplimiento (Neh 5,8; cf. Lv 25,47ss.); y según su mentalidad, trataron de establecer una condonación periódica de deudas, en lugar de una acción única, en el sentido de la legislación deuteronómica (Neh 10,32). Es evidente que no lograron detener con eficacia el nefasto proceso de erosión social, pero estaban dispuestos, por razones religiosas, a renunciar personalmente a parte de sus pretensiones sobre sus propiedades (Neh 5,9.15) y a exponer generosamente su riqueza y su estatuto social para lograr una mitigación de las necesidades sociales (cf. Job 31,13-34.38-40; Is 58,6-7). De esa forma, en el caso de que se tratara de defender ante los tribunales los derechos de los modestos campesinos (Job 29,14-17; Is 29,21), no eludían un abierto conflicto con sus colegas antisociales. Más aun, aceptaban la confrontación teológica con ellos en un frente mucho más amplio.

Así pues, la crisis social dividió a la clase alta del judaísmo en dos campos: uno, que la explotaba astuta y despiadadamente en beneficio propio, sin preocuparse del detrimento social; y otro, que defendía la solidaridad con los hermanos más pobres y se esforzaba por mantenerla aun a costa de importantes sacrificios económicos. Eso significa que la línea divisoria pasaba necesariamente por el compromiso social y, naturalmente, por la obligatoriedad de la legislación reformada del yahvismo²³.

El intento de una regulación religiosa normativa del comportamiento social había provocado, ya en tiempos de Jeremías, una agu-

22. Nótese cómo Nehemías se refiere ostentosamente a los miembros del pueblo judío con la denominación de «nuestros hermanos» (Neh 5,1.8), para apelar al sentimiento de solidaridad. Del mismo modo, en Is 58,7 se exhorta a «no cerrarse a su propia carne». Parecidas apelaciones a la clase baja se encuentran también en Neh 5,5. Sobre el encuadramiento de Is 58,6-9 en su marco literario, cf. p. 674.

23. Esa misma cuestión había llevado anteriormente, después de la muerte de Josías, a la ruptura de la coalición reformista deuteronómica. Cf. pp. 437s.

dización del conflicto en los estratos de la clase elevada²⁴. Pero en el postexilio la situación se agravó aun más, una vez que tanto la legislación social deuteronomica como la respectiva legislación sacerdotal se convirtieron en parte de los documentos normativos de la religión judía. Los miembros del estrato más religioso de la clase alta, que se sentían interiormente obligados por la ética de solidaridad del Pentateuco, no podían menos de valorar negativamente, como un crimen que tenían que estigmatizar con la mayor crudeza, la conducta insolitaria y fríamente calculadora de la otra parte; y eso, desde el consenso religioso del más puro yahvismo. De ese modo, y siguiendo a Jeremías²⁵, la calificaron con la imagen negativa de *raša'*, en el sentido de «sacrílego» o «impío». Con ello querían mostrar de forma inequívoca a sus propios colegas de la aristocracia, con los que estaban socialmente vinculados, que se habían puesto fuera de la relación con Dios y con la comunidad de Israel, debido a su conducta antisocial. Eso quiere decir que elevaron la solidaridad social a categoría religiosa de profesión de fe, con la que, frente a los enormes retos de la crisis, debería decidirse la auténtica pertenencia a Yahvé.

El problema de la violenta contraposición entre malvados y justos, que atraviesa los más diversos tipos de textos del período persa (Profetas, Salmos, Proverbios, Job) se ha tratado a menudo en la investigación, sin que hasta el momento se haya encontrado una clasificación en alguna medida convincente²⁶. Después del fracaso en el intento de identificar al malvado²⁷, se está volviendo en la actualidad a la idea de que se trata de un antitipo sapiencial, con el que se quieren iluminar ciertos modos negativos de conducta o resolver algunos problemas relacionados con la doctrina de la retribución²⁸. Pero contra el método de restringir el problema al campo sapien-

cial está la amplísima difusión del fenómeno²⁹, y contra la caracterización de la imagen como «anti-ideal» humano universal está el hecho de que la contraposición es típicamente israelita³⁰. Sin embargo, no hay por qué discutir que la figura del malvado tiene los rasgos típicos de la imagen del enemigo. Pero esa imagen hostil no surge por casualidad, aparte de que determinados aspectos del malvado no responden específicamente al carácter típico. Por ejemplo, el malvado es siempre el rico³¹ y, según Job 21,28, pertenece a la aristocracia (*nedibim*), ha engordado desmesuradamente³², y sus propiedades conocen gran prosperidad³³, pero convierte su riqueza en su propio dios³⁴ y, por eso, es desconsiderado («hombre del codo»: Job 22,8); su maldad consiste, ante todo, en un comportamiento profundamente antisocial con el que maltrata a los débiles, tratando de aniquilar su existencia y arrebatárles sus bienes³⁵. Además, niega su limosna a los más desfavorecidos³⁶. Y sin embargo, goza de gran consideración en la sociedad, porque no hay prácticamente nadie que se atreva a criticar su conducta³⁷. Fiado en su segura posición económica, cree que no depende de Dios, y puede despreciar sus mandatos³⁸. Naturalmente, todos esos rasgos no son características generales del ser humano, sino descripciones que tipifican un determinado grupo social y un conflicto concreto. Como ya Jeremías había designado a los grandes terratenientes de comportamiento antisocial con el término injurioso de *raša'* («malvado»: Jr 5,26), cuya existencia real nadie pone en duda, resulta fácil identificar a los malvados con el estrato antisocial de clase alta, que emergió con ocasión de la crisis que se produjo durante el período persa. Con todo, no hay que olvidar que no se trata de representaciones objetivas, sino de caracterizaciones de deliberado corte partidista, e incluso denigratorias, en las que se pueden mezclar elementos negativos más bien genéricos³⁹.

La situación social del justo (*šaddiq*) o del hombre religioso (*hasid*) es

290). Por mi parte, creo que su tesis sobre la necesidad de distinguir en la lamentación individual un estrato de «imágenes de enemigos» es fundamentalmente correcta. Pero también es verdad que, por desgracia, no extiende su investigación a un problema tan interesante como el modo en que se llegó a expresar en algunos salmos la imagen del enemigo con la «terminología del malvado» (*raša'*).

29. Nótese, especialmente, su presencia en los escritos proféticos tardíos, por ejemplo, Mal 3,13-21; Is 56,9 - 57,21; 59,5-8.13-15a; etc.

30. Así piensa, acertadamente, L. Ruppert (*Gerechte*, 1972, 15). Por su parte, la exhaustiva investigación de F. W. Golka sobre los proverbios en las culturas «primitivas» ha dejado bien claro que en ellas no existe ningún acervo de dichos populares que se pueda comparar, ni de lejos, con la extraordinaria abundancia de sentencias sobre «fieles y malvados» que ofrece la tradición sapiencial israelita (véase F. Golka, *Flecken*, 1989, 162s.).

31. Cf. Sal 37,16s.; 49,7; 52,9; 73,12; Job 20,15.17-22; 21,9ss.; 22,8. Véase también R. Albertz, *Hiobbuch*, 1981, 362ss.

32. Cf. Sal 73,4.7; Job 8,16; 15,27.

33. Cf. Sal 37,7; 49,17; Job 21,7; cf. Sal 62,11.

34. Cf. Sal 49,7; 52,9; cf. también Sal 62,11; Job 31,24s.; Prov 11,28.

35. Cf. Sal 37,12.14.32s.; 94,5s.; Job 20,19; 24,4.9; Is 29,21; 57,1; 59,6-8; cf. Prov 1,10-13.

36. Cf. Job 22,7-9.

37. Cf. Sal 73,10; Job 21,31ss.

38. Cf. Sal 73,11; 94,7; Job 15,25s.; 21,14s.; Mal 3,14s.

39. Por ejemplo, el lenguaje abstracto sobre la maldad, la mentira y el engaño.

24. Cf. pp. 440s.

25. Cf. p. 439.

26. Véase C. Westermann, *Struktur*, 1964, 285-290; K. Schwarzwälder, *Feinde*, 1963; O. Keel, *Feinde*, 1969, especialmente 109ss.; L. Ruppert, *Gerechte*, 1972, 4-16; L. Ruppert, *Feinde*, 1973; W. Beyerlin, *Der 52. Psalm*, 1980, 87ss.; H. Irsigler, *Psalm 73*, 1984, 258-262.

27. Véase una presentación sintética de la bibliografía en O. Keel, *Feinde*, 1969, 11ss. y L. Ruppert, *Gerechte*, 1972, 4-16. Aquí no podemos entrar en una discusión pormenorizada de las tesis propuestas.

28. Así piensa, sobre todo, O. Keel (*Feinde*, 1969, 109ss.; 124ss.), al que sigue, entre otros, W. Beyerlin (*Der 52. Psalm*, 1980, 87-90). Sin embargo, la investigación de Keel falla en dos aspectos. En primer lugar, opina que los dichos sobre «fieles y malvados» pertenecen a una época más antigua, y presenta esa tipificación como punto de partida de la historia de los conceptos (110ss.). Y segundo, aunque reconoce que la denominación *raša'* tiene en Jeremías un significado social concreto, a saber, el grupo insolidario de la clase alta (114s.), no se plantea una pregunta ulterior sobre las razones que hubieran podido influir en la «introducción» de esa terminología en determinados salmos, entre los que menciona Sal 10; 12; 36; 73; 94 (127s.). En lo referente a las motivaciones sociales, se da por satisfecho con aducir (130s.) una vaga sospecha planteada poco antes por C. Westermann (*Struktur*, 1964,

menos clara. Puede ser tanto un rico⁴⁰ como también un pobre⁴¹. Sin embargo, esa ambigüedad se funda en la constelación de crisis sociales que se produjo durante el siglo v, y resulta del frente común que forman contra los «malvados» los miembros comprometidos de la clase alta y los depauperados de la clase baja. Por el contrario, la imagen del rico piadoso, que se encuentra principalmente en el libro de Job, es más precisa⁴². Job, el protagonista del diálogo poético, es un miembro de la aristocracia ciudadana, que antes era rico y gozaba de gran estima (Job 29,6ss.; 30,15: *nedibá*), exactamente igual que el malvado. Lo que le diferencia de éste es, ante todo, su comportamiento social: emplea su elevada posición para salvar a los pobres de los ataques de los malvados (29,17), por lo que recibe el título de «padre de los pobres» (29,16), y usa su gran riqueza para sostener generosamente con sus limosnas a los grupos de población más deprimidos (31,16ss.). Como es rico, dispone de esclavos por deudas y de aparceros, pero también se preocupa de su derecho a una vida digna (31,13-15.39). Al deshacerse así de sus posesiones, renuncia a explotar a los pobres y no convierte su riqueza en su propio dios (31,24). El rico piadoso es la contraimagen del malvado y, a la vez, un fiel reflejo (por supuesto, como tipo ideal) del estrato solidario de la clase más elevada.

Menos incisiva es la imagen del pobre piadoso, que la mayor parte de las veces se presenta como víctima del malvado⁴³. Eso depende de que la mayor parte de dichas descripciones no procede de los propios interesados, sino de la perspectiva del sector religioso de la clase alta⁴⁴. Pero a pesar de esa cierta imprecisión, este tipo tercero completa el panorama, que corresponde exactamente a la constelación de crisis sociales (clase alta dividida, frente a clase baja empobrecida).

Pues bien, si se logra probar que la antítesis «malvado»-«fiel» que atraviesa tantos textos del período postexílico tiene su punto de partida en la crisis social del siglo v, la confrontación teológica que se libró en ese tiempo se puede describir con mucha más exactitud.

A cuanto podemos saber, la confrontación tuvo lugar principalmente a dos niveles: de un lado, el sector solidario de la aristocracia contra sus colegas insolidarios, y del otro, las agrupaciones de la clase baja contra sus opresores de clase alta y, en parte, también contra todos los que los apoyaban⁴⁵. La verdad es que conocemos

sólo un aspecto de dicha controversia, ya que no tenemos textos en los que los «malvados» hablen por sí mismos⁴⁶. Ahora bien, esa situación no sólo tuvo que ver con una selección de tradiciones, sino que, a su vez, mostraba que la coalición reformista, a pesar de todas las dificultades, logró en última instancia imponer sus opiniones. Por otra parte, el sector aristocrático, que era el que sacaba provecho de sus propias ventajas económicas, no tenía en absoluto necesidad de defenderse o de justificarse, ya que desde el puro formalismo jurídico estaba en posesión de sus derechos, aparte de que podía contar con la costumbre establecida, que siempre jugaba a su favor. Precisamente porque los aristócratas sabían adaptarse a las estrecheces económicas y llevaban sus negocios con una lúcida mentalidad racional y sin «falsos» sentimentalismos, tenían éxito en todas sus empresas, podían multiplicar sus bienes y, a la vez, mejoraban su posición social⁴⁷. Por tanto, ¿no eran precisamente ellos, los miembros fieles de la comunidad de Yahvé, los depositarios de una bendición de Dios que justificaba sus acciones? La confrontación teológica y la misma crudeza con que se llevó a cabo sólo se pueden comprender en su justa medida si se supone que la actitud de los «malvados» resultaba, de hecho, un ejemplo convincente y hasta de lo más atractivo.

Por eso, la lucha de los aristócratas que mantenían firmemente las obligaciones de solidaridad impuestas por la religión yahvista tuvo que desarrollarse en dos direcciones: en primer lugar, hacia afuera, contra una postura tan seductora como la de los «malvados»; y en segundo lugar, hacia adentro, para proteger a los miembros de su propio partido.

Hacia afuera, desarrollaron una propaganda de amplio espectro para contrarrestar el influjo social de sus adversarios. Y eso empezaba ya con la educación en la escuela. En las colecciones de sentencias con las que los niños de clase alta aprendían a leer y escribir introdujeron toda una serie de aforismos sobre «malvados y fieles»⁴⁸, con la

40. Así ocurre, sobre todo, en el libro de Job; pero también es frecuente en Sal 49; 52; 62; 73, donde el orante no es víctima de los malvados, sino que su dolor se deriva únicamente de la felicidad de los perversos, contra la suposición de H. Irsigler (*Psalms* 73, 1984, 370).

41. Cf., por ejemplo, Sal 37,12.14.16.32s.; 94,21; Is 29,19.21; 57,1.

42. Para ulteriores detalles sobre este aspecto, véase R. Albertz, *Hiobbuch*, 1981, 358-362.

43. Cf. nota 41.

44. Eso se aplica especialmente a los llamados «salmos sapienciales» (Sal 37; 49; 52; 62; 73; 94; 112). La «sabiduría teologizada» que éstos representan aparecerá como espiritualidad teologizada de la clase alta. Cf. pp. 691ss.

45. Sobre estos últimos, cf. pp. 677ss. Además, parece que también se produjo una confrontación teológica entre la clase baja y el sector espiritualista de la clase alta. Sobre este punto, cf. pp. 681s.

46. Las citas que se ponen en boca de los malvados (por ejemplo, Sal 73,11; 94,7; Job 21,14s.) son totalmente ficticias; su función consiste en desenmascarar la falsa actitud de los adversarios.

47. Cf. notas 31, 33 y 37.

48. C. Westermann (*Weisheit*, 1974, 160s.) defiende, contra la teoría de U. Skladny y otros investigadores, que las sentencias sobre «malvados y fieles» pertenecen al último estadio de la composición del libro de los Proverbios. Esta tesis ha sido ratificada por la exhaustiva investigación histórico-cultural de F. W. Golka (*Flecken*, 1989, 162s.), según la cual las colecciones de proverbios carecen de paralelo entre los miles y miles de sentencias de las culturas «primitivas». A una opinión semejante a la de Westermann llega también R. B. Y. Scott (*Wise*, 1972, 160s.). Así queda privada de fundamento la teoría de la «transacción», elaborada por C. A. Keller (*Vergeltungsglauben*, 1977, 225ss.) sobre una base etnológica y con la que pretendía probar la mayor antigüedad de los aforismos que hablan sobre «malva-

intención de poner ante los ojos de los adolescentes, como grabadas en una tabla, las dos alternativas sociales entre las que habrían de elegir. Además, no cesaban de estigmatizar la conducta aparentemente tan razonable de los malvados, tal como ellos mismos la veían, es decir, como injusticia e impiedad⁴⁹, e inculcaban a los niños, a modo de advertencia (que no sólo era norma en la tradición sapiencial, sino que también era frecuente en el esquema tan difundido de la retribución), hasta dónde podía llevar por necesidad una opción que, a sus ojos, era absolutamente falsa: a la más rápida y terrible de las perdiciones⁵⁰. Se ha observado con relativa frecuencia que los dichos sobre malvados y piadosos, en los que se repite una y otra vez lo malo que es el malvado y el terrible destino que le espera, tienen una tonalidad subyacente de imprecación o de conjuro⁵¹. Esa realidad se explica por la intención de la clase alta «espiritualista» de inmunizar cuanto antes a los hijos de los potentados contra la opción insolidaria que les anticipaban con su ejemplo muchos de sus progenitores.

También intentaban hacer propaganda de su postura entre los adultos durante la celebración litúrgica, con el fin de desenmascarar la postura contraria como una impiedad, abierta a toda clase de peligros. Si Yahvé no reaccionaba visiblemente a la celebración comunitaria del ayuno, y el añorado cambio salvífico quedaba todavía lejos, la razón era (decían) que en la actual crisis de la sociedad lo que Yahvé quería realmente era un ayuno totalmente distinto (cf. Is 58,5)⁵², que consistía en que los ricos renunciaran a una parte de su

dos y fieles». Su acumulación precisamente al comienzo de las diversas colecciones de proverbios (Prov 10 - 15) se explica por el simple hecho de que sus contenidos no lograron imponerse en la enseñanza. Por el contrario, la «colección de Ezequías» (Prov 25 - 29), colocada al final del libro, representa un estadio de tradición más primitivo (de finales de la época monárquica), en el que el calificativo *raša'* se refiere al culpable (Prov 28,1), al juez injusto (Prov 29,7.27) o a los funcionarios o reyes corruptos (Prov 25,5; 28,12.15.28; 29,2.12). Con referencia al prototipo del rico sin escrúpulos sólo aparecen aquí dos textos: Prov 28,3 y 29,16. A favor de una datación de los aforismos sobre malvados y fieles al final de la historia de la tradición postexílica está el hecho de que la formulación antitética ha sustituido en una serie de proverbios a otras contraposiciones más antiguas, por ejemplo, «diligente-perezoso», «sabio-necio», etc. (Prov 13,25; 10,21-31).

49. Cf. Prov 10,11.16.32; 11,18s.; 12,5.6; 13,5; 15,9.26.29; cf. Prov 1,16-19.

50. Cf. Prov 10,3.6.30; 11,10.28; 13,22.25; 15,6.8. Véanse también las exhortaciones sapienciales en Prov 1 - 9, que servían igualmente para la educación de los jóvenes: Prov 1,16-19; 2,21s.; 3,25.31-35; 4,14-19; 5,22s.; sobre este punto, véase B. Lang, *Lehrrede*, 1972, especialmente 81s. La interrelación entre religiosidad y actitud ética en el libro de Job (baste como ejemplo la exhortación a la limosna: 3,27ss.) sugiere que también los discursos exhortativos no llegaron a adquirir su formulación actual hasta el período postexílico. Para una opinión diferente, véase B. Lang, *ibid.*, 46ss.

51. Véase O. Keel, *Feinde*, 1969, 113. Por su parte, C. Westermann (*Weisheit*, 1974, 158; 160) insiste en que estos proverbios no se nutren de experiencias, sino que se limitan a desarrollar algunas proposiciones temáticas ya anteriormente establecidas.

52. En mi estudio «Antrittspredigt Jesu» (1983, 192-195) he tratado de probar que Is 58,5-9a es una reinterpretación de los vv. 1-4, que hay que atribuir a los círculos espiritua-

patrimonio, manumitieran a sus esclavos por deudas contraídas con ellos, vistieran y atendieran a los desheredados, y no se sustrajeran a sus obligaciones de solidaridad (Is 58,6s.). Sería entonces cuando Yahvé cumpliría sus grandes promesas, por lo menos en la vida individual (vv. 8.9a)⁵³.

Además de eso, componían salmos didácticos para enfrentarse cara a cara en el templo con las posturas de los malvados (cf. Sal 37; 49; 52; 62; 73; 94; 112)⁵⁴. Y de ese modo encauzaban (acertadamente, desde el punto de vista pedagógico) la indignación que despertaba en los fieles el innegable éxito de los malvados (Sal 37,1; 49,6s.; 73,2ss.; 94,20s.), y desvelaban la fascinación que emanaba de ellos (62,4s.; 94,16ss.), con el fin de desenmascarar la suerte de los malvados como un espejismo que pronto habría de desvanecerse (37,9.10.15.21, etc.; 49,14ss.; 73,18ss.), y su visible aplomo religioso como pura y vana ilusión (94,6ss.). Con la fuerza de su dramatismo retórico interpelaban a sus adversarios (52,3-7⁵⁵; 62, 4s.; 94,8-11) para hacerles comprender lo absurdo e imposible de su comportamiento. El que, como los malvados, concede prácticamente a su riqueza el puesto de Dios (Sal 49,7; 52,9)⁵⁶ y explota a los débiles para acrecentarla (Sal 94,5-6) se pone automáticamente (de ese modo llevaban a su punto culminante la argumentación

listas de la clase alta. Por lo que se refiere a los versículos siguientes (vv. 9b-12), pienso que introducen esa exhortación y su promesa dirigida al individuo en el horizonte global de la entera comunidad israelita.

53. Is 58,8a reaparece en Is 60,1, e Is 58,8b en Is 52,12. Se puede decir, por tanto, que su finalidad consiste en reinterpretar a nivel del individuo la incumplida promesa escatológica planteada por el grupo del Deuteronomio y sus sucesores, para así hacerla fructífera como soporte del llamamiento social a los ricos y, a la vez, neutralizar su profunda incidencia en el panorama político.

54. Los textos mencionados se suelen incluir, por lo general, en los llamados «salmos sapienciales». Sobre los problemas de esta clasificación y de la consiguiente delimitación de los textos, véanse las observaciones de R. E. Murphey, *Consideration*, 1963, 159ss. Sin embargo, el desarrollo de la investigación actual ofrece una evidencia innegable de que ese tipo de textos no puede atribuirse a «escuelas sapienciales» ajenas al culto (véase una presentación genérica en L. G. Perdue, *Wisdom*, 1977, 261ss.; para detalles más específicos, véanse las monografías de W. Beyerlin, *Der 52. Psalm*, 1980, 101s.; 139s. y de H. Irsigler, *Psalm 73*, 1984, 368ss., y en época anterior, las de S. Mowinckel, *Psalms and Wisdom*, 1955, 210ss. y R. E. Murphey, *Consideration*, 1963, 161). Eso parecen indicar no sólo las alusiones explícitas al templo (Sal 52,10; 73,17), sino también la deducción de que en las asambleas litúrgicas se hacía uso de la palabra públicamente (Sal 62,9; 52,3s.8; 73,1; cf. también Sal 37,1; 49,2.5). Un tema tan debatido como el de la influencia sapiencial se resuelve con relativa facilidad si se reconoce que la «sabiduría religiosa» no era más que la propia religiosidad personal de la clase alta ilustrada, a la que, en línea con el espíritu de la coalición reformista, pertenecían no sólo grupos de laicos, sino también de sacerdotes, e incluso de levitas. Sobre este punto, cf. pp. 691ss.

55. W. Beyerlin (*Der 52. Psalm*, 1980, 102) piensa que se trata de la estilización de una controversia en los atrios del templo.

56. En Job 31,24s. el juramento con que el protagonista declara lo contrario pretende afirmar solemnemente que él no pertenece a esa caterva de malvados.

teológica) fuera de la relación de Israel con Dios y fuera del propio pueblo de Dios (94,5.14s.)⁵⁷. Así animaban a la comunidad a distanciarse de esa actitud y de esa clase de gente, sin poner su confianza en riquezas o en ganancias sin escrúpulos, sino sólo en Yahvé (Sal 62,9-11). En cambio, al hombre religioso que sabe ajustar su conducta a la ley de Dios y reparte espléndidamente su fortuna a los pobres (Sal 112,4.5.9) le aseguraban que Yahvé habría de bendecirle sin medida (Sal 112,2s.7.9).

Junto a eso, el sector religioso de la aristocracia desarrolló una portentosa actividad pastoral dentro de sus grupos (Job 4,3-5). Y eso era imprescindible, pues del aparente éxito que acompañaba a los aristócratas insolidarios emanaba una tentación permanente y una seducción enormemente atractiva (cf. Sal 73,2ss.; 62,4s.; 94, 16ss.), que podía incitar a muchos a imitar su conducta; de modo que se imponía una renovada concienciación teológica. Pero es que también a los propios aristócratas religiosos les acechaba una tentación mucho peor, que consistía en que, a pesar de sus logros en materia de solidaridad (y quizá, a causa de ellos) tuvieran que aceptar sacrificios materiales que pusieran en peligro su posición, o que el ritmo de sus ganancias disminuyera con respecto a sus astutos colegas, o que, a consecuencia de imprevisibles cambios de fortuna, tuvieran que verse abocados a un inexorable descenso de categoría social. La situación se puede reconstruir con mucha probabilidad a partir del libro de Job⁵⁸. Job representa el papel de un aristócrata religioso que, por reveses de fortuna o por enfermedad, lo ha perdido todo: sus bienes, sus posesiones, su elevada posición social y hasta su propia familia, para precipitarse en el más absoluto aislamiento (Job 19,13.15), incluso por debajo de sus siervos más insignificantes (Job 30,1s.); y todo aunque ha cumplido de manera ejemplar sus deberes de solidaridad para con los pobres.

La principal necesidad que se descubre aquí para un aristócrata de talante religioso era esencialmente de naturaleza teológica, a saber, la amarga evidencia de que no compensaba mantener con decisión una postura ética de solidaridad y un compromiso activo e incansable en favor de los miembros depauperados de la comunidad. El problema de la teodicea se les planteaba en términos de una cru-

57. Aunque en el v. 8 se reconoce, sin duda, que también los malvados pertenecen de hecho a Israel, en los vv. 5.14s. se limita deliberadamente el concepto de Pueblo de Dios a los justos. A éstos no pertenece más que las miserables víctimas de los malvados (vv. 5.21) y «los de corazón sincero» (vv. 14s.), es decir, el grupo espiritualista de la clase alta.

58. Para una exposición detallada de este aspecto, véase R. Albertz, *Hiobbuch*, 1981, 357ss. Es probable que, en el fondo, la llamada «teodicea babilónica» del siglo XI derivara de una crisis social de características semejantes (*ibid.*, 351ss.).

deza descarnada. El libro entero de Job se puede considerar como un bosquejo de acción pastoral para solucionar ese difícil problema en el interior del grupo⁵⁹, aunque, desde el punto de vista teológico, se mueve a nivel de religiosidad y teología personal. Por eso, habrá que estudiarlo en lo sucesivo con mayor detalle⁶⁰. Baste observar aquí que la aristocracia de mentalidad religiosa no esperaba una intervención de Yahvé, capaz de revolucionar la sociedad y resolver sus problemas. Su actitud crítica con respecto a las expectativas creadas por la profecía escatológica⁶¹, que también se expresaban en el Pentateuco⁶², se puede percibir con claridad en la ausencia de todo horizonte profético de futuro, que es lo que caracteriza al libro de Job⁶³.

5.4.3. Desarrollo de sectas proféticas en la clase baja

Se entiende fácilmente que los modestos labradores, que se encontraban envueltos en el torbellino de un creciente endeudamiento y pérdida de propiedades, experimentarían la crisis social de una forma muy distinta a como la vivían los dos principales estratos de la clase alta. Lo que para éstos era un negocio muy rentable o, simplemente, un problema ético-social, representaba para aquéllos una auténtica amenaza a su existencia. Cuanto más claramente se daban cuenta de que tenían que pagar los gastos del juego con los persas, en el que se había involucrado su clase dirigente, mayor intensidad cobraba la sospecha de que los aristócratas eran simples colaboracionistas, para quienes estar a bien con la potencia de ocupación y los beneficios que eso les reportaba era más importante que la angustia y necesidad que sufría la clase baja (Job 22,8)⁶⁴. Por supuesto,

59. El extraordinario mundo de imágenes que puebla los discursos de Job es claro testimonio de que el libro estaba dirigido a los sectores ilustrados. Véase R. Albertz, *Hiobbuch*, 1981, 368s.

60. Cf. pp. 693ss.

61. Véase la reinterpretación individualista de la promesa nacional escatológica en Is 58,8. Sobre este punto, véase la nota 53.

62. Cf. pp. 633ss.

63. F. Crüsemann (*Hiob*, 1980, 391s.) da un relieve especial a este aspecto. Pero cuando de ahí deduce que la aristocracia que se presenta en este libro se habría «separado de los intereses y de la fe del resto del pueblo» (392) y le echa en cara haber «desarrollado su propia ética al margen de la Torá (Id., *Israel in der Perserzeit*, 1985, 221 [5.0]), lo que hace con eso no es caracterizar la actitud del propio grupo, sino más bien la insolidaridad de sus adversarios. Personalmente, pienso que la admisión de la Torá en el canon de los libros sagrados fue obra de los mismos círculos de los que surgió el libro de Job, o sea, de los sectores de clase alta preocupados por la subsistencia de toda la comunidad; sólo que en el Pentateuco formularon los principios fundamentales del yahvismo oficial y válido para todos, mientras que en los textos de la «sabiduría teologizada» reflejaron su peculiar religiosidad personal.

64. La frase elíptica *nešú' panim* («aquel cuyo rostro es exaltado»; «noble») indica el favor del rey [de Persia] (2 Re 5,1; Is 3,3; 9,14), del que gozan los malvados («los hombres del codo»).

sabían distinguir entre los que se aprovechaban sin pudor alguno de la situación de necesidad y los que intentaban ayudarles. Como muestra el ejemplo de Neh 5, la colaboración política con los espíritus religiosos de la clase alta podía producir, sin duda, una mejora de su condición. Pero todas las limosnas no eran más que una gota insignificante, en comparación con la aguda crisis de estructuras, de modo que la desconfianza general estaba profundamente arraigada. ¿Se podía confiar en alguien que estaba tan alto y que, desde luego, se presentaba como «solidario», pero que, a la vez, estaba al servicio de la administración provincial persa y les exigía el odioso impuesto real?

Podemos empezar, por tanto, con la constatación de que la crisis social generó en la clase baja el sentimiento de una profunda alienación y desesperanza. Se comprende así que en dicho estrato social se formaran círculos cerrados en materia religiosa, que volvían ansiosamente los ojos hacia la única tradición que, incluso después del fracaso de un yahvismo oficialmente reconocido, y en medio de una crisis pavorosa, aún era capaz de ofrecerles un potencial de esperanza: la profecía escatológica.

El hecho, en cuanto tal, se ha dado frecuentemente por supuesto en el mundo de la investigación⁶⁵, pero es difícil probarlo con seguridad a partir de los documentos que poseemos, ya que la datación de los textos proféticos tardíos ofrece una dificultad mucho mayor que la que plantean los «textos sapienciales» que se han aducido antes para presentar la postura de la clase alta de mentalidad «religiosa». Por eso, he decidido basar mis siguientes reflexiones en un puñado de textos cuya datación en el período persa es, por lo menos, posible y que tanto terminológica como temáticamente se pueden referir a la mencionada crisis social. Los textos son Mal 2,17; 3,5; 3,13-21; Is 29,17-24; 56,9 - 57,21⁶⁶. Sobre la creación de una religiosidad específica de los estratos de clase baja, cf. pp. 700ss.

65. Véanse los modelos de evolución histórico-religiosa durante la época postexílica, elaborados por O. Plögg, O. H. Steck y F. Crüsemann. Cf. pp. 568ss.

66. La datación de Malaquías en un período en torno al año 480 es relativamente segura (véase A. E. Hill, *Dating*, 1983, 86). En cambio, la composición de Is 29,17-24 ofrece mayor dificultad; los investigadores se mueven en un lapso de tiempo que va del siglo v al siglo ii. Es seguro que Is 29 presupone ya el texto del Deuteroisaias (véase la relación entre el v. 18 e Is 43,8; 42,18); y eso pasa también con Is 32,15 (cf. v. 17). Por tanto, es perfectamente posible fijar la datación de Is 29 hacia finales del período persa, es decir, en la primera mitad del siglo iv, como bien propone H. Barth (*Assuredaktion*, 292s.). Por otra parte, Is 56,9 - 57,12 es ciertamente posterior a Is 60 - 62 (baste observar la relación de 57,14 con 62,10); pero no veo ningún motivo para retrasar su composición hasta principios de la época helenística, como propone O. H. Steck (*Heimkehr*, 1985, 80). Los frentes, aún no plenamente estabilizados, parecen apuntar más bien a una fase inicial de la crisis, o sea, en la segunda mitad del siglo v. Es el caso de K. Koenen (*Ethik*, 1990, 58; 222ss.), que atribuye la composición del pasaje (cuyos límites amplía por los dos extremos, es decir, Is 56,2 - 57,21) a un redactor en la segunda mitad del siglo v. En cuanto a su tesis sobre una redacción unitaria de todo el libro, habrá que mantenerse más bien a la expectativa.

Pienso que la profecía de Malaquías, cuya datación deberá ponerse hacia el año 480, es decir, en la fase inicial de la crisis, representa un primer paso en la formación de los círculos proféticos. La palabra de Malaquías se dirige a toda la comunidad, pero, a la vez, abre especiales perspectivas de esperanza (Mal 3,16-21) a los que en ella son víctima de las condiciones más devastadoras (2,17; 3,14s.), entre las que se incluye el proceso de una despiadada opresión social (3,5). Los malvados, que se creen que pueden transgredir impunemente los mandatos de Yahvé, incluso los de carácter social, y encima se vanaglorían de que todo les va bien, serán aniquilados por el propio Yahvé (v. 19), mientras que a los justos, que le sirven con corazón sincero, «los alumbrará el sol de la justicia» (v. 20). Los que han tenido que sufrir bajo la insolidaridad de la clase alta podrán «brincar como terneros» y llegarán incluso a «pisotear a los malvados», o sea, a sus antiguos verdugos (v. 21).

Si ya la profecía de los tiempos del exilio y de principios de la época postexílica había anunciado una intervención salvadora de Yahvé que afectaría básicamente a todo Israel, ahora, bajo la presión de la crisis social, se tipifica una profecía que es, en parte, salvífica y, en parte, condenatoria. Pero, como reconoce ya el propio Malaquías, la intervención salvadora de Yahvé no podrá ser válida más que para una parte, para los piadosos, es decir, para las víctimas de la crisis; mientras que aquellos desalmados que promovieron la desgracia y explotaron a sus conciudadanos quedarán excluidos de la futura salvación. Más aun, la liberación de los oprimidos deberá suponer la condena de los opresores.

En Is 56,9 - 57,21 se da claramente un paso más⁶⁷. La composición está formulada claramente desde la perspectiva de los modestos campesinos que han perdido sus bienes (57,1), y es un buen ejemplo de cómo los círculos de la clase baja se apropiaban de la tradición profética y, en concreto, de la profecía salvífica tanto exílica como de principios del postexilio (57,15-19), e incluso de la profecía crítica pre-exílica (57,3-11), para emplearla en su confrontación con la clase alta (56,9-12; 57,3-5) y para lograr una seguridad en la propia salvación (57,13b; 57,14ss.).

El texto despliega todo el panorama del conflicto social⁶⁸. En Is 56,9-12 se acusa a las fuerzas dirigentes de que en su ciego egoísmo

67. O. H. Steck (*Beobachtungen*, 1987, 234) ha abogado recientemente por considerar el pasaje de Is 56,9 - 57,21 como una unidad literaria.

68. El despliegue se lleva a cabo mediante una clave profética muy peculiar que consta de alusiones a textos proféticos más antiguos (véanse las referencias retrospectivas de 56,9 a 55,1-3, las citas de acusaciones pre-exílicas en 57,3.5.6-11, o las alusiones a la profecía salvífica de los primeros tiempos del postexilio en 57,15-19). Esa forma ilustrada de profecía añade nuevas dificultades a cualquier intento de interpretación puramente histórica.

(vv. 10s.) y euforia ética (v. 12) no se dan cuenta en absoluto de que han invitado a extranjeros que devoran el producto de la tierra (v. 9). En Is 57,1s. se describen las consecuencias con una tonalidad quejumbrosa: el justo (*haššaddiq*) es arrebatado sin que nadie lo note. De esta forma, los círculos de clase baja ofrecen un análisis sorprendentemente lúcido de las razones de su empobrecimiento. Había sido la dura política fiscal del gobierno persa la que había esquilado la tierra, sin que la propia clase dirigente, víctima de su proverbial egoísmo, hubiera tomado cartas en el asunto.

En Is 57,3-5 se acusa de nuevo a las fuerzas dirigentes, a las que, entre otros insultos, se califica como «hijos de bruja» y como «estirpe de adúltera y prostituta». Se trata, en concreto, del grupo insolidario de la clase alta que se burlaba sarcásticamente de la desgracia de los justos (v. 4). Y si se les echa en cara que siguen «celebrando el culto en los altozanos» y «degüellan niños», es que los círculos de clase baja pretendían poner al descubierto la desvergonzada impiedad asesina de sus opresores.

En Is 57,6-11 la acusación se vuelve contra la ciudad de Jerusalén con las mismas imágenes de «fornicación» religiosa y política que ya nos son conocidas por la predicación de Jeremías y Ezequiel⁶⁹. Con su recurso a la antigua profecía crítica, los círculos de la clase baja equiparaban la cooperación con los persas a la política suicida de simpatía hacia las grandes potencias que había dominado en la época pre-exílica. Se trataba, ciertamente, de un juicio unilateral y en parte injusto, pero lo que les interesaba a los responsables e ideólogos de la clase baja era garantizar la verdadera identidad judía⁷⁰. Desde el punto de vista de los oprimidos, se comprende perfectamente esa actitud, ya que una política insolidaria como la de la clase dirigente constituía, de hecho, una seria amenaza al fundamento mismo de su existencia.

Si hasta aquí se ha analizado, a la luz de la antigua profecía, la situación del momento y se ha mencionado por su nombre a los culpables y a las víctimas, en la continuación del texto (Is 57,12-21) se pasa a anunciar el futuro. Y también aquí se perfilan dos vertientes. Por una parte, sólo los justos expoliados (57,1) que, si todavía sobreviven, es únicamente por su confianza en Dios, poseerán la tierra y la ciudad de Jerusalén (57,13b)⁷¹; sólo para las víctimas «que-

brantadas y humilladas» por la evolución social (57,15) será válida la gran promesa escatológica de paz (vv. 16-19). Por el contrario, la Jerusalén injusta e impenitente será víctima de su propia destrucción (vv. 12s.) y los malvados quedarán excluidos de la paz que viene de Dios (vv. 20s.).

Uno de los aspectos más llamativos es que no se identifique a los dirigentes ciegos y egoístas de Is 56,9-12 con los «malvados». El texto se refiere, probablemente, a los responsables políticos⁷², a los que en 57,14 se les exige que «quiten todo tropiezo», para que la salvación ya anunciada por los grupos del Deuterocanónico (cf. Is 40,1ss.) y esperada en los primeros tiempos del postexilio (Is 62,10) alcance finalmente a «su pueblo». En el contexto actual, esta última designación sólo puede referirse a la clase baja empobrecida, pero «religiosa». Evidentemente, los círculos proféticos tenían esperanzas de poder conseguir que, por lo menos, una parte de la clase alta renunciase de una vez a la política de colaboración tan nefasta para todos.

También el tercer texto (Is 29,17-24)⁷³ procede claramente de un círculo de clase baja, de orientación profética (v. 19), pero avanza un paso más con respecto a Is 56,9ss., por cuanto los frentes sociales se habían endurecido visiblemente. Los que hablan aquí, que se designan a sí mismos como «los más pobres de los seres humanos» (*'ebyoné 'adam*), ya no esperan que alguno de sus dirigentes aporte algo a la eliminación de su miseria, sino que mantienen firme la esperanza de que Dios provocará muy pronto un cambio espectacular en la naturaleza y en las relaciones sociales, con el que lo alto será humillado y lo humilde será exaltado (29,17)⁷⁴. Entonces, sus opresores, que los llevan a los tribunales con el mayor cinismo y la más indigna vileza para hacerlos caer en la trampa, desaparecerán de golpe (vv. 20s.), y ellos, los oprimidos, «volverán a alegrarse con Yahvé» (v. 19) en una auténtica explosión de felicidad. Aquí ya hace tiempo que ha dejado de ser problemática la cuestión sobre si el sector insolidario de la clase elevada pertenece aún al pueblo de Dios y si participará o no en la salvación futura. Para los grupos de la clase baja, cuyas palabras resuenan en el texto, éstos son los verdaderos enemigos de la comunidad⁷⁵, que tendrán que ser eliminados

72. Así piensa, con toda razón, O. H. Steck, *Beobachtungen*, 1987, 233.

73. El v. 22 comienza con una fórmula de mensajero, pero el discurso de Dios que viene a continuación (vv. 22-24) no hace más que ampliar la descripción precedente de la salvación (vv. 17-21). Por otra parte, como el v. 24 cierra el arco de la entera composición con una referencia al v. 18, el texto se puede considerar como un bloque unitario.

74. Cf. Is 32,15 y la metáfora del bosque, tan frecuente en el libro de Isaías (Is 2,13s.; 10,33s.), con la que se expresa la insolencia del poder político, que será humillado por Dios.

75. Nótese la utilización del concepto *'aris* («tirano»), que también se emplea como designación de los enemigos políticos externos (Is 13,11; 25,3-5). Sin embargo, como se

69. Cf. Jr 2,19ss.; 3,1ss.; Ez 16; 23.

70. Obsérvese que el proceso de elaboración del canon de los libros sagrados se extendió hasta la época de la crisis social. Cf. pp. 614s.

71. La promesa de que los justos habrían de poseer la tierra invade un buen número de textos de esa época (cf. Sal 37,9.11.22.27.29.34; Prov 2,21; Sal 25,13; 69,36s.). El trasfondo de donde brota esa promesa es la lenta, pero implacable, expropiación de los modestos campesinos por parte de los grandes latifundistas (cf. Job 22,8; Prov 10,30).

por el propio Dios. El verdadero Israel (v. 22), los auténticos «religiosos» (*'anawim*: v. 19) son ellos, los pobres, los oprimidos⁷⁶.

Se puede observar aquí cómo, a partir de la crisis social, empezó a desarrollarse una peculiar «espiritualidad de los pobres», que desde el judaísmo primitivo hasta el Nuevo Testamento dio lugar a una corriente importante en la religión yahvista. Nació de la protesta de unas víctimas que se negaban a aceptar como voluntad de Dios unas presiones económicas que degradaban y envilecían al ser humano. Y fue esa actitud la que les dio a ellos, los desheredados y denigrados, una nueva dignidad basada en principios religiosos.

Pero hay más. Aparte de los ricos malvados y de los pobres piadosos, el texto menciona un tercer grupo que en el v. 18 se califica de «sordos» y «ciegos»⁷⁷, y en el v. 24 como «dementes» y «resentidos». Cuando Yahvé opere el gran cambio social, llegarán al verdadero conocimiento (v. 24), a la comprensión exacta de «el libro» (v. 18), es decir, de la Escritura. Hay indicios de que con esta designación se hace referencia al grupo de clase alta que, como sabemos, aunque mostraba una actitud de solidaridad, mantenía serias reservas con respecto a la profecía escatológica⁷⁸. Y es que ese grupo, a pesar de toda la compasión que sentía por los modestos campesinos depauperados, pensaba que sus expectativas proféticas de un cambio radical eran políticamente peligrosas y socialmente inoportunas. Una intervención de Dios que abatiese radicalmente los niveles más altos les privaría también a ellos de sus privilegios sociales. Por ese motivo, apostaban por la reforma, pero no por la revolución. No se puede afirmar con seguridad que, como dice Is 66,5, llegaran a ironizar y burlarse de las vehementes expectativas que mantenían los círculos proféticos de la clase baja⁷⁹; pero, en todo caso, es lógico

deduce del v. 21, aquí se refiere de manera inequívoca a los adversarios políticos internos (igual que en Is 29,5). El término *'aris* se aplica especialmente al grupo de malvados de la clase alta en Sal 37,35; Job 6,23; 15,20; 27,13. En cuanto al concepto paralelo *les* («cínico», «burlón»), se usa con referencia al «malvado» en Sal 1,1; Prov 3,34; 9,7.

76. Sobre la connotación religiosa del término *'anaw* («pobre»), cf. pp. 701s. Ya a finales de la época monárquica, Sofonías pudo considerar como portadores de la auténtica fe yahvista a los sencillos campesinos, en contraposición a la aristocracia urbana (Sof 2,1-3). Cf. p. 366.

77. Cf. Is 42,18; 43,8, donde los términos hacen referencia a los israelitas que no quieren prestar oído a la promesa de Yahvé.

78. Cf. p. 677.

79. En Is 66,5 se habla de «vuestró hermanos, los que os detestan, los que os rechazan por mi nombre». Es claro que en el contexto se hace referencia a los «malvados» («enemigos»), aunque la designación «vuestró hermanos» sugiere una cierta vinculación recíproca. Por desgracia, no se puede saber con seguridad la datación precisa de Is 66,5; en caso de que perteneciera a la época de la crisis social, podría ser un testimonio de que la delimitación de los grupos de clase baja, de evidente orientación profética, provino también de la comunidad oficial.

que tuvieran interés, aunque sólo fuera por consideración hacia los persas, en marginarlos totalmente de la comunidad oficial, debido a sus expectativas de cambio.

Si esa identificación es correcta, el texto de Is 29,18.24 es claro testimonio de que entre los círculos de la clase baja y sus protectores aristocráticos se llegó a una disputa teológica sobre la interpretación y valoración de la herencia profética. Los primeros aducían los escritos proféticos para tratar de convencer a sus oponentes de que el gran cambio salvífico, prometido ya por los discípulos del Deuterocanónico, habría de llegar muy pronto y eliminaría de un golpe la severa crisis social. Por el contrario, los segundos se resistían a aceptar esa interpretación o a darle alguna relevancia teológica para el presente. Era verdad que, al asumir conscientemente la inserción del Pentateuco en el canon de libros sagrados, habían aceptado también la profecía escatológica, pero sólo en cuanto horizonte de un futuro lejano⁸⁰, aparte de integrarla en la trama de la ley y de las funciones de dirección política⁸¹. De ese modo, los círculos sociales de clase baja sólo podían esperar que una intervención del propio Yahvé les diera la razón en su teología profética y enseñara a sus amigos ricos algo mejor que su Torá y su teología sapiencial que, aunque bien intencionadas, eran de miras más bien cortas. Sólo cuando se decidieran a reconocer que Yahvé aboliría definitivamente las injustas estructuras económicas y sociales y se pondría inequívocamente al lado de los pobres y de los humillados, podrían unirse, aun como ricos, a la comunidad de los pobres en la santificación del nombre de Dios (v. 23)⁸².

A pesar de todos los problemas sociales y teológicos en los que la crisis social del siglo v precipitó a la comunidad judía, hay que valorar su efecto positivo para la historia de la religión de Israel. En primer lugar, consiguió que un problema como el de la legitimación teológica de la riqueza y de la propiedad se planteara a nivel de la religión oficial yahvista con un crudeza que no tenía precedentes en ninguna religión del mundo antiguo. El sistema de limosnas del judaísmo, que más tarde habría de servir de ejemplo en todo el ámbito

80. Cf. pp. 633 y 660.

81. Cf. pp. 634ss.

82. «Jacob», o «la casa de Jacob» (v. 22) se refiere, ciertamente, al conjunto de la comunidad, en la que la conversión de la clase alta ha hecho posible su unión con los pobres. La novedad de la idea acuñada aquí sobre una «santificación del nombre de Dios» (v. 23) quiere expresar que a Dios sólo se le podrá ofrecer un culto auténtico si se le percibe como totalmente ajeno a cualquier compromiso proveniente de unas estructuras sociales y económicas injustas. La genuina adoración a Dios debe tender, por tanto, a la abolición de dichas estructuras. Esa idea de la teología profética de la clase baja fue recogida más tarde por el propio Jesús de Nazaret en la primera petición del Padrenuestro (Mt 6,9).

helenístico-romano, tiene origen precisamente en ese fenómeno⁸³. Y en segundo término, logró que, a pesar de la consolidación política y religioso-cultural del judaísmo primitivo, el impulso social y revolucionario de la religión yahvista no se perdiera totalmente, sino que, asumido y desarrollado en los grupos religiosos de la clase baja, pudiera desplegar de nuevo todo su dinamismo⁸⁴.

5.5. ACERCAMIENTO DE LOS ESTRATOS RELIGIOSOS Y TEOLOGIZACIÓN Y FRAGMENTACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD PERSONAL

BIBLIOGRAFÍA

Albertz, R., «The Sage and Pious Wisdom in the Book of Job: The Friend's Perspective», en J. G. Gammie y L. G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and Ancient Near East*, 243-261; Becker, J., *Israel deutet seine Psalmen*, SBS 18, 1966; Beyerlin, W., *Werden und Wesen des 107. Psalms*, BZAW 153, 1979; Birkeland, H., «*ānī and 'ānāw in den Psalmen*, SNVAO 1932, 4, 1933; Botterweck, J., «*'ebjōn*», en TWAT I, 1973, 28-43; Causse, A., *Les «pauvres» d'Israël*, 1922; Gerstenberger, E. S., «*'ānāh*», en TWAT VI, 1989, 247-270; Id., «Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten», en B. Jendorff y G. Schmalenberg (eds.), *Anwalt des Menschen*, 1983, 83-104; Gordis, R., «The Social Background of Wisdom Literature»: HUCA 18 (1944), 160-197; Id., *Poets, Prophets, and Sages*, 1971; Gunkel, H., *Die Psalmen*, HK II/2, 1968; Jeremias, J., *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit*, WMANT 35, 1970; Jüngling, H.-W., *Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82*, SBS 38, 1969; Kraus, H.-J., *Psalmen*, 2 vols., BK XV, 1-2 1978; Kuschke, A., «Arm und reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit»: ZAW 57 (1939), 31-57; Leeuwen, C. van, *Le développement du sens social in Israël avant l'ère chrétienne*, SSN 1, 1955; Lohfink, N., «Von der «Anawim-Partei» zur «Kirche der Armen»»: Bibl 67 (1986), 153-175; Maier, J., *Die Texte vom Toten Meer II*, 1960; Malchow, B. V., «Social Justice in Wisdom Literature»: *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), 120-124; McKane, W., *Proverbs. A New Approach*, 1970; Michel, D., «Armut II. AT», en TRE IV, 1979, 72-76; Müller, H.-P., *Hiob und seine Freunde*, ThSt 103, 1970; Munch, P. A., «Einige Bemerkungen zu *'ānījīm* und *rēša'im* in den Psalmen»:

men»: MO 30 (1936), 12-36; Pleins, J. D., «Poverty in the Social World of the Wise»: JSOT 37 (1987), 61-78; Ploeg, J. van der, «Les pauvres d'Israël et leur piété»: OTS 7 (1950), 236-270; Preuß, H. D., *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, UT 383, 1987; Rad, G. von, *Weisheit in Israel*, 1970; Rahlfs, A., «*ānī und 'ānāw in den Psalmen*, 1892; Schmidt, H., *Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament*, BZAW 49, 1928; Stolz, F., *Psalmen im nachkultischen Raum*, ThSt 129, 1983; Wittenberg, G. H., «The Situational Context of Statements Concerning Poverty and Wealth in the Book of Proverbs»: *Scriptura* 21 (1987), 1-23.

Con la configuración social y la crisis socio-religiosa de la comunidad judía van unidos también los desarrollos que experimentó la religiosidad personal en el período postexílico. La dimensión perfectamente abarcable que ofrecía la comunidad, su reducido carácter oficial y las estructuras de su organización política y religiosa, fundada en la participación más extensa posible de las agrupaciones familiares, acortaron sensiblemente la distancia entre grandes y pequeños grupos, en comparación con la época pre-exílica. A eso hay que añadir la recién creada estructura cúllica de la liturgia de la sinagoga, que integraba diversos elementos del culto oficial y de la religiosidad privada. Esa nueva modalidad litúrgica, que provenía de la diáspora, ejerció un influjo determinante en los núcleos de población israelita y contribuyó a un mayor desarrollo de los aspectos político-religiosos. El acercamiento de religiosidad personal y religión oficial, que se había abierto camino en los tiempos del exilio, pudo así continuar su proceso de consolidación. Y eso condujo, por un lado, a la creación de una «teología de la comunidad» sólidamente alimentada por la experiencia de la religiosidad personal y, por otro, a una teologización espontánea de esa misma religiosidad.

Junto a ese mutuo acercamiento de religiosidad personal y religión oficial, se puede observar un nuevo desarrollo. La separación social y religiosa que experimentó la comunidad judía durante la crisis económica de la segunda mitad del período persa despojó a la religiosidad personal de su primitiva «inocencia». En cuanto «teología personal», se introdujo en la confrontación entre los diversos grupos y, en consecuencia, sufrió nuevas divisiones. Junto a los estereotipos más generales, que siguieron estando presentes, se pueden percibir (por primera vez en el postexilio) ciertos tipos de religiosidad personal, característicos de los diferentes estratos sociales: por un lado, la «sabiduría teologizada» de los grupos espiritualistas de la clase alta y, por otro, una «espiritualidad de los pobres», que llegó a constituir la vivencia más típica de los diferentes estratos de la clase baja.

83. Véase, por ejemplo, TestJob IXs., un escrito de entre los siglos I y II d.C., que presenta a Job en un solficcito ejercicio de servicialidad perfectamente organizada. Véase igualmente H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 1969, 213s.; 438ss. En una de mis contribuciones («Antrittspedigt Jesu», 1983, 197ss.) he expuesto cómo el evangelista Lucas intenta rescatar esa herencia judía para sus comunidades helenístico-cristianas.

84. Así sucedió, especialmente, en la tradición apocalíptica tardía. Véase, por ejemplo, la interpretación mesiánica del «año de gracia» (cf. Is 61,1s.) en los textos de Qumrán (11QMelq). Sobre este punto, véase R. Albertz, «Antrittspedigt Jesu», 1983, 189s.

5.5.1. *Acercamiento postexílico de religiosidad personal y religión oficial*

Las interferencias formales y temáticas entre los géneros individuales y colectivos que aparecen en los Salmos son el testimonio más fehaciente de que los sectores religiosos, tan separados en época pre-exílica, se unieron más estrechamente entre sí en el período post-exílico¹.

En una serie de lamentaciones individuales se encuentran peticiones por Israel o por Sión²; en algunas se introduce la historia del pueblo³, mientras que en otras los votos de alabanza personal se extienden a la comunidad en su conjunto⁴. La profesión de confianza del individuo se presenta como base de la confianza de la comunidad⁵; es más, en algunas oraciones de lamentación individual desaparece la diferencia entre los enemigos personales y los adversarios de Israel⁶. Además, en ciertos himnos de acción de gracias se puede percibir una ampliación de la comunidad de alabanza a la entera comunidad litúrgica⁷.

Una mezcla tan sorprendente de formas y temas se puede explicar, ante todo, por una aproximación espacial de los diferentes ámbitos de la vida. Dada la reducida extensión territorial de los asentamientos judíos, se puede sospechar que, en el período postexílico, tanto las ceremonias de oración en el círculo de la familia como las celebraciones de alabanza con los parientes y los amigos se trasladaron al templo de Jerusalén. Por eso, era lógico que se produjeran múltiples puntos de contacto entre el conjunto de la comunidad y los diversos grupos comunitarios.

Pero esa explicación no es suficiente, sino que habrá que mencionar también otras razones sociales, psicológicas y teológicas. En el período postexílico, debido a las experiencias comunes de una reconstrucción más bien difícil y de una participación en la dirección de la comunidad por medio de los gremios encargados de la administración autónoma, bastantes familias se sintieron responsa-

bles y comprometidas con la existencia del conjunto, mucho más que en tiempos de la monarquía. Así se explica que en la celebración de sus liturgias privadas se solidarizaran con Israel de una manera más intensa, que introdujeran en sus plegarias personales por la salvación determinadas oraciones por Israel, por Sión, e incluso por los fieles⁸, que relacionaran su esperanza y su confianza en Dios con las reconfortantes experiencias del pueblo en el pasado (cf. Sal 22,5s.) o con las promesas de futuro para Israel que aún estaban pendientes (Sal 102,13-23), y que atribuyeran a sus experiencias salvíficas personales un significado de reconfortante esperanza para el grueso de la comunidad (Sal 22,23-32; 69,31.33-36). Precisamente porque, desde la crisis social de mediados del siglo v, la solidaridad comunitaria se había visto bajo una seria amenaza, esos anuncios teológicos de solidaridad adquirieron en los rituales personales una función decisiva que proporcionaba una firme solidez a la existencia de la comunidad en su conjunto. Al mismo tiempo, ante la manifiesta actitud de insolidaridad de algunos miembros de la clase alta, adquirirían también un carácter de profesión de fe, pero bajo la presión de las frecuentes controversias se fueron reduciendo cada vez más al sector espiritualista del núcleo comunitario⁹.

Otras manifestaciones de esa mezcla de géneros se pueden explicar por el hecho de que era corriente la recitación de salmos individuales en las liturgias comunitarias o en las de los diversos grupos¹⁰. Israel también podía encontrarse a sí mismo en el destino del individuo que se veía víctima del sufrimiento, en sus tentaciones, en las amenazas de sus enemigos, e incluso en su manifestación de confianza¹¹. Una trasposición paradigmática de tal naturaleza era plenamente posible, en primer lugar, porque la comunidad judía postexílica y, sobre todo, las comunidades de la diáspora no sólo estaban sociológicamente más cerca de los pequeños grupos familiares, sino que, en una perspectiva religiosa, sintonizaban mejor con el horizonte de experiencias del individuo; y segundo, porque esa clase de trasposición era fruto de la agobiante situación teológica que implicaba el hecho de que la historia, que desde los comienzos había constituido el horizonte en el que la religión yahvista experimentaba la intervención divina como su fundamento central, hubiera desaparecido casi por completo en la época postexílica. Ni con la mejor de

1. Véanse H. Gunkel-J. Begrich, *Einleitung*, 1966, 397-404; J. Becker, *Psalmen*, 1966; R. Albertz, *Frömmigkeit*, 1978, 190-197.

2. Cf. Sal 3,9; 25,22; 28,8s.; 51,20; 53,7 = 14,7. No es posible determinar con seguridad si las plegarias por el rey (cf. Sal 61,7s.; 63,12) pertenecen aún a la época pre-exílica, o si deben relacionarse con la dinastía hasmonea.

3. Cf. Sal 22,5-6; 102,13-23; 143,5; cf. Sal 77, que es claramente exílico.

4. Cf. Sal 22,23-32; 69,31.33-36.

5. Cf. Sal 62,2s.6-8; 94,17.22; 130,7s.; 131; cf. Sal 33,20-22; 90,1s.; y en el período exílico, Lam 3,22-33; Is 63,16; 64,7.

6. Cf. Sal 7,7-10; 9; 54,5; 56,8; 59,6.9.12.14.

7. Cf. Sal 30,5s.; 66; 107.

8. Cf. Sal 69,7; véase también la nota 2.

9. Y también a los grupos más fieles dentro de la misma comunidad (cf. Sal 22,23ss.; 69,7.33; 107,42; 140,14; 142,8). Cf. pp. 705s.

10. Véase J. Becker, *Psalmen*, 1966, 22ss., etc.

11. Eso aparece con toda claridad en los textos en que los enemigos del orante se relacionan con los enemigos de Israel. Véase la nota 6.

las voluntades se podía reconocer la intervención de Yahvé en una constelación histórica en que el bienestar o la desgracia de la pequeña provincia de Judá, más aun, de las comunidades dispersas por toda la diáspora, dependían de un gobierno tan lejano como el que se ejercía desde Susa, capital de Persia. Por eso se comprende demasiado bien que en el culto oficial postexílico, igual que ya había sucedido durante el exilio¹², se apelase con renovada energía a la religiosidad de los pequeños grupos que, aun en tiempos tan opacamente salvíficos, ofrecía un venero de las más vitales experiencias de la acción de Dios.

Junto a esas simples trasposiciones, el acervo de experiencias dio lugar a nuevos «géneros mixtos», que yo propondría designar como súplicas comunitarias¹³ o himnos de alabanza comunitarios¹⁴. Se distinguen de los anteriores géneros cúlticos (lamentación colectiva, o himno) en que en ellos falta casi totalmente la dimensión histórica¹⁵ y, en su lugar, se mencionan experiencias religiosas personales generalizadas y confesiones de confianza. Por ejemplo, el autor del salmo 107 pone ante los ojos de la comunidad postexílica (vv. 2s.) una serie de experiencias salvíficas pedagógicamente estilizadas (vv. 4-32), por las que han podido pasar una y otra vez diferentes grupos de la comunidad, para mostrar que la gracia de Dios que transforma la naturaleza y la sociedad (vv. 33-42), y de la que ya habían hablado los grupos en torno al Deuterioisafas (cf. Is 41,18; 42,15; 44,27; 50,2), también actuaba en la crisis social contemporánea (vv. 40-42)¹⁶. El autor del salmo 103 echa mano de simples experiencias de curación de enfermedad (vv. 3-5) para alabar la insóndable e infinita misericordia de Dios hacia su comunidad inútil y pecadora (vv. 8-18), con lo que ya se alumbra su reinado universal (v. 19)¹⁷. Y para el autor del salmo 90 la confesión de confianza en

12. Cf. pp. 510ss.

13. Cf. Sal 90; 123; 125; 126.

14. Cf. Sal 8; 103; 107; 124; 145; 146.

15. Una referencia global a la historia de Israel sólo se encuentra en Sal 103,7.

16. Véanse también las alusiones (a veces, hasta literales) al libro de Job en los vv. 40.41s. (cf. Job 12,21a.24b; 5,11.16b). W. Beyerlin (*Werden*, 1979, 11; 66s, etc.) ha puesto de relieve de manera especial la tendencia didáctica que aparece en el v. 43. Es muy probable que el autor de este salmo comunitario procediera del mismo círculo espiritualista de la clase alta que el autor de los poemas de Job. Igualmente, y de acuerdo con el mencionado estudio de W. Beyerlin (*ibid.*, 83ss.), es muy probable que la datación del texto deba ponerse hacia finales del siglo v.

17. El v. 9 está relacionado con Is 57,16 y, de ese modo, presupone el cambio «escatológico» anunciado ya por la profecía del Deuterioisafas. Se puede decir también que el salmo debió de componerse a principios del postexilio un tanto avanzado. La recuperación de la fórmula litúrgica de profesión de fe, en el v. 8 (cf. Éx 34,6; etc.), muestra la importancia que tenía para el poeta poder situar en una misma línea la religiosidad personal y las tradiciones cúlticas oficiales de Israel.

que Yahvé ha sido un refugio para muchos israelitas a lo largo de incontables generaciones (vv. 1s.) es la base para rogar a Dios que se vuelva ostensiblemente hacia su comunidad, a pesar de la experiencia de la prolongada cólera divina y de la absoluta nulidad humana¹⁸.

Todos estos salmos comunitarios poseen un fuerte carácter reflexivo. No sólo ayudan a la religiosidad personal de los miembros de la comunidad por su universalismo, sino que, además, pretenden expresar e interpretar teológicamente ese aspecto. Los autores de estos salmos reflexionan sobre la religiosidad aceptada mayoritariamente y sin problema desde hace mucho tiempo, y a la vez sobre los fundamentos de una incondicional dedicación divina al individuo. Y cuando en la relación personal con Dios introducen la intuición tomada del yahvismo oficial sobre la pecaminosidad de Israel y la justificación de la cólera divina¹⁹, la donación directa e inmediata de Dios cobra carácter de un maravilloso e inmerecido acto de gracia con respecto a su deleznable y pecadora creatura. Es verdad que el autor del salmo 103 es consciente de que esa donación de Dios se funda masivamente en la condición de creatura («como un padre siente cariño por sus hijos»: v. 13), pero, en su concepción, se trata de un abajamiento de Dios total y absolutamente inexplicable y gratuito, que vence una infinita distancia (vv. 11-12). Quieren hacer ver a la comunidad que la experiencia positiva de Dios en la religiosidad personal es posible, a pesar de la montaña de pecados que pesa sobre Israel; y esto no es algo obvio, ni mucho menos, sino un portentoso milagro (vv. 8-10). Por eso, esta misericordia de Dios no se concede en general a todo hombre, sino sólo a «sus fieles», o sea, a los verdaderos miembros de la comunidad (vv. 11.13), «los que guardan la alianza y recitan y cumplen sus mandatos» (v. 18). Los malvados están excluidos de ella²⁰. Y, así, la teologización de la religiosidad personal en una teología comunitaria conduce necesariamente a una delimitación y a un condicionamiento ético de la relación con Dios, que tradicionalmente se consideraba como absoluta e incondicional.

18. En general, se reconoce que Sal 90 se distingue claramente de la lamentación colectiva tradicional por su sección introductoria (vv. 1-12) que, partiendo de la lamentación individual, refleja y generaliza la profesión de confianza y la lamentación por el pasado. Véase H.-J. Kraus, *Psalmen II*, 51978, 796s. No hay criterios externos que faciliten la datación del salmo.

19. Cf. Sal 90,8; 103,3.10; 107,11.17 (pecado); Sal 90,7.9.11; 103,9 (cólera). Resulta de lo más sorprendente que en las treinta y nueve lamentaciones individuales se hable tan pocas veces de la cólera de Dios (Sal 88,8.17; Sal 6,2 = 38,2; 38,4; 102,11) y que sólo haya cinco salmos (Sal 25; 32; 38; 51; 130) en los que el pecado es un tema central. Sobre este aspecto, véase R. Albertz, *Frömmigkeit*, 1978, 39; 70s.

20. Cf. Sal 125,1.5; 145,19s.; 146,9.

Es probable que la teologización de la religiosidad personal a nivel de teología comunitaria influyera retroactivamente en la concepción y en la práctica de la religiosidad individual. La distancia entre Dios y el hombre se va agrandando también en las oraciones personales y aumenta el sentimiento de la propia pecaminosidad²¹. La confesión y el perdón de los pecados, que en la religiosidad personal precedente no tenían más que un papel subordinado, se convierten en el presupuesto normal de la actuación salvífica de Dios en favor de sus protegidos²². Junto a esto, la íntima relación de confianza con el Dios personal pierde su connaturalidad bajo la presión de las confrontaciones sociales y religiosas. En una situación de angustia mortal, que carece de alternativa, en lugar de buscar refugio en Dios se hace una opción deliberada por Yahvé, que se distingue de las opciones que los malvados presentaban como seducción²³. A esto responde el hecho de que, en numerosos formularios devocionales, las quejas contra el enemigo, que originariamente expresaban una amenaza de los desatados poderes demoníacos²⁴, se conviertan en imprecación contra los malvados²⁵.

Podemos preguntarnos también en qué medida las violentas expresiones de amenaza que surgían en esas condiciones correspondían realmente a los hechos. Pero, al menos, son un testimonio de los temores y dificultades que la división social y religiosa de la comunidad engendró en muchos de sus miembros. En su vida de oración el individuo se veía arrastrado a la confrontación social, aunque tenía que conservar su actitud religiosa en medio de ella.

Junto a esas múltiples transformaciones genéricas que experimentó la religiosidad personal ya avanzado el período postexílico surgieron, casi al mismo tiempo, dos características específicas que dependían más directamente de la división social que experimentó la comunidad judía en los últimos compases del imperio persa: la «sabiduría teologizada», como teología de la clase alta, y la llamada «espiritualidad de los pobres», que se expandió a partir de los círculos religiosos de clase baja.

21. Cf. Sal 25,7; 32,2; 51,5-7; 130,3; 143,2.

22. Sal 32,2-6; 51,9-11; 86,5; 130,4. La primera vez que aparece en los nombres propios una construcción con el verbo *sala* («perdonar») es en Elefantina.

23. Cf. Sal 62,9ss.; 118,8s.; 115,9-11; 146,3. En el Sal 125,1 la expresión «los que confían en Yahvé» es una designación de los fieles.

24. Sobre el fundamento de esa tesis, véase R. Albertz, *Frömmigkeit*, 1978, 44-48.

25. Cf. Sal 3,7s.; 11,2; 17,9; 140,5s.; etc. Véanse, igualmente, los deseos de venganza contra los malvados (por ejemplo, Sal 28,4s.; 58,11; 139,19-22).

5.5.2. La «sabiduría teologizada» como teología personal de la clase alta

La religiosidad personal específica de los estratos solidarios de la clase alta judía se nos presenta, sobre todo, en el libro de Job y en Prov 1 - 9, que por regla general se incluyen en el género de «sabiduría teológica, o teologizada»²⁶.

La investigación reconoce comúnmente que la «sabiduría teologizada» representa un estadio tardío de la tradición sapiencial israelita²⁷ y, según muchos exegetas, debe atribuirse a la clase alta ilustrada²⁸. Sin embargo, hay dudas sobre su clasificación socio-religiosa. Si se entiende la sabiduría en general, y la sabiduría teologizada en particular, como una corriente de tradición que puede equipararse a otras, como las tradiciones teológicas oficiales del Pentateuco o la tradición profética²⁹, no es fácilmente comprensible por qué en su formulación teológica falta toda referencia a la historia salvífica de Israel y a la predicación de los profetas. Por eso, habrá que contar necesariamente con la existencia de «círculos sapienciales» dedicados a cultivar la teología incluso en el período postexílico, aunque a la sombra de los representantes oficiales de la tradición religiosa³⁰. Pero eso es difícilmente concebible, debido a la reducida extensión del territorio de Judá en la época postexílica.

El modelo del pluralismo religioso interno ofrece la solución del problema. Si la sabiduría teologizada se circunscribe al estrato de la religiosidad personal, no entra en conflicto con la tradición religiosa oficial de

26. Así piensa, por ejemplo, G. von Rad, *Theologie I*, 1962, 454ss.

27. Así pensaba, ya en sus primeros tiempos, G. von Rad (véase la nota precedente). Véanse también W. McKane, *Proverbs*, 1970, 11; G. H. Wittenberg, *Context*, 1987, 8ss.; R. Albertz, *Sage*. Más tarde, G. von Rad (*Weisheit*, 1970) matizó un tanto esas distinciones de carácter histórico-tradicional.

28. Véanse, por ejemplo, R. Gordis, *Background*, 1944, 101ss.; Id., *Poets*, 1971, 169; J. D. Pleins, *Poverty*, 1987, 62ss. En particular, sobre el libro de Job, véase R. Albertz, *Hiobbuch*, 1981, 366s.

29. Así piensa, categóricamente, F. Crüsemann, *Israel*, 1985, 220 (5.0). Cf. pp. 570s.

30. Véanse las dificultades que encuentra, por ejemplo, H. D. Preuß (*Weisheitsliteratur*, 1987, 171). Por una parte, subraya el hecho de que en la sabiduría israelita se descubre una «fe en Yahvé, específica de una determinada clase social», cuya desviación de las tradiciones histórico-salvíficas de Israel constituye, en su opinión, una forma de poliyahvismo o de sincretismo (60); pero, por otra parte, se ve obligado a admitir que en las grandes corrientes tradicionales de la profecía, del derecho y de los salmos se percibe una considerable influencia sapiencial (154ss.). Pues bien, si no se está dispuesto a admitir que todos los «ilustrados» que durante siglos (!) se habían dedicado a estudiar las tradiciones de los profetas, del derecho y de los salmos eran unos esquizofrénicos, la suposición de Preuß de que «los sabios» de Israel no intentaron acercarse a la tradicional religión yahvista más que en la época de Jesús ben Sira (131) es, sencillamente, absurda. Lo que puede deducirse del testimonio de Jesús ben Sira es que «la sabiduría» que, hasta entonces, se había movido exclusivamente en el plano de la religiosidad personal, tuvo que mezclarse con el yahvismo oficialmente establecido.

Israel, ya que se mueve en una línea totalmente distinta. La falta de referencias a la historia salvífica de Israel se puede explicar sencillamente por el hecho de que esa historia jamás desempeñó un papel decisivo en este plano de la religión de Israel³¹. Se puede imaginar un modelo de sociedad en el que los mismos círculos directivos de laicos y sacerdotes que estaban profesionalmente implicados en la configuración e imposición del yahvismo oficial se adhirieran, en el ámbito de su vida privada, a una teología sapiencial de carácter espiritualista. De modo que no es necesario empeñarse en buscar posibles círculos sapienciales que actuaran de manera aislada y por su propia cuenta.

En favor de esta idea se podría aducir también el desarrollo de la historia de la tradición sapiencial en su conjunto, que aquí no podemos más que insinuar, sin entrar en las discusiones de la investigación.

Ya en los primeros estadios de la sabiduría popular el hecho mismo de la sabiduría aparece relacionado con el ámbito más bien modesto de la vida familiar que se desarrollaba preferentemente en aldeas. El proverbio debía servir al individuo para regirse en su vida cotidiana. Ese enfoque no cambió sustancialmente en el estadio ulterior, en el que la «sabiduría cortesana», es decir, procedente de la corte, donde se practicaba y se enseñaba profesionalmente, se convirtió en el ideal de la formación que debían recibir los miembros de las clases urbanas acomodadas. Es verdad que su campo de aplicación a la vida se amplió considerablemente hasta englobar también las actividades comerciales y, en menor grado, determinados sectores de la vida pública (por ejemplo, el modo de comportarse en la corte)³², pero siguió siendo una especie de filosofía privada de la vida. Su función era garantizar a los pertenecientes a la clase alta su privilegiada posición social, su prestigio, su bienestar, su fortuna y sus éxitos frente a cualquier posible revés de la existencia (cf. Prov 13,14).

En esta filosofía de la vida, la relación con Dios no jugó un papel importante, por lo menos hasta finales de la época monárquica; y aun suponiendo que aparezca realmente, es sólo alguna que otra vez y siempre en situaciones límite que resultan inexplicables³³. Por eso, los primeros estadios de la tradición sapiencial no tenían por qué ser objeto de esta historia de la religión de Israel³⁴. Si ahora nos preguntamos por las razones que dieron lugar a esa teologización de la sabiduría, veremos que el motivo más importante fue la crisis social que se produjo en los siglos VIII y VII, y que puso de manifiesto, de forma inequívoca, el patente utilitarismo que penetraba la filosofía de la vida de la clase alta. A eso parece apuntar tanto el cuestionamiento como la revaloración de la riqueza que recogen muchos

proverbios³⁵; y eso mismo indica la aparición de una serie de advertencias sociales³⁶, que contrarrestan otras máximas de tipo económico y de carácter más bien sobrio, aunque llenas de agudeza³⁷. Pues bien, si se tiene en cuenta la observación de que el Deuteronomio, que es el documento de la gran reforma social que se llevó a cabo hacia finales del siglo VII, está influido por la tradición sapiencial posterior (cf. pp. 377s.), y que su propia legislación coincide básicamente con las preocupaciones sociales que muestran estos proverbios, se puede sospechar que fueron los grupos de la clase alta, conscientes de su responsabilidad social, los que iniciaron una crítica teológica y ética de la sabiduría. Si estas consideraciones son ciertas, se puede entender que la teologización de la sabiduría nació de la preocupación que se sentía en esos círculos acomodados e ilustrados por integrar en su vida privada una filosofía de la vida que respondiera de un modo más eficaz a las mayores exigencias morales con las que tenían que enfrentarse en el campo de su actividad pública. Prescindiendo de las circunstancias concretas en las que tuvo lugar ese proceso que Prov 1 - 9 y el libro de Job nos presentan como fundamentalmente acabado, se comprende que la historia anterior diera lugar a un enfoque específico de la religiosidad personal³⁸. De todos modos, se trata de una forma muy elaborada de esa religiosidad, que yo me inclinaría a designar como «teología personalista».

Donde mejor se puede percibir la «forma normal» de una sabiduría teológica que expresaba el pensamiento y la conducta de la clase alta es en los discursos de los amigos de Job. Esa forma se caracteriza por ser una síntesis peculiar entre el supremo ideal de la formación del sabio y la religiosidad personal, que se expresa con extraordinaria belleza en la pregunta que Elifaz dirige a Job con ánimo de consolarle:

35. Compárese Prov 18,11 con 10,15 y Prov 22,2 con 29,13; sobre este punto, cf. Prov 11,28; 15,16; 16,8; 19,1.22; 28,6.

36. Cf. Prov 14,21.31; 19,17; 21,13; 22,2.9.22s.; 28,8.27. Interesa, sobre todo, Prov 22,22s., una exhortación que, por una parte, está tomada de la sabiduría egipcia (véase *Amenemope* IV, 4-7) y, por otra, posee una motivación teológica semejante a la de Éx 22, 20 - 23,9. Eso podría sugerir que también el grupo reformista responsable de la elaboración del Código de la alianza (cf. pp. 347ss.), frente a la crisis social del siglo VIII, acudió una vez más a la sabiduría egipcia porque en ella se contenían ya ciertas máximas de conducta para una sociedad con profundas diferencias sociales. A mi parecer, J. D. Pleins (*Poverty*, 1987) no concede todo el valor que se merece a la transformación que se produce aquí en la postura sapiencial respecto a la riqueza y la pobreza (69s.). En cambio, comparto plenamente su opinión sobre el avance que en materia de compromiso social supone el libro de Job, en comparación con los «proverbios caritativos» (70, donde marca sus diferencias con respecto a B. V. Malchow, *Justice*, 1982, 122).

37. Cf., por ejemplo, Prov 18,23; 22,7.16.26s.

38. Para más detalles, véase R. Albertz, *Sage*. Con este proceso de teologización se produjo, igualmente, una reelaboración especulativa de la sabiduría (cf. Prov 3,13-20; 8; Job 28) que habrá que considerar como una forma incipiente de filosofía y que no tiene absolutamente nada que ver con la religiosidad personal. El encuadramiento global de la sabiduría teologizada en el marco de una sociología de la religión no pone, de por sí, en tela de juicio el hecho de que la religiosidad personal estuviera relacionada con una tradición del yahvismo oficial como la creación del mundo.

31. Cf. pp. 175ss.

32. Cf., por ejemplo, Prov 14,35; 16,14; 23,1; 29,26. El reducido ámbito de las tentaciones que se ocupan del rey o del comportamiento en la corte hace imposible la comprensión de los proverbios como postulados de una ética de clase, referidos especialmente a los funcionarios. En contraste con otros modelos de sabiduría, por ejemplo el que imperaba en Egipto, la sabiduría israelita mantuvo siempre una mayor «cercanía al pueblo».

33. Cf., por ejemplo, Prov 10,22; 16,3.9.33; 19,21; 20,24; 21,31; etc.

34. A esa tradición, exclusivamente, se referían las observaciones apuntadas en pp. 302s., donde se trataba de la legitimación de los grupos acomodados contra los que se dirigía la acusación social de los profetas.

¿No era la religiosidad (*yir'á*) tu confianza (*késel*), y tu esperanza (*tiqwá*) [...] la perfección (*tom*) de tu conducta? (Job 4,6)³⁹.

El trasfondo de esta pregunta es la profesión de confianza, que constituye uno de los elementos de la lamentación individual⁴⁰. Pero si, en la lamentación, el orante anonadado ponía su confianza en la persona misma de Dios, aquí se pone en la «religiosidad» y en la «perfección de la conducta». Ahora bien, sería una falsa y absurda interpretación del deseo de la clase alta pensar que quería sustituir a Dios por sus propios méritos. Elifaz pretende consolar a Job poniéndole ante los ojos el hecho de que sus grandes méritos le proporcionan una base adicional bien firme en la que puede fundar su confianza en Dios. Job no es un pobre miserable que únicamente puede depender de la gracia de Dios; no, Job tiene muchas cosas que presentar. Tampoco es un malvado que ha convertido la riqueza en su dios (Job 8,13-15; 31,24-28) y que ha escamoteado sus obligaciones morales y sociales (Job 31,15ss.). Por su moralidad personal, Job puede esperar que Dios escuche su súplica (Job 8,5s.; 22,30).

Por tanto, la pretensión de esa teología sapiencial era doble. Por una parte, quería fundamentar la conducta práctica de los sabios en el centro mismo de la relación individual con Dios, en la pura confianza en la divinidad, para así poder dar a su religiosidad personal un sentido ético, es decir, convertirla en la base de una profunda responsabilidad ética. Y, por otra parte, quería dar un fundamento teológico más profundo a la ingenua creencia en la retribución, como la presentaba la antigua tradición sapiencial. La máxima de los sabios sobre que valía la pena hacer el bien dio origen a una confianza optimista en que Dios habría de premiar la religiosidad auténtica, que consistía especialmente en prestar atención a los más débiles, olvidándose de uno mismo.

En ambos casos, es decir, en la acentuación ética de la religiosidad personal y en la teologización de la práctica sapiencial, hay que evitar dos peligros que desde siempre se habían dejado sentir de forma virulenta precisamente en los círculos de clase alta. En primer lugar, la completa desaparición de la religiosidad personal y de toda conducta reflexiva e inteligente; y segundo, la convicción de que

existía una gracia «barata», que se manifestaba de manera especial cuando un rico se apropiaba de esa relación incondicional de confianza en Dios que, según la tradición, era privilegio de la religiosidad individual, y abusaba de ella precisamente para garantizar mediante una motivación religiosa su conducta depravada e inmisericorde. De hecho, los que estaban realmente expuestos a esos dos peligros eran los malvados (Job 8,13-15; 20,19s.). Por eso, hay que tomar muy en serio ese tema de la teología sapiencial sobre la religiosidad del individuo. Por otra parte, su circunscripción a un estrato específico de la sociedad es fácilmente perceptible en el hecho de que los méritos que podría aducir dicho estrato social, situándolos en el centro mismo de la relación personal con Dios, presuponen considerables riquezas y poderoso influjo social.

El libro de Job en su conjunto es un testimonio de que esa teología personal de la clase alta sufrió una crisis muy severa. Pero los motivos que la provocaron no obedecían a su «rigidez dogmática», como se ha dicho tantas veces, sino a la magnitud de la crisis que se cebó en la comunidad judía durante la segunda mitad del siglo v⁴¹. Y fueron, precisamente, los partidarios más fogosos de esa teología, es decir, aquellos que, como en el caso de Job, querían satisfacer sus más altas aspiraciones y prevenir el empobrecimiento general de los modestos campesinos mediante el empleo desinteresado de su fortuna e influencia social (Job 29,16s.; 31,16ss.), los que tuvieron que experimentar que su compromiso no era recompensado por la retribución divina; al contrario, no sólo se veían superados por los miembros de su misma clase, que no aspiraban más que a sacar provecho personal de la crisis, mientras se inhibían de toda responsabilidad, sino que ellos mismos estaban en peligro de bajar de categoría social (cf. Job 30,1.15). Las promesas optimistas de su teología personal y las amargas experiencias que habían tenido que sufrir eran totalmente incompatibles. Esa contradicción inexplicable llevó a no pocos de ellos, como a Job, a una profunda crisis religiosa marcada por una duda inquietante sobre la justicia de Dios y por una terrible desesperanza del sentido que podría tener su propia vida.

La fuerza y, al mismo tiempo, la flexibilidad de esa teología de carácter personalista queda patente en el hecho de que algunos miembros del estrato más religioso de la clase alta emprendieran una amplia acción pastoral entre sus desesperados colegas⁴², cuyo testimonio literario más impresionante es el propio libro de Job.

41. Sobre este encuadramiento histórico-social del libro de Job, véase R. Albertz, *Hiobbuch*, 1981.

42. La enseñanza sapiencial tiene ya en el propio libro de Job una función eminentemente pastoral (Job 4,3-5; 13,14; 16,2; 26,2s.; 29,24; 30,25).

39. Suprimase la cópula, como hace el texto de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

40. Compárese la conceptualización espiritualista de la profesión de confianza (*mibtah*, *késel* = «confianza»: Job 8,14; 31,24; 4,6; 8,14; *tiqwá* = «esperanza»: Job 4,6; 8,13; 11,18.20; *manós* = «refugio»: Job 11,20) con los textos correspondientes de los Salmos (por ejemplo, Sal 71,5; 59,17). Términos semejantes, tomados del lenguaje de la oración individual, se encuentran ya en el libro de los Proverbios (Prov 2,17; 14,26; 22,19; 23,17; 30,5).

Con el ejemplo legendario de un hombre rico y religioso como Job, que había perdido todo en su vida, el autor del encuadramiento narrativo (Job 1,1 - 2,13 ... 42,7-17*)⁴³ trataba de que los aristócratas de su tiempo comprendieran sus desgracias personales como una intervención de Dios que sometía a prueba su sentido religioso. En la figura del acusador celeste quería dejar en claro que una religiosidad extremadamente orientada a la recompensa por los méritos personales no podría menos de degradarse hasta convertirse en puro y simple negocio (Job 1,9). La desesperada pregunta por la utilidad de una actitud religiosa que hacía estragos entre ellos ante la desvergonzada fortuna de los malvados (Mal 3,14s.; Sal 73,13) no debería plantearse de ese modo. En su lugar, aducía la conducta ejemplar de Job como modelo de una actitud religiosa más acrisolada, que era capaz de renunciar, al menos durante largo tiempo, a un ajuste de cuentas. El que siguiera ese ejemplo podría estar seguro de que Dios le recompensaría más tarde con una abundancia incomparablemente más rica (Job 42,12-17). Cuando el autor del encuadramiento narrativo presenta a Job como víctima de una prueba divina, precisamente por el hecho de que renuncia a toda queja o protesta desesperada⁴⁴ y, en su lugar, se pone a alabar a Dios aun en medio de su abatimiento social y de su ruina física (Job 1,21; 2,10), apunta hacia una religiosidad que sobrepasa con mucho la actitud que hasta entonces se consideraba normal (e incluso la única posible) en la práctica de Israel⁴⁵. El ideal anteriormente propuesto por los sabios, que consistía en dominarse y saber callar en la desgracia, se transforma en el nuevo ideal de una religiosidad superior, que radica en la entrega humilde a la voluntad de Dios y que debería ser la aspiración suprema de una aristocracia probada por el sufrimiento.

Las ambiciosas demandas de una concepción pastoral que implicaba la superación del sufrimiento (tan absurdo e incomprensible a veces) por la pura y simple racionalización religiosa planteaban a los interesados unas exigencias extremadas. Por eso, el autor de los poe-

43. No se puede determinar con toda seguridad la forma original del texto. Es posible que el diálogo haya suprimido una sección narrativa en la que los amigos se presentaban como tentadores (sobre este punto, véase H.-P. Müller, *Hiob*, 1970, 20ss.); en la sección conclusiva se pueden ver huellas de reelaboración posterior. La presencia en la corte celeste de un personaje como «Satan» (Job 1,6ss.), que aparece por primera vez en Zac 3,1s., es buen argumento para datar la narración actual en la época postexilica, aunque se emplean materiales más antiguos (por ejemplo, la presentación de los caldeos en Job 1,17 como pueblo todavía nómada).

44. El término hebreo *tiflá* («vergonzoso»), a lo que Job renuncia, suena en Job 1,22 como una aliteración de *tefillá* («oración»).

45. No cabe duda que esa alabanza, que tanto se suele pasar por alto en la adaptación cristiana de estos versículos, presupone una experiencia de felicidad y bienestar en la vida anterior.

mas del libro (Job 3 - 27; 29 - 31; 38,1 - 42,6) desarrolló una concepción alternativa, que no sólo daba más espacio a la queja y a la protesta de los interesados, sino que la confrontaba explícitamente con la enseñanza sapiencial. Por supuesto, no se hacía ilusiones sobre el resultado de esa confrontación teológica: de hecho, fracasó el «diálogo de consolación», la piadosa doctrina de los amigos resbaló sencillamente ante la magnitud del sufrimiento de Job, y no se alcanzó una solución conceptual del problema de la teodicea. Pero el autor del libro, por el hecho de introducir abiertamente ese debate, ofrecía ya a sus lectores la posibilidad de reconsiderar su sufrimiento. De ese modo, aunque sólo fuera por la estilización poética de una lucha por la fe, debió de proporcionar a muchos no sólo la posibilidad de un nuevo lenguaje, sino también un alivio en su angustiada desesperación.

El autor del libro se sirvió, principalmente, de los amigos de Job para introducir en el debate una argumentación basada en la teología de los sabios sobre el individuo, de modo que le fuera posible distanciarse un tanto del problema. También los amigos rechazan como inapropiada la pregunta sobre la utilidad de la actitud religiosa, porque implicaría la absurda idea de que el hombre puede hacer algún bien a Dios por medio de sus méritos (Job 22,3ss.). Y a continuación, con una elaborada retórica, subrayan que la felicidad de los malvados no es de larga duración, sino que muy pronto serán víctimas de un terrible destino, correspondiente a su conducta antisocial⁴⁶. Pero el autor del libro demuestra con la mayor claridad que esa burda doctrina sobre la retribución es sólo un postulado teórico que Job puede rechazar fácilmente con una simple referencia a la realidad social (Job 1). Sin embargo, ese postulado teórico, en línea con las ideas sapienciales sobre la retribución, correspondía a una denodada voluntad de resistencia por parte de los estratos espiritualistas de la clase alta, que no se resignaban en modo alguno a aceptar tranquilamente las injustas circunstancias que les había tocado vivir.

Por otra parte, los amigos que intervienen en este diálogo poético interpretan el sufrimiento del justo como una medida pedagógica de Dios que le impulsa a avanzar continuamente en el camino de su religiosidad⁴⁷.

Y eso quiere decir que de lo que se trata, en el fondo, es de aceptar la corrección de Dios con espíritu humilde y abierto al apren-

46. Cf. Job 4,7-11; 5,3-5.12-14; 8,12-15; 15,20-35; 18,5-21; 20,4-29.

47. Cf. Job 5,17; 22,22; cf. Prov 3,11s. En los discursos de Eliú esa interpretación se convierte en lugar común (Job 33,16-20; 36,7-12.15; 36,22, donde a Dios se le llama regularmente *moré*, «maestro»).

dizaje⁴⁸. Sólo entonces podrá haber justificada esperanza de que ese sufrimiento, como cualquier medida pedagógica, sea limitado y pueda abrirse a la actuación transformadora de Dios⁴⁹. Resulta, pues, evidente que la intención de los representantes de la teología sapiencial pretendía amortiguar el impacto fallido de su concepción filosófica de la vida por medio de una auténtica transformación pedagógica de la relación con Dios.

De modo semejante a lo que ocurre en el encuadramiento narrativo, que no concede un valor especial a la lamentación (Job 1, 22), los amigos del protagonista distinguen entre oración legítima e ilegítima. La queja desgarrada que, como en el caso de Job, no duda en echar en cara a Dios la contradicción que entraña su proceder se compara con la conducta del insensato, una actitud que acabará por destruirlo, víctima de su propia rabia y despecho (Job 5,2-5)⁵⁰. Se trata de una conducta que distorsiona seriamente la auténtica religiosidad, es decir, el «temor de Dios» (Job 15,4), y que, por tanto, resulta intolerable. En el caso de Job, como no está dispuesto a desistir de su actitud insolente, los amigos, llevados por su mentalidad religiosa, terminan por encasillarlo entre los malvados (Job 15,5s.). Es, pues, evidente que gran parte del sector espiritualista de la clase alta sólo consideraba legítima la oración humilde que, llena de confianza, deja en manos de Dios todos sus asuntos⁵¹, una idea que el autor del libro de Job no está dispuesto a compartir sin más.

Por último, los amigos de Job apelan a la idea de la pecaminosidad de la creatura y de la pequeñez humana, que separan al hombre de Dios⁵². Ambas deberán servir para eliminar cualquier pensamiento pretencioso en relación con Dios. Por grandes que sean los propios méritos, jamás serán suficientes para que el hombre se presente puro y justo ante la divinidad (Job 4,17). El argumento estaba, claramente, en abierta contradicción con el ideal educativo (por lo general, optimista) de la teología sapiencial del individuo, ya que, llevado hasta sus últimas consecuencias, reducía a una total irrelevancia los esfuerzos éticos que tanto preocupaban a esa teología. Si, a pesar

de todo, sus representantes seguían usándolo⁵³, eso muestra su extraordinaria flexibilidad, cuando se trataba de rechazar las falsas consecuencias que se derivaban de una introducción de la ética en el campo de la relación personal con Dios. De todos modos, lo que querían evitar es que alguien de su círculo creyera que podía reclamar a Dios una justa retribución de sus méritos, como hacía Job (Job 13; 31,35-37).

La intención pastoral del autor del libro aparece explícitamente en el hecho de someter a su héroe a una cierta evolución, a pesar de que los argumentos teológicos aducidos por la sabiduría espiritualista no podían convencerlo. El proceso evolutivo de Job discurre por una serie de fases. Al principio (Job 3), el protagonista se encuentra en actitud de suicida potencial, que desearía acabar con su existencia y renegar de Dios. Pero luego se vuelve otra vez a Dios (Job 7,11s.), renueva con toda pujanza su voluntad de sobrevivir (Job 10), y termina añorando «los viejos días» de felicidad (Job 29,2s.) y luchando con Dios para que le reconozca sus grandes méritos (Job 31). No cabe duda de que, con su presentación, el poeta quería arrancar a sus lectores de su amarga actitud frente a la vida, con el fin de reconducirlos a una postura afirmativa de la existencia. De un modo perfectamente lúcido presenta este proceso de curación de forma que el protagonista, que parte de una esperanza en la retribución, según los cánones de la teología sapiencial del individuo (Job 29,18-20), asciende hasta la idea de que tiene derecho a su felicidad, y puede exigir a Dios el reconocimiento de sus méritos, como si se tratara de pleitear ante los tribunales de justicia (Job 13; 31,35-37). Pero en esa actitud transgrede su condición de creatura. Entonces, Dios mismo se le presenta en persona, para reconducirlo a sus propias limitaciones con un poderoso discurso de carácter polémico. Y Job termina por someterse, y se arrepiente de todas sus anteriores protestas (Job 42,1-6). Esa clase de presentación no puede entenderse más que como una advertencia crítica que el autor quería hacer a sus lectores: ¡Por desilusionados y amargados que estéis, y por más que os sintáis injustamente tratados por Dios, no podréis subvertir el orden que Dios ha establecido en el mundo, con el fin de que vuestra lucha por una auténtica religiosidad y por una justicia social encuentre el debido reconocimiento ante Dios! Para eliminar

48. Cf. Job 5,17s.; 22,21.

49. Véanse las promesas condicionadas en Job 5,19-26; 8,6s.21s.; 11,15-19; 22,21.26-28.

50. Véase un amplio desarrollo del tema en Job 35,9-16. Eliú puede llegar aquí a comparar el clamor de la multitud a causa de la violencia de los opresores (v. 9) con la insensata conducta de los animales. A una queja tan presuntuosa contraponen la posibilidad positiva de dirigirse con plena confianza al creador, que es capaz de suscitar un canto de alabanza aun en medio de la necesidad más angustiada (cf. v. 10).

51. Cf. Job 15,17s.; 22,21s.; 35,10.

52. Cf. Job 4,17-21; 15,14-16; 25,2-6.

53. En Job 4,12-16 se introduce una concepción antiquísima que ya se encuentra en el «Job sumerio» (de hacia el año 2000 a.C.; véase ANET³ 590, líneas 101s.) y que aparece especialmente acentuada como revelación divina. El recurso a esas fuentes sapienciales de carácter religioso (cf. Job 33,14-18; 36,7-12) sugiere que la experiencia personal había perdido verosimilitud como fuente de sabiduría. Todo parece indicar que aquí se trata del grupo insolidario de la clase alta cuya actividad solía verse coronada por el éxito.

la injusticia de en medio de una sociedad en la que triunfan los malvados, y para sacudir vuestra injusta postergación, tendríais que asumir vosotros mismos el gobierno del mundo, en lugar de Dios (Job 40,8-14). Pero eso no lo podéis hacer. ¡Tenéis que seguir viviendo con la injusticia!

Así y todo, el autor del libro de Job no podía ofrecer una solución a sus desilusionados colegas. Las expectativas escatológicas de una gran revolución social con la que el propio Dios eliminaría de la sociedad la injusticia que clama al cielo no era tema de debate para él, debido a su pertenencia a la clase alta. Aquí se ven las limitaciones específicas de una teología sapiencial propia de su clase. Pero en el modesto horizonte de la relación personal con Dios tropieza con una tierra virgen que, más tarde, habría de convertirse en un elemento de la esperanza escatológica. En tres pasajes del diálogo (Job 14,13-17; 16,18-21; 19,23-27a) pone en boca de su protagonista la formulación de una confiada esperanza en que, después de su muerte, ese Dios, al que ahora todavía ve como enemigo, le vuelva otra vez su rostro. Aun estando él ya en el reino de los muertos, Dios no podrá menos de «sentir nostalgia por la obra de sus manos» (Job 14,15); aun después de la disolución de su cuerpo, «él mismo, y no otro, verá a Dios con sus propios ojos» (Job 19,26); y entonces surgirá en el cielo un testigo que intervendrá a su favor para solucionar su querrela contra Dios (Job 16,19.21). Entonces conseguirá de Dios el reconocimiento que ahora todavía se le niega.

Aquí somos testigos de cómo, por primera vez en la historia de la religión de Israel y bajo la presión de las abrumadoras experiencias de injusticia que se produjeron durante la segunda mitad del período persa, la relación original de confianza entre la creatura y su creador, unida a una nueva lucha por conseguir la justicia divina, rebasa las fronteras de la muerte. Fueron, en primer lugar, los miembros de la clase alta los que, al verse defraudados por el fracaso de un compromiso altruista como el suyo en favor de un comportamiento religioso y de una justicia social, y en virtud de su esfuerzo teológico por imponer una actitud de carácter espiritualista en la religiosidad individual, llegaron al convencimiento de que la muerte no podía significar, simplemente, el fin de la relación personal con Dios. Tenía que llegarse una vez más a una conversión a Dios que llevara a pleno cumplimiento su amor y su justicia⁵⁴.

54. En Sal 73,26-28 se recoge una parecida expresión de confianza que se eleva hacia la trascendencia. No cabe duda de que el salmo proviene del mismo ambiente que el poema de Job (cf. pp. 675ss.).

5.5.3. *La «espiritualidad de los pobres» en los círculos de la clase baja*

La división social que experimentó la comunidad judía en la segunda mitad del siglo v llevó, probablemente (después de unos primeros intentos hacia finales de la época pre-exílica⁵⁵), a la elaboración de una religiosidad personal específica de la depauperada clase baja, que se suele denominar «espiritualidad de los pobres». Así lo sugiere la frecuencia con que en los Salmos se emplean términos como *'ebyón* («pobre»: veintiocho veces), *'aní* / *'anaw* («oprimido», «miserable», «marginado»: treinta y ocho veces) y *dal* («insignificante», «pobre»: cinco veces). Es claro, por otra parte, que esa «espiritualidad de los pobres» no se puede separar con exactitud, ni desde el punto de vista textual ni desde una perspectiva temática, de la religiosidad personal que se solía considerar la más «común» durante la época postexílica. Por eso no es extraño que entre los investigadores no se admita unánimemente esa interpretación.

En fecha reciente, N. Lohfink ha ofrecido un resumen crítico muy útil del estado de la investigación⁵⁶, al que podemos remitir al lector para más detalles. A su juicio, ciertas hipótesis ampliamente difundidas desde finales del siglo xix y principios del siglo xx, que pretenden ver en esos pobres un «partido» específico (H. Graetz, I. Loeb, E. Renau, A. Rahlfs y, en parte, P. A. Munch), han sido convenientemente refutadas con abundancia de pruebas críticas por H. Birkeland, A. Kuschke y J. van der Ploeg. A pesar de todo, Lohfink no cree que ya se haya dicho la última palabra sobre los datos tan llamativos que encontramos en los Salmos; por eso, remite a los nuevos planteamientos de E. S. Gerstenberger⁵⁷ y F. Stolz⁵⁸. Baste aquí una breve exposición de los principales problemas que actualmente se discuten entre los investigadores. En primer lugar, el problema semántico, es decir, si los mencionados conceptos que aparecen en los Salmos han de entenderse en sentido «literal», o sea, con connotaciones sociales. Eso es indiscutible, porque cuando los pobres, como grupo, son objeto de la atención del rey (Sal 72,2.4.12.13), de los ricos (Sal 112,9) o de Dios (Sal 113,7), ninguno de esos pasajes tiene algo que ver con una especial espiritualidad de los pobres. La situación se complica cuando un individuo se presenta ante Dios como «pobre y desgraciado» (Sal 40,18 = Sal 70,6; 86,1; 109,22; cf. Sal 25,16; 69,30), para moverle a intervenir. Aquí podría tratarse, simplemente, de la necesidad genérica de ayuda. Y como, por otra parte, hay pasajes paralelos, en los que el salmista se califica a sí mismo como «fiel» de Yahvé⁵⁹,

55. Cf. p. 366.

56. *Von der «Anawim-Partei» zur «Kirche der Armen»*, 1986.

57. *Psalm 12*, 1983, 95s.

58. *Psalmen*, 1983, 29.

59. Cf. Sal 86,1s. Nótese el estrecho paralelismo con la profesión de confianza en Sal 40,18 (= Sal 70,6); véase también su uso en plural en Sal 9,10s.; 12,2.6; 22,27; 40,17 (= Sal 70,5; 69,33.37).

bien podrían interpretarse como expresión de una autohumillación espiritual⁶⁰. Pero contra esa interpretación de carácter genérico y de tendencia espiritualista se puede aducir el hecho de que, en la mayor parte de los textos, el protagonista de la lamentación presenta su desgracia como fruto de una persecución o de una injusticia (Sal 40,15 = Sal 70,2; 69,27; 86,14; 109,16). No se puede negar que existe una connotación religiosa, pero en ella también va incluida una referencia claramente social.

El segundo problema gira en torno al significado de los conceptos mencionados anteriormente. ¿Son designaciones de un partido o, mejor dicho, de un grupo concreto? Y si es así, ¿a qué grupo, o grupos, se refieren? En este aspecto, habrá que dar la razón a H. Birkeland, por cuanto la autopresentación (en singular) del orante («soy pobre y desgraciado», etc.) se refiere, principalmente, a su situación de extrema necesidad, y no a su pertenencia a un grupo determinado⁶¹. Pero en una serie de textos, el orante se incluye en un determinado grupo, entre los que se mencionan los *'anawim* («pobres», «desvalidos»: Sal 10,12; 22,27; 34,3; 69,33), los *addiqim* («justos»: Sal 140,14) y los *dorešé Yhwh* («los que buscan a Yahvé»: Sal 22,27; 69,33). La impresión que se tiene aquí es que se trata de grupos⁶². Ahora bien, ¿a quién se refieren esas y otras muchas designaciones en plural? En una serie de textos, es claro que se trata de Israel en su conjunto (Sal 74,19.21; 147,6; 149,4), pero en otros pasajes la referencia es más bien dudosa (Sal 22,27⁶³; 69,33); más aun, en otros en los que se presenta a los «pobres» como víctimas de enemigos internos (Sal 10,9.12.17; 35,10; 140,13; 12,6; 14,6; 82,3; cf. Jr 20,13), hay que excluirla totalmente. Aquí se trata de un grupo dentro de Israel, que se considera a sí mismo como víctima social de los malvados y, a la vez, como comunidad de fieles (Sal

9,11; 70,6; 69,33s.37; 140,14; 12,12; 75,11). En cambio, en Sal 35,20 se denominan «los pacíficos de la tierra».

El tercer problema se refiere a la determinación de los géneros literarios y de los criterios para delimitar los auténticos «salmos de los pobres». Los términos con que se designa a los pobres se encuentran muy dispersos por todo el libro de los Salmos con sus diferentes géneros⁶⁴. A primera vista, eso podría parecer un argumento contra la existencia de una espiritualidad específica de los pobres, a no ser que uno quiera acogerse al juicio global expresado por A. Causse, según el cual todo el libro de los Salmos fue compuesto por pobres para pobres⁶⁵. Pero los datos que poseemos actualmente descubren que los conceptos ya reseñados se acumulan de una manera especial en ciertos géneros como la lamentación y la acción de gracias del individuo⁶⁶, en algunos himnos escatológicos de alabanza⁶⁷ y en los salmos litúrgico-proféticos⁶⁸. Por el contrario, la presencia de esos conceptos en los géneros específicos del culto oficial, como la lamentación colectiva (Sal 74,19.21), los himnos (Sal 107,41; 113,7; 147,6; 149,4) y los cánticos de Sión (Sal 76,10; 132,15)⁶⁹, es más bien esporádica. Esos datos podrían sugerir que la espiritualidad de los pobres estaba originariamente más arraigada en los géneros del culto privado, mientras que en épocas siguientes, y por medio de sucesivas adaptaciones de la comunidad, pasaron a otros géneros, e incluso llegaron a ejercer una influencia determinante en la teología comunitaria oficial. Si se admite ese proceso de ulterior expansión, se podría explicar también cómo la espiritualidad específica de un grupo concreto pudo ser aceptada en el libro de los Salmos.

Ante los resultados más bien difusos de la investigación, lo mejor será empezar la reconstrucción de la religiosidad de los grupos de clase baja por textos que reúnan las condiciones siguientes: 1) Pertenecer a géneros del culto privado; 2) Referirse (en singular o en plural) a un cierto grupo (pobres, justos, etc.); 3) Ofrecer indicios de un conflicto social; 4) Mostrar elementos de profecía escatológica⁷⁰. Por eso, voy a basar mi exposición en Sal 9/10; 35; 69; 70; 109; 140 y en las liturgias proféticas de Sal 12; 14; 75; 82⁷¹.

64. Los términos aparecen en cuarenta y dos de los ciento cincuenta salmos.

65. *Pauvres*, 1922, 81.

66. Lamentación: Sal 10; 25; 35; 40,14ss. = 70; 69; 109; 140; cf. Sal 102; 88. Himno de acción de gracias: Sal 9; 34; cf. Sal 22,23ss.

67. Cf. Sal 35,10; 69,34; Jr 20,13; cf. Sal 22,25.

68. Cf. Sal 12; 14; 82. Es verdad que en Sal 75 falta el concepto de «pobre», pero cuando se presenta al *saddiq* (v. 11) como víctima de los malvados, se hace prácticamente referencia al mismo grupo (cf. Sal 69,29; 140,14).

69. También en algunos salmos sapienciales (Sal 37,11.14; 112,9) se hace referencia al mismo círculo de personas, sólo que están formulados desde la perspectiva de la clase alta (cf. pp. 674ss.). Se puede dejar fuera de toda consideración el salmo real 72,4.12.13.

70. Sobre la orientación escatológico-profética de estos grupos, cf. pp. 677ss.

71. J. Jeremias (*Kultprophetie*, 1970, 110ss.) proponía interpretar esos textos como liturgias cúltero-proféticas con ocasión del conflicto social de los últimos tiempos del período pre-exílico, paralelamente a la profecía de Habacuc; sin embargo, él mismo había apuntado ya algunos indicios lingüísticos tardíos (*ibid.*, 111, nota 1). Pero, en mi opinión, hay elementos que permiten una datación postexílica, como el hecho de que se hable de los malvados como una cosa normal (Sal 12,9; 75,5.9.11; 82,2) y la circunstancia de que el ordenamiento litúrgico de los oráculos haga referencia más a las liturgias de pequeños gru-

60. Así lo subraya J. van der Ploeg (*Pauvres*, 1950, 267); para una presentación más comedida, véase H.-J. Kraus, *Psalmen I*, 1978, 110; J. Botterweck, *'ebjôn*, 1973, 38ss. Por otra parte, E. S. Gerstenberger se inclina a considerar esas presentaciones personales como originariamente radicadas en los rituales de oración (*Bittende Mensch*, 140; *ânâh*, 1989, 263), mientras prescinde de su uso en plural. Para él, la primera clase de presentaciones es un «signo corriente de la «miseria» personal», con el que se expresaría «una pretensión» de que la plegaria fuera escuchada (263); en cambio, en la segunda clase cree poder detectar ciertos grupos de perseguidos y explotados (264s.). Con todo, cabría preguntarse si una distinción tan tajante es verdaderamente significativa. En realidad, los intentos de establecer una diferenciación semántica entre construcciones con *'ani* y expresiones con *'anaw*, en sentido social o religioso, han sido sistemáticamente abandonados (véase A. Rahlf's, *âni*, 1892, 73ss.; etc.). Véase E. S. Gerstenberger, *ânâh*, 1989, 259; KBL³, 809.

61. Véase H. Birkeland, *âni*, 1932, 93s. En esa interpretación suya, el autor incluye también las designaciones en tercera persona y las que aparecen en plural; pero eso es muy cuestionable. Véase la respuesta que, ya en su tiempo, le daba P. A. Munch (*Bemerkungen*, 1936, 21s.).

62. Así pensaba, ya en su época, P. A. Munch (*Bemerkungen*, 1936, 21ss.); y en fechas más recientes, ésa es también la opinión de D. Michel (*Armut*, 1979, 75) y E. S. Gerstenberger (*Psal 12*, 1983, 92; *ânâh*, 1989, 260ss.).

63. La expresión del v. 27: «los desvalidos comerán hasta saciarse», podría perfectamente hacer referencia a cualquier comunidad de alabanza; pero, como esa alabanza se pronuncia aquí, expresamente, «en medio de la gran asamblea» (vv. 23.26), que el v. 24 designa como «linaje de Jacob», «linaje de Israel», parece excluida la delimitación a un grupo ocasional. Por eso, personalmente, me inclino a prescindir de Sal 22, a pesar de la interesante propuesta de F. Stolz (*Psalmen*, 1983), de encuadrarlo en la comunidad de los *'anawim*.

A la vez que el estrato más espiritualista de la clase alta tenía que resolver teológicamente el problema de ir perdiendo terreno ante sus colegas de la aristocracia insolidaria, la clase baja, reducida por éstos a la miseria, se veía amenazada en su propia fe por tentaciones mucho más radicales. Se encontraba expuesta a un ataque brutal y despiadado, aunque disimulado, de un grupo (Sal 10,2-11; 12,2-5; 109,2-5.12.16) que, a pesar de reunir a miembros influyentes y «fieles» de la comunidad, no hacía el más mínimo caso de lo que Dios pudiera pensar, o decir, sobre su conducta (Sal 10,4.11.13; 14,1.4) y con el mayor cinismo hacía pública ostentación de una seguridad en sí mismo (Sal 10,6; 75,5). De ahí la pregunta de los oprimidos: ¿Cómo podría tolerar Yahvé una ofensa semejante (Sal 10,13)? ¿No tendría que acabar por intervenir, en razón de su divinidad, a favor de ellos y contra los malvados (Sal 109,20s.)?

Eso significa que los círculos de clase baja se planteaban también la pregunta sobre la justicia de Dios, pero con expectativas totalmente distintas de las que abrigaba el sector más religioso de la clase alta. Los marginados carecían de méritos a los que pudieran apelar⁷²; no tenían más que su mísera y conculcada existencia que no se cansaban de presentar ante Dios para conmovérle⁷³. Su única aspiración a poder salvarse residía en que Yahvé, el Dios de la liberación, renegara de sí mismo, en caso de que realmente hubiera pasado por alto durante tanto tiempo la desolación de los pobres. Así se explica que en sus himnos escatológicos de alabanza anticiparan ya al momento presente la misericordia definitiva de Dios con los oprimidos⁷⁴. Para ellos, el ajuste de cuentas con los malvados no era sólo un problema teórico, sino profundamente existencial. Éstos deberían ser aniquilados, para que los pobres alcanzaran su liberación y pudieran aclamar a Dios otra vez con alegría⁷⁵.

También en estos dos últimos aspectos, la espiritualidad de los dos grupos se distinguía claramente de la religiosidad personal «común». La cercanía de Dios a los pobres ya no brotaba simplemente de la vinculación del creador con su creatura, sino de la experiencia histórica que durante siglos se había vivido con Yahvé, es decir, con el Dios liberador de los oprimidos. En el momento actual, la libera-

ción no era sólo un asunto del Dios misericordioso, sino que Dios mismo debía comprometer todo su poder como juez y señor del mundo (Sal 9,8s.; 10,16; 75,3; 82,1), si es que la violencia insolente de los malvados tenía que ser quebrantada. Y como la liberación de la clase baja empobrecida tenía una dimensión política, los sectores afectados tenían que recurrir a elementos de la religión oficial yahvista para dar a sus expectativas la adecuada expresión religiosa. En consecuencia, también la espiritualidad de los pobres se vio afectada por el proceso genérico de teologización de la religiosidad personal.

Hay toda una serie de indicios de que los círculos religiosos de la clase baja celebraban su propia liturgia al margen del culto oficial del templo, en sus casas o en sinagogas. Evidentemente, dichas celebraciones estaban vinculadas, al menos en parte, con la práctica del culto privado. Así encontramos en Sal 9 - 10 la acción de gracias de un individuo (cf. Sal 9,2.5.14s.), que sirve de base para expresar la certeza de salvación (Sal 9,6-10.11.16s.18-20; 10,16-18) en las ceremonias de lamentación colectiva que celebraba el grupo de los pobres (Sal 10,1-15). Y en ciertos salmos, como Sal 35; 69; 109 y 140, se recogen lamentaciones individuales en las que el individuo y el grupo se comunican recíprocamente la seguridad de su salvación, a pesar de todas las dificultades (Sal 35,9s.; 69,7.33-37; 70,5; 109,30s.). La salvación de un miembro de la comunidad es para todo el grupo un motivo para alegrarse (Sal 35,27s.), mientras que la certeza que tiene el grupo de que Yahvé defenderá su derecho asegura al individuo que su oración será escuchada (Sal 140,13). El acercamiento global entre religiosidad personal y teología comunitaria, que caracteriza el período postexílico, adquirió en los estratos espiritualistas de la clase social baja una forma de mayor intensidad recíproca y una función innegablemente pastoral.

Junto a eso, es muy probable que en los grupos de clase social baja existiera una forma específica de seguridad de salvación, propiciada por la liturgia: el anuncio cáltico-profético de salvación y de condena⁷⁶. Por ejemplo, Sal 12 comienza con un grito de auxilio y un lamento en el que se describe la desolada situación social del grupo (vv. 2-3), y que recuerda a Is 57,1s.⁷⁷. Perecen los piadosos y fieles, mientras que los malvados (Sal 12,9) se jactan arrogantemente de su poder con el engaño y la mentira (v. 5). Por eso, el grupo expresa a Yahvé su deseo de que extermine de una vez a los malva-

pos de interesados que al conjunto de la comunidad (cf. Sal 12,8; 75,10s.; también es de esa misma opinión E. S. Gerstenberger, *Psalms* 12, 1983, 94). Sal 82 parece suponer los anuncios de condena que recoge el libro del Deuterocanónico. Véase H.-W. Jüngling, *Tod*, 1969, 79s.

72. Sobre la teología personal del grupo espiritualista de la clase alta, cf. pp. 690ss.

73. Cf. Sal 10,12; 69,30; 70,6; 109,22; cf. Sal 86,1.

74. Cf. Sal 9,13.19; 10,17s.; 35,9s.; 69,33s.; Jr 20,13. Sobre la seguridad de ser escuchados, cf. Sal 140,13.

75. Cf. Sal 9,6.18; 35,25s.; 69,23-29; 70,3-5; 109,6-16.17-20; 140,9-12; 14,5s.; 75,9.11.

76. Así piensa también E. S. Gerstenberger (*Psalms* 12, 1983, 88ss.), que ha sido el primero en presentar desde un punto de vista histórico-sociológico el encuadramiento litúrgico del oráculo «profético» (cf. Sal 12,6; cf., igualmente, Is 33,10).

77. Cf. p. 679, donde he atribuido el texto de Is 56,9 - 57,21 a los grupos de la clase baja, de orientación claramente escatológica.

dos (vv. 4s.) y sus bravatas insolentes que no causan más que opresión y violencia (v. 6a). A continuación, sale del grupo una voz, sea de un profeta cúllico oficial o de un miembro de la comunidad con dotes proféticas, que proclama una palabra de Dios, un oráculo en el que se asegura que Yahvé, «por la opresión de los humildes y por el lamento de los pobres», va a intervenir para poner a salvo a las víctimas de los malvados (v. 6). En virtud de esas palabras de consuelo, el grupo en su conjunto⁷⁸ exterioriza su confianza en la palabra y en la protección de Yahvé, aunque los malvados todavía triunfen en el momento actual (vv. 7-9). Oráculos divinos semejantes en los que se anticipa prolépticamente la liberación de los pobres y la condena de los malvados se pueden encontrar también en Sal 14,5s.⁷⁹; 75,3-9; 82,1-7. Todos estos oráculos se inscriben en un contexto litúrgico⁸⁰ y se pueden interpretar como formas dramáticas de la seguridad de salvación que se vivía en las celebraciones litúrgicas de los grupos religiosos de clase baja.

Sobre el lugar y el tiempo de esas «liturgias comunitarias» sólo podemos hacer suposiciones. Algunas polémicas ocasionales con respecto a las víctimas (Sal 40,7-9; 69,32) podrían sugerir que no tenían lugar en el templo de Jerusalén; las conexiones con ceremonias privadas tanto de lamentación como de acción de gracias hacen sospechar que se llevaban a cabo por algún motivo ocasional, aunque la proclamación «profética» en el curso de la celebración litúrgica también podría haber tenido carácter permanente. Lo que no se puede negar es que se trataba de puras liturgias de la palabra, que se celebraban en las casas o en los lugares de reunión de los grupos religiosos de clase baja⁸¹.

Si la función más importante de la teología personal cultivada por los estratos espiritualistas de clase alta había sido la de salva-

guardar la responsabilidad ética del grupo en la crisis social, a pesar de todas las desilusiones, la principal tarea de la espiritualidad de los pobres, que se había desarrollado y se practicaba en las comunidades de la clase baja, consistía en devolver a las víctimas de la crisis su dignidad y su esperanza de vida.

A eso se ordenaban, en primer lugar, las súplicas y deseos contra sus opresores⁸². Su formulación, de intransigente y despiadada dureza y con imaginarias venganzas rayanas en el salvajismo⁸³, todavía hoy aterra y conmociona la sensibilidad de muchos corazones cristianos. En ese tipo de exabruptos se desborda el torrente de cólera reprimida y la sensación de desesperada impotencia que invadía a los desheredados y marginados de aquella sociedad, mientras se expresa verbalmente una obstinada voluntad de resistencia que no quiere ni puede conformarse con la situación actual privada de esperanza.

En segundo lugar, también se ordenaban a eso mismo sus expectativas escatológicas, que anhelaban un gran juicio de Dios⁸⁴ en el que los ricos malvados habrían de recibir su merecido castigo, mientras que los pobres verían restablecida su justicia (Sal 9,20; 12,6; 14,5). Se imaginaban el fin como una especie de juicio universal en el que habrían de comparecer no sólo los malvados, sino todos los pueblos de la tierra (Sal 9,8s.20; 82,8). Esa universalización de la perspectiva del juicio, que aparece de manera especial en Sal 9s.⁸⁵, se explica por el hecho de que, a los ojos de la clase baja, la dependencia política de Judá con respecto al dominio persa y la explotación de los pobres por la aristocracia colaboracionista eran dos factores que iban estrechamente unidos (cf. Is 56,9ss.)⁸⁶. Pero, en parte, también pensaban en un juicio individual en el que los malvados serían borrados del libro de la vida (Sal 69,29; cf. Mal 3,16)⁸⁷. Lo que

78. Siguiendo a algunos manuscritos y a los LXX, léanse en el v. 8 los sufijos de primera persona del plural. Así pensaba también ya en su época H. Gunkel, *Psalmen*, 1968, 45.

79. Léase con J. Jeremias (*Kultprophetie*, 1970, 115) *tobišú*: «En el enfrentamiento con los pobres, “tendréis” que temblar». En cambio, en Sal 53 desaparece la referencia a los pobres.

80. En Sal 14 el oráculo va precedido de una queja sobre los impíos (vv. 1-4). Sal 75 comienza en plural con una autoinvitación de la propia comunidad a la acción de gracias (v. 2) y termina en singular con un voto de alabanza generalizada (vv. 10s.). Y Sal 82 se cierra con una petición del juicio divino (v. 8).

81. También E. S. Gerstenberger (*Psalms* 12, 1983, 96) piensa que las celebraciones se realizaban en «otros lugares cúllicos» fuera del templo y «quizá también en primitivas sinagogas por el interior del país [...], en las que se celebraban acciones litúrgicas con oraciones y votos por los pobres». Por su parte, F. Stolz (*Psalms*, 1983, 29) supone que, durante la época postexilica, la certeza y actualización de la salvación futura se celebraba en «pequeñas comunidades religiosas». «Esa celebración, en la que certeza y enseñanza incluían sucesos elementales, podría muy bien denominarse “liturgia de escuela”, tal como tenía lugar no sólo en tierra de Palestina, sino también en los territorios de la diáspora».

82. Cf. Sal 9,18; 10,15; 34,4-8.25s.; 69,23-29; 70,3s.; 109,6-20.28; 140,9-12.

83. Véanse, especialmente, las maldiciones de Sal 109,6-16, que con dificultad pueden entenderse como una cita de las palabras pronunciadas por los adversarios, según una propuesta de H. Schmidt (*Gebet*, 1928, 41; véase también H.-J. Kraus, *Psalmen* II, 1978, 920), ya que el «pobre y desvalido» que es víctima de la persecución (v. 16) se identifica con el orante (v. 22). Es posible que también los drásticos deseos de venganza de Sal 58 expresen la desesperada cólera de los pobres oprimidos, aunque la idea no se encuentre de manera explícita.

84. Cf. Sal 9,5.8s.17.20; 75,3.8; 82,8.

85. En Sal 9,6.16s.19.20; 10,15s., los pueblos y los malvados están en estrecho paralelismo, aunque estos últimos, según las indicaciones de Sal 10,3-15, hacen referencia inequívoca a los adversarios políticos. Por otra parte, el acróstico no permite dividir el texto según los principios del análisis de fuentes.

86. Cf. pp. 679s.

87. Sobre esta concepción, cf. Éx 32,32s.; Is 4,3; Sal 139,16. Esa misma idea se recoge en Dn 12,1s., según la presentación apocalíptica de una resurrección individual «para ignominia perpetua».

esperaban, en cualquier caso, era que el juicio de Yahvé terminaría por cambiar las actuales relaciones de dominio político y social (Sal 75,8), expulsaría de Judá a los odiados ocupantes (Sal 10,16), quebrantaría el poder de sus explotadores (Sal 75,11) y sólo a ellos y a su descendencia les daría la tierra como heredad (Sal 69,37). Yahvé destruiría el poder de todas las divinidades que aún apoyaban la opresión de los pobres (Sal 82,2-7), e impondría su reinado en la tierra (Sal 10,16). Entonces, los pobres y oprimidos recuperarían finalmente sus derechos y toda violencia humana llegaría a su fin (Sal 10,18). Así, los sectores religiosos de la clase baja, al incorporar a su espiritualidad personal ese horizonte de expectativas escatológicas, en cuya formulación habían trabajado también ellos con su exégesis profética, se dieron a sí mismos la posibilidad de mantenerse unidos a su Dios personal incluso en una situación crónica de extrema necesidad como la que caracterizaba su propia vida. Las injustas relaciones sociales que los excluían casi por completo de la protección y bendición divina no podrían durar ya mucho tiempo; el propio Yahvé las cambiaría, y él mismo volvería a ser para ellos «refugio en los momentos de peligro» (Sal 9,10), como correspondía a las primitivas experiencias de la religiosidad personal⁸⁸.

Y en tercer lugar, la convicción que tenían los sectores religiosos de la clase baja de que su auténtica espiritualidad radicaba precisamente en su desdicha sirvió para afirmar y consolidar su dignidad humana. Sólo desde la perspectiva de esa función se puede entender el hecho de que los múltiples apelativos con que la sociedad designaba al «pobre» adquirieran en la espiritualidad de los pobres una connotación religiosa⁸⁹. Pero eso no quiere decir que se trate de una especie de transfiguración religiosa de la pobreza⁹⁰, sino más bien de la compensación, por vía religiosa, de una grave deficiencia social. Los grupos que replantearon teológicamente el estudio de la miserable situación en que se encontraba su clase social no querían expresar con ello su conformidad con un estado de marginación, de desprecio y de olvido que, a lo sumo, los llevara a considerarse como meros receptores de limosnas. De ningún modo; su miseria no era señal de desprecio o de abandono por parte de Dios⁹¹, como soste-

88. Las expresiones de confianza recogidas en la profesión de fe de Sal 9,8-11 se conciben como consecuencia del futuro juicio de Dios.

89. Cf. Sal 9,10s.; 12,2.6; 69,33.37; 70,6 y, además, Sal 22,27; 86,1.

90. Así pensaba, con razón, J. van der Ploeg (*Pauvres*, 1950, 270) contra A. Causse (*Pauvres*, 1922, 104ss.).

91. Las sorprendentes formulaciones negativas del acercamiento de Dios («no olvida»: Sal 9,13.19; «no desprecia»: Sal 69,34; cf. Sal 22,25) tienen una subyacente tonalidad polémica.

nía la concepción teológica corriente. Más bien, era todo lo contrario. Yahvé, el Dios de la liberación, estaba especialmente cerca de ellos, de los pobres (Sal 35,10; 140,13). Y aunque no pudieran contribuir de una manera relevante a la gloria de Yahvé con sacrificios y ofrendas, ellos, que sólo podían poner a los pies de Yahvé su mísera existencia⁹², con la única esperanza de poder recibir de él su liberación y un futuro (Sal 10,14), ellos eran los auténticos «fieles» (*hasidim*⁹³, *šaddiqim*⁹⁴, *'emunim*⁹⁵).

Según su propia autocomprensión, los pobres no eran los marginados de la comunidad, sino que constituían su núcleo más íntimo y pretendían ser (sobre todo frente a los malvados) el verdadero pueblo de Dios (Sal 14,4). Eso les daba la fuerza para afirmarse en el seno de la comunidad judía, a pesar de su marginación social, y aun para lograr mayor influjo sobre el pueblo con su «espiritualidad de los pobres»⁹⁶. El hecho de que en la religión de Israel fuera posible que grupos socialmente oprimidos convirtieran su religiosidad personal en instrumento de su autoafirmación liberadora muestra una vez más, aunque a escala reducida, toda la fuerza de liberación que se encerraba en ella.

En el desarrollo ulterior de la historia de la religión de Israel, la espiritualidad de los pobres ayudó continuamente a grupos marginales a formular su voluntad de resistencia frente a los grupúsculos sociales dominantes y su teología oficial⁹⁷.

5.6. LA SEPARACIÓN POLÍTICO-RELIGIOSA DE LOS SAMARITANOS

BIBLIOGRAFÍA

Alt, A., «Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums» (1934), en Id., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II, 1953, 316-337; Id., «Zur Geschichte der Grenzen zwischen Judäa und Samaria» (1935), en Id., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II, 1953, 346-363; Büchler, A., *La relation de Joseph concernant Alexandre le Grand*, REJ 36, 1898,

92. Cf. Sal 69,30; 70,6; 109,22; cf. Sal 25,16; 86,1.

93. Cf. Sal 12,2; cf. Sal 86,2.

94. Cf. Sal 14,5; 69,29; 75,11; 140,14.

95. Cf. Sal 12,2; véanse unas circunlocuciones semejantes en Sal 9,11; 22,27; 69,7.33.37; 70,5.

96. Cf. Sal 74,19.21; 147,6; 149,4; véanse otras muchas referencias dispersas por todo el libro de los Salmos.

97. La secta de Qumrán, por ejemplo, se consideraba a sí misma como «comunidad de los pobres» (4QpSal 37,8s.) en su lucha contra los «ímpios» de Jerusalén. Cf. 1QH 2,32.34; 3,25; 5,13-15; etc. Véase J. Maier, *Texte* II, 1960, 83-87.

1-26; Coggins, R. J., *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered*, 1975; Cross, F. M., «Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times»: HThR 59 (1966), 201-211; Id., «Papyri of the Fourth Century B.C. from Dâliyeh», en D. N. Friedman y J. C. Greenfield, *New Directions in Biblical Archaeology*, 1969, 41-62; Crown, S. D., «The Samaritan Diaspora», en Id., *The Samaritans*, 1989, 195-217; Dexinger, F., «Limits of Tolerance in Judaism. The Samaritan Example», en E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition II*, 1982, 88-114; Egger, R., *Josephus Flavius und die Samaritaner*, NTOA 4, 1986; Gunneweg, A. H. J., *Esra*, KAT XIX, 1, 1985. Kippenberg, H. K., *Garizim und Synagoge*, RGVV 30, 1971; Magen, Y., «A Fortified Town of the Hellenistic Period on Mount Gerizim» (original en hebreo): Qad 19 (1986), 91-101; Montgomery, J. A., *The Samaritans. The Earliest Jewish Sect*, 1907; Mor, M., «Samaritan History. 1. The Hellenistic and Hasmonean Period», en A. D. Crown (ed.), *The Samaritans*, 1989, 1-18; Pummer, R., «Samaritan Material Remains and Archaeology», en A. D. Crown (ed.), *The Samaritans*, 1989, 135-177; Purvis, J. D., *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, HSM 2, 1968; Rowley, H. H., «Sanballat and the Samaritan Temple» (1955s.), en Id., *Man and His God*, 1963, 246-276; Id., «The Samaritan Schism in Legend and History», en B. W. Anderson y otros (eds.), *Israel's Prophetic Heritage*, 1962, 208-222; Talmon, S., «Biblische Überlieferungen zur Frühgeschichte der Samaritaner» (1973), en Id., *Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel. Gesammelte Aufsätze I*, 1988, 132-151; Wright, G. E., *Shechem. The Biography of a Biblical City*, 1965; Würthwein, E., *Die Bücher der Könige. 1.Kön 17 - 2.Kön 25*, ATD 11,2, 1984.

Como ejemplo «clásico» de la separación religiosa que se produjo en el Israel postexílico se suele aducir el llamado «cisma samaritano»¹. Eso obedece, sobre todo, al hecho de que, desde una perspectiva cristiana, la separación de los samaritanos representa la única ruptura que se ha constatado hasta el día de hoy en la antigua historia de la religión de Israel. Sin embargo, desde la perspectiva de historia de las religiones, y dada la multiplicidad de grupos que surgieron en el judaísmo primitivo durante toda la época del Antiguo Testamento, la separación del grupo de los samaritanos no se puede considerar como un fenómeno extraordinario, sino que, más bien, desempeña un papel de segundo orden en el desarrollo histórico-religioso de la nación judía. Más aun, hay que tener en cuenta que la confrontación religiosa que condujo a esa separación ha dejado en los escritos del Antiguo Testamento tan pocas huellas rastreables², que, aun en

1. Véase, por ejemplo, S. Talmon, *Jüdische Sektenbildung*, 1985, 255ss. (5.1). Además de los samaritanos, Talmon aduce como ejemplo la secta de Qumrán.

2. Son objeto de discusión los siguientes pasajes: 2 Re 17,24-41; Esd 4,1-5.9s.; Neh 2,10-20; 3,33; 4,1ss.; 6,1ss.; 13,28; 2 Cr 11,14s.; 13,4-12; 30,11.18; 34,6.9; 35,18; Zac 11,14. La relación sólo es evidente en la posterior literatura deuteroacanónica de los siglos II y I a.C. (cf. 2 Mac 5,23; 6,2; Eclo 50,25s.; Jdt 5,16; Jub 30,5ss.; TestXIII Lev 5-7.

la actualidad, su inserción en un determinado contexto histórico, social y religioso sigue siendo un enigma verdaderamente insoluble.

5.6.1. Valoración de las fuentes y encuadramiento histórico

En la investigación actual se percibe una notable discrepancia. Por una parte, un gran número de investigadores, sobre todo exegetas, creen que lo más natural es que todo empezara con un enfrentamiento entre judíos y samaritanos, a raíz del primer regreso masivo de exiliados, es decir, por el año 520 a.C., e interpretan desde esa perspectiva ciertos textos como 2 Re 17,24-41; Esd 4,1-5.7ss.; Neh 2 - 6; 13³. En cambio, hay otros muchos, sobre todo los que en fecha más reciente tratan de reconstruir la verdadera historia de los samaritanos, que discuten con un tono cada vez más incisivo la idea de que dichos textos tengan algo que ver con la comunidad que más tarde asumió esa denominación. Estos últimos proponen como época de la constitución y separación de la comunidad una fecha más tardía, que pudiera ser, como muy pronto, la construcción del santuario en el monte Garizín a finales del período persa o comienzos de la época helenística (hacia el año 330)⁴, o bien en el siglo II a.C., cuando Juan Hircano destruyó el templo del Garizín (año 128)⁵, o incluso ya en plena época cristiana⁶.

Ahora bien, si nos preguntamos (con cierto asombro) cómo es posible que entre los técnicos exista una discrepancia tan llamativa, tendremos que constatar que a las grandes dificultades de orden práctico generadas por la escasez de fuentes se suman importantes diferencias de perspectiva en cuanto a su valoración. Si los mencionados textos se interpretan desde su tendencia predominantemente pro-judía, no será difícil comprender que la calificación de los habitantes de Samaría como «sincretistas foráneos» (2 Re 17,24-34a) es una caracterización polémicamente exagerada, aunque en sí misma bastante exacta, que concibe a los samaritanos como un grupo que no habría colaborado en la purificación religiosa de los repatriados ni habría mantenido las «creencias de la época pre-exílica»⁷. Pero si se enfoca el problema de los samaritanos desde la perspectiva de su

3. Véanse, por ejemplo, S. Talmon, *Überlieferungen*, 1988, 138ss.; E. Würthwein, *Könige II*, 1984, 400ss. y, a pesar de ciertos reparos, A. H. J. Gunneweg, *Esra*, 1985, 78ss.

4. Véase A. Alt, *Rolle Samarias*, 1953, 337; Id., *Grenze*, 1953, 358ss.

5. Véase F. M. Cross, *Aspects*, 1966, 208; J. D. Purvis, *Samaritan Pentateuch*, 1968, 118; H. G. Kippenberg, *Garizim*, 1971, 143; F. Dexinger, *Limits*, 1982, 107; M. Mor, *History*, 1989, 18.

6. Véase R. J. Coggins, *Samaritans*, 1975, 114s.; R. Pummer, *Polemic*, 1989, 241s.; R. Egger, *Josephus*, 1986, 106; 310.

7. S. Talmon, *Überlieferungen*, 1988, 150.

ulterior desarrollo, y se piensa que aceptaron la Torá con su más puro monoteísmo, que siempre se consideraron a sí mismos como meticulosos «observantes de la Ley»⁸, y que no dieron ningún motivo para que se los pudiera tachar de sospechosos de sincretismo⁹, cualquier deducción histórico-religiosa basada en 2 Re 17,24ss. es absolutamente inválida¹⁰. Es verdad que, en época cristiana, tanto Flavio Josefo como, posteriormente, los rabinos aplicaron a los samaritanos la caracterización que presenta el texto de 2 Re 17,24ss., considerándolos despectivamente como «cuteos», según el nombre de uno de los personajes mencionados en v. 24 (Cutá)¹¹. Pero eso suponía ya consumada la exclusión definitiva de los samaritanos del seno de la comunidad de Israel, que no se produjo al principio, sino al final del proceso de desarrollo¹². Pues bien, si los textos que se suelen aducir como base de una controversia teológica más temprana no se pueden referir sin más a los samaritanos, habrá que revisar y reinterpretar de nuevo sus afirmaciones.

Las deplorables circunstancias en las que se encontró el antiguo reino del norte después de su conquista por los asirios (año 722), tal como se describen polémicamente en 2 Re 17,24-41, no se refieren, según el tenor del texto, a los samaritanos. El término *haššomerim* («los de Samaría»: v. 29), que se suele aducir para probar la tesis anteriormente expuesta¹³, se refiere a la primitiva población israelita que, según la interpretación deuteronomística (2 Re 17,6.23), fue deportada en masa a Babilonia¹⁴. El culto en sus santuarios (las «ermitas de los altozanos»: vv. 29.32), especialmente el de Betel (v. 28), que Jerusalén consideraba ilegítimos, cayó en manos de gente venida de Babilonia, de Cutá, de Avá, de Jamat y de Sefarvaim, que el rey asirio había instalado en territorio de Samaría y que adoraban

8. Se llamaban a sí mismos *šamerin* («observantes», «guardianes»), en lugar de la denominación espuria de *šomerim* («samaritanos», «los de Samaría»), que consideraban una falsa derivación del texto de 2 Re 17,29, cuya traducción griega había adquirido en los LXX la forma *samareitai*, es decir, «samaritanos».

9. Al parecer, en tiempos de Antíoco IV había entre los samaritanos ciertos grupos helenísticos (véase Flavio Josefo, *Ant* XI, 257-264). Pero, en cualquier caso, a no ser que la denominación «sidonios» se refiriera exclusivamente a los colonos extranjeros (véase R. Egger, *Josephus*, 1986, 267ss.), la influencia del helenismo en Samaría no se dejaba sentir con más fuerza que en la propia Jerusalén.

10. Véase H. H. Rowley, *Samaritan Schism*, 1962, 208s.; F. M. Cross, *Aspects*, 1966, 205s. También E. Würthwein (*Könige* II, 1984, 402) acusa la discrepancia, aunque sin sacar las pertinentes consecuencias.

11. Así los denomina Flavio Josefo (*Ant* IX, 288-291) y, más tarde, los propios rabinos. Véase S. Talmon, *Überlieferungen*, 1988, 134s.

12. Ésa es la juiciosa opinión de F. Dexinger (*Limits*, 1982, 91).

13. Véase R. J. Coggins, *Samaritans*, 1975, 15.

14. Así piensa, con razón, F. Dexinger (*Limits*, 1982, 91), que hace referencia a rabinos como Raší y Kimhí.

allí a sus dioses; también daban culto a Yahvé, el dios de la región (vv. 30-33), porque un sacerdote de Yahvé contratado como oficiante les había contado una vieja leyenda sobre los estragos que había hecho entre la población una plaga de leones enviados por el propio Yahvé (vv. 25-26). En consecuencia, la primera parte del texto (vv. 24-34a) se refiere expresamente a los colonos extranjeros de clase alta, no a los israelitas, y al sincretismo religioso que practicaban, sobre todo en Betel, aunque no en Siquén o en el Garizín¹⁵.

Pues entonces, ¿a quién se refiere la polémica del texto? Como es lógico, la respuesta depende de la datación que haya que atribuirle. Es claro que el autor pretende describir el desarrollo histórico-religioso que, en su opinión, se produjo en tiempos de la ocupación asiria, o sea, en el siglo VII; pero también reconoce, como muestra la formulación del v. 34a: «hasta el día de hoy», que el influjo de aquel desarrollo sobre la situación del antiguo reino del norte aún seguía vigente en su propia época. Es decir, si se acepta que dicho texto forma parte de la historia deuteronomística, la fecha más probable caería hacia mediados del período exílico (alrededor del 560 a.C.). Pero los autores que se inclinan a ver el texto como referencia a una confrontación con los «samaritanos», o con sus predecesores, no pueden menos de considerarlo como una interpolación en la historia deuteronomística. Según ellos, tiene que tratarse de una legitimación teológica de la exclusión de los «samaritanos» de las obras de reconstrucción del templo (años 520-515), tal como sucedió realmente, según Esd 4,1-5 y Ag 2,10-14¹⁶. En este caso, el texto haría referencia a una verdadera ruptura teológica. Ahora bien, la relación entre esos dos textos y 2 Re 17 no es tan estrecha como se suele suponer¹⁷. En realidad, en 2 Re 17,24-34a no se hace la más mínima referencia a una participación de los samaritanos en el culto que se practicaba en Jerusalén; lo que se plantea en este pasaje es, más bien, la intención de separarse de ellos y de sus cultos.

Por eso, yo, personalmente, me inclino a considerar el texto de 2 Re 17 como el reflejo de una controversia de la época exílica entre el grupo deuteronomístico, orientado hacia Jerusalén, y los representantes del culto oficial de Samaría. Para los lectores judíos el texto de

15. Véase H. G. Kippenberg, *Garizim*, 1971, 37; etc.

16. Es el caso de E. Würthwein (*Könige* II, 1984, 403); S. Talmon (*Überlieferungen*, 1988, 138ss.); F. Dexinger (*Limits*, 1982, 91ss.), como interpretación de la obra cronista. Es verdad que F. Dexinger (*ibid.*, 90) considera los vv. 34a.41 como interpolación cronística; pero el hecho es que, a continuación, relaciona estrechamente todo el pasaje con el punto de vista histórico del cronista en Esd 4,1-5 (93).

17. Ni terminológica ni temáticamente se puede ver en Esd 4,2.9s. una referencia retrospectiva a 2 Re 17,24, mientras que 2 Re 17,24-41 emplea un lenguaje claramente deuteronomístico y ni siquiera mínimamente cronístico.

2 Re 17,24-34a debía de constituir una severa advertencia sobre su participación en los cultos que se tributaban a Yahvé en Betel, cuyo santuario, después de su destrucción con motivo de la reforma de Josías, debió de haber sido reconstruido durante el exilio¹⁸. En una palabra, por más que el servicio litúrgico estuviera paralizado, incluso en Jerusalén, los cultos de Betel no podían significar una escapatoria para ningún judío observante de los mandamientos de Yahvé. Para la mentalidad deuteronomística el culto que se celebraba en Samaría representaba un abominable sincretismo de pueblos extranjeros, en línea con «los pecados de Jeroboán»¹⁹.

Por otra parte, el texto de 2 Re 17,24ss. no constituye una unidad literaria. Como muestra la repetición del v. 34a en el v. 40, el entero pasaje de 2 Re 17,34b-40 es una clara interpolación posterior²⁰. En toda esa sección se reprocha a la gente de Samaría que no dan culto a Yahvé ni caminan según los mandamientos que el propio Yahvé impuso a los «hijos de Jacob» cuando los sacó de la esclavitud de Egipto y firmó un pacto con ellos (vv. 34b-36). El texto los exhorta a no olvidar aquella actuación salvífica ni los mandamientos que la acompañaron, de suerte que deberán adorar sólo a Yahvé y no a otros dioses extranjeros. Sólo así Yahvé los librá de manos de sus enemigos (vv. 37-39). Aunque el cambio de sujeto no está indicado con claridad, los destinatarios de esa exhortación, que hace referencia a la peculiar historia salvífica de Israel, no pueden ser más que los israelitas que habían permanecido en la tierra²¹. A éstos se les exhorta a romper abiertamente con el sincretismo practicado entre la clase alta extranjera, es decir, en concreto, a reintegrarse al verdadero culto a Yahvé, tal como se celebra en Jerusalén. Es verdad que en el v. 40 se constata, con un deje de amargura y aun de reproche, que no hicieron caso a la invitación²²; pero también es cierto que el pasaje encierra un nuevo acto de propaganda en favor de los israelitas que se movían entre una población mixta, al revés de lo que ocurre en la originaria polémica deuteronomística (vv. 6.23s.). Esta nueva perspectiva es un indicio del cambio de situación que se

produjo en los comienzos del postexilio. Una vez reconstruido el templo de Jerusalén, el interés del gupo dirigente de la comunidad judía se centró en un esfuerzo por ganar para su causa el mayor número posible de antiguos residentes en el reino del norte. Y eso es un hecho de capital importancia para entender cuál fue, realmente, el origen histórico de los samaritanos.

Ahora bien, esa interpretación del texto de 2 Re 17,24ss., en vez de apoyar la noticia sobre la exclusión de los samaritanos de las tareas de reconstrucción del templo (Esd 4,1-4), la relativiza totalmente. A no ser que se trate de una interpolación cronista que pretendía ofrecer una explicación de la laguna cronológica entre el decreto de Ciro (538) y el comienzo de las obras de reconstrucción del templo (520) y retrotraía a una época precedente la división que ya era manifiesta hacia finales del siglo IV, la mención de «los adversarios de Judá y Benjamín» (Esd 4,1s.) tiene que referirse, sobre todo, a los extranjeros de la clase alta²³. Naturalmente, no se puede negar que éstos tuvieran interés en colaborar a la implantación de un nuevo lugar de culto en su territorio. Pero, aun en el caso de que pudiera ser así, se trata de una confrontación cúlrico-política; es más, ni siquiera el redactor cronista se siente comprometido a procurar argumentos teológicos para rechazar esa colaboración por parte de los samaritanos, sino que se limita a poner en labios del grupo judío una referencia expresa al decreto de Ciro (Esd 4,3).

Por otra parte, los testimonios más antiguos que aduce el cronista para probar la permanente enemistad entre judíos y samaritanos son todos de naturaleza política (cf. Esd 4,6.7-22), y no se refieren a la fábrica del templo, sino a la construcción de la muralla. Lo mismo hay que decir del intento de sabotaje de Sanbalat, al que se vio expuesto Nehemías (Neh 2,10.19; 3,33; 4,1; 6,2.5.12.14). De lo que se trata en todos estos casos es del propósito de los samaritanos de asegurarse una influencia política sobre la comunidad judía en proceso de consolidación, y de impedir a toda costa la creación de una provincia autónoma precisamente en el territorio donde más se dejaban sentir los intereses samaritanos. Por consiguiente, hay muchos argumentos en favor de la hipótesis de A. Alt, según la cual el origen de la separación de los samaritanos fue un conflicto de orden puramente político²⁴.

18. Hay pruebas de que Betel siguió estando habitado después de la destrucción de Jerusalén (año 587), durante toda la época del exilio (véase EAE I, 1975, 192s.). Pero, como es sabido, el santuario aún no ha sido localizado.

19. Véanse las alusiones en 2 Re 17,29.32 a 1 Re 12,31s.; 13,33s.

20. Nótese, igualmente, la ruptura entre los v. 33 y v. 34b. De idéntica opinión es también E. Würthwein (*Könige* II, 1984, 401). Por el contrario, la división propuesta por F. Dexinger (*Limits*, 1982, 90: I: vv. 25-28; II: vv. 29-31.34b-40; III: vv. 34a.41) es altamente cuestionable.

21. Contra la opinión de E. Würthwein (*Könige* II, 1984, 401).

22. El v. 41 es una especie de resumen o enlace redaccional, cuya función consiste en unir el apéndice (vv. 34-40) con el texto anterior (vv. 24-33).

23. También el término *'am ha'ares* (v. 4) tiene el mismo significado que suelen emplear (en plural) los libros de las Crónicas. No piensa así F. Dexinger (*Limits*, 1982, 93), para quien el término hace referencia a los israelitas colaboracionistas. Del texto de Esd 6,21 se puede deducir que incluso en los libros de las Crónicas aparecen israelitas entre esos pueblos extranjeros.

24. Véase A. Alt, *Rolle Samarias*, 1953, 337. Véase, igualmente, H. H. Rowley, *Samaritan Schism*, 1962, 216ss.; H. G. Kippenberg, *Garizim*, 1971, 39s.

A todo eso se añade un nuevo dato proveniente de la información que ofrece Neh 13,28. Un hijo del sumo sacerdote Yoyadá, que se había casado con una hija del gobernador Sanbalat, fue expulsado de la comunidad por orden de Nehemías. Como es lógico, se trataba de una medida política que pretendía evitar cualquier posible influjo del gobernador samaritano en el culto de Jerusalén. Pero en ese hecho se trasluce también un conflicto de carácter esencialmente religioso, a saber, cómo habría que interpretar la prohibición de matrimonios mixtos, que era una de las bases que podían asegurar la pureza étnica de la comunidad: ¿habría que interpretarla en sentido amplio, como pensaba la familia del sumo sacerdote, de modo que no se aplicase a los samaritanos que daban culto a Yahvé, como en el caso de Sanbalat²⁵, o habría que mantener la interpretación más rígida, en la que se excluía el matrimonio con todo el que no pudiera probar a ciencia cierta su identidad judía?²⁶ Para Nehemías, Sanbalat era, sencillamente, un «extranjero» (*nekar*: Neh 13,30). Eso quiere decir que a los conflictos de orden puramente político se sumaron cuestiones sobre la definición de la auténtica identidad israelita, que vinieron a agudizar el problema de convivencia en las circunstancias de una sociedad étnicamente mixta.

Sobre el primer estadio del proceso de separación de los samaritanos no existen testimonios bíblicos, puesto que la tradición histórica judía se interrumpe hacia finales del siglo v. Para llenar esa laguna, no hay más remedio que acudir a la información suministrada por el historiador judío Flavio Josefo (*Ant XI*, 302-347). Según él, todo empezó con el caso de un «matrimonio mixto». El relato discurre, más o menos, así:

En tiempos de Darío III (338-331), Sanbalat, gobernador de Samaria, casó a su hija Nikaso con Manasés, hermano del sumo sacerdote Yaddúa (302s.). Pero los «ancianos de Judá» pusieron a este último frente a la alternativa de divorciarse o renunciar al sacerdocio, para no dar mal ejemplo a los futuros sucesores (306-308). Manasés planteó el dilema a su suegro, quien le prometió pedir permiso a Darío

25. Sanbalat, derivado de Sinuballi («Sin ha mantenido en vida»), es ciertamente un nombre babilónico, pero también se encuentra ese tipo de nombres entre los judíos (por ejemplo, Sesbazar, Zorobabel, Mardoqueo, etc.). El hecho de que Sanbalat adorase a Yahvé (al menos en el fuero interno de su religiosidad personal) se puede probar por los nombres de sus hijos: Semarías y Delaías, que aparecen en las Cartas de Elefantina (AP 30,30; 32,1). En cuanto a otros nombres de su dinastía familiar, los Papiros de Samaria (nn. 8 y 14), procedentes de Wadi d-Daliyé, mencionan dos nombres con el elemento Yahvé, probablemente Ananías y Josué (véase F. M. Cross, *Papyri*, 1969, 42s.).

26. Véanse las listas de Esd 2 y Neh 7, junto a la obligación de inscribirse en el registro (Neh 7,5). Sobre este punto, cf. pp. 582s.

para construir un templo en el monte Garizín, donde su yerno pudiera ejercer el servicio sacerdotal y, cuando él muriera, heredar la jurisdicción sobre el santuario. Con este motivo, Manasés se pasó a las ideas de Sanbalat y, con él, «muchos sacerdotes e israelitas que estaban implicados en aquel matrimonio» y que recibieron de manos de Sanbalat dinero, tierras y casas (310-312). Pero el proyectado encuentro con Darío no llegó a realizarse, ya que éste, contra todo pronóstico, fue derrotado por los macedonios en la batalla de Issos. Ahora bien, cuando Alejandro marchó contra Siria y puso cerco a la ciudadela de Tiro, Sanbalat aprovechó la ocasión que se le brindaba, se declaró vasallo de Alejandro, puso a su disposición un contingente de ocho mil soldados y le rogó que le diera el permiso de construir un templo para su yerno (313.317a + 320b-322). Para ello adujo el deseo de muchos de los habitantes de su región (*homotneis*), que suspiraban por la construcción de un templo propio, a la vez que le explicó las ventajas políticas que le reportaría «una división del poder de los judíos» (322-323). Alejandro asintió a la petición; y Sanbalat desplegó toda su energía para construir el templo lo más rápidamente posible e instalar en él como sumo sacerdote a Manasés (324) antes de su muerte, que tuvo lugar nueve meses más tarde (325a)²⁷.

El relato de Flavio Josefo se ha puesto frecuentemente en duda²⁸, pero al menos los puntos esenciales de su narración cuentan con una buena base de testimonios externos. Por ejemplo, en 2 Mac 6,2 se presupone que, a principios del siglo II, existía en el monte Garizín un templo que los samaritanos consideraban como su santuario central, un dato confirmado por la epigrafía²⁹. Las excavaciones realizadas últimamente por Y. Magen en el Garizín han sacado a la luz

27. En esta reproducción sigo, a grandes líneas, la «narración de Sanbalat» reconstruida por A. Büchler (*Relation*, 1898, 4-8) como base del relato de Flavio Josefo, y correspondiente a *Ant XI*, 302s.306.317a.321-325a.345. Según Büchler, la narración data del siglo II, se escribió en Alejandría, y es de origen samaritano. Esto último ha sido criticado por H. G. Kippenberg (*Garizim*, 1971, 52); y con toda razón, porque el relato es de tendencia claramente judía. Si se ha podido conservar algún estrato más antiguo (proto-samaritano), como sospecha F. Dexinger (*Limits*, 1982, 96s.) para los párrafos 321.324, basándose en autores judíos, es cuestión abierta. Por el contrario, la reconstrucción que hace Kippenberg (*ibid.*, 53ss.) de un «estrato siquemita», que da prioridad temporal a los números 340-344, no es convincente, porque en ellos se presupone ya la narración legendaria del encuentro entre Alejandro Magno y el sumo sacerdote Yaddúa (§§ 317b-320.325b-339), que es claramente posterior (según Dexinger, del tiempo de César).

28. Véase J. A. Montgomery, *Samaritans*, 1907, 67-69; H. H. Rowley, *Sanballat*, 1963, 249s.; 265. Para una opinión contraria, véase M. Mor, *History*, 1989, 4.

29. En excavaciones realizadas el año 1979 en la isla de Delos se encontraron ciertas inscripciones procedentes de una comunidad samaritana de la diáspora, que parecen presuponer la práctica de llevar ofrendas al templo del Garizín. De momento, aún no se han podido datar con seguridad, pero se cree que pertenecen a un período comprendido entre los años 250 y 50 a.C. Sobre este aspecto, véase R. Pummer, *Material Remains*, 1989, 150s.; 172ss.

(después de una decepción inicial³⁰) las pruebas arqueológicas de la existencia de un gran complejo cáltico de época helenística, situado en el punto más alto de la ladera³¹. Los datos arqueológicos sobre los que se asienta la teoría de que la ciudad de Siquén (*Tell Balatá*), abandonada entre los años 480 y 330 a.C., fue de nuevo fortificada hacia finales del siglo IV y conoció un renovado esplendor hacia el año 300³², apuntan a la época de Alejandro Magno. Por otra parte, desde que ciertas improntas de sellos y papiros procedentes de *Wadi d-Daliyá* han revelado que, aparte del Sanbalat de los tiempos de Nehemías, hubo también otro gobernador del mismo nombre a principios del siglo IV, y que el sacerdocio se consideraba como hereditario en el seno de la familia, los testimonios sobre la existencia de otro Sanbalat, que también fue gobernador de Samaría en tiempos de Alejandro, han dejado de causar extrañeza³³.

Con todo, el relato de Flavio Josefo tiene ciertas incongruencias³⁴ que, sin duda, sugieren que el historiador se valió de fuentes distintas para componer su narración. Cabría preguntarse, por ejemplo, si el dato sobre la construcción del templo en nueve meses es realista, si no habrá que contar con algún precedente del santuario hacia finales del período persa, y si no habrá que atribuir el papel relevante que Alejandro Magno desempeña en el relato al interés que debieron de tener los samaritanos posteriores por relacionar su propio templo con un antepasado tan ilustre como el que podía exhibir el templo judío de Jerusalén con su referencia al rey de Persia, Ciro³⁵. Sin embargo, también se podrían aducir motivos convincentes para justificar las prisas en la construcción, a la vez que su legitimación por Alejandro podría indicar el cambio que se produjo en política religiosa, al pasar del período persa al helenísti-

co³⁶. Es casi seguro que Flavio Josefo presenta los acontecimientos desde un punto de vista demasiado centrado en lo personal y familiar, como correspondía al gusto de su época; pero deja bien claro, por lo menos, que detrás de eso había algo más que el capricho altruista de un padre que quería lo mejor para su hija, o la ambición sacerdotal de su yerno. Para Flavio Josefo, la construcción del templo no dejó de ser una decisión de orden político-religioso, en la que se daba una convergencia de intereses: por un lado, el interés político del gobernador por una consolidación del culto en su propia provincia; por otro, el interés de los grupos fieles a Yahvé que habitaban en Samaría por tener su propio centro de culto, al abrigo de cualquier sospecha; y finalmente, el interés de los sacerdotes y laicos más influyentes de Jerusalén (véase Flavio Josefo, *Ant XI*, 312.322). Después de todo lo que sabemos sobre la formación de la comunidad judía, una tal confluencia de intereses resulta absolutamente verosímil³⁷, aun cuando no tengamos ninguna fuente que nos pueda aclarar las motivaciones de los interesados³⁸.

Ahora bien, la separación cáltica y la consiguiente configuración de la comunidad samaritana en torno al monte Garizín no significó, en modo alguno, la consumación del cisma. Los libros de las Crónicas (siglo III) presuponen ya, por un lado, un cierto distanciamiento con relación a la competencia samaritana, por cuanto resringen la «verdadera» historia de salvación exclusivamente al reino del sur, a los exiliados en Babilonia, y a las comunidades residentes en Judá, mientras ignoran, prácticamente por completo, la historia del norte. Sin embargo, por otro lado, rezuman una marcada tonalidad propagandística hacia sus hermanos del norte, con la esperanza de poder ganarse el mayor número posible y reincorporarlos al santuario de Jerusalén³⁹. Es verdad que, en las azarosas guerras con Siria, de finales del siglo III, las dos comunidades tomaron una opción política distinta⁴⁰, pero ambas se abrieron (al menos, parcialmente) a la presión del helenismo y, más tarde, durante la furibunda

30. Las excavaciones que se realizaron el año 1984 en la colina de Tell er-Ras llevaron a la conclusión de que el pavimento descubierto bajo el templo romano, que desde la excavación dirigida por J. Bull entre los años 1964-1968 se consideraba como perteneciente a un templo samaritano, no era de época helenística, sino que provenía de una estructura romana. Véase R. Pummer, *Material Remains*, 1989, 165ss. Basado en la información oral de Y. Magen, Pummer expresaba en el mencionado artículo su creencia en que el templo no había sido localizado.

31. Véase el relato provisional del excavador Y. Magen (*Town*, 1986, 97ss.). La construcción es parte de una ciudad helenística (Hirbet Louza) destruida por un incendio, cuyas ruinas parece que se pueden relacionar con la destrucción de la ciudad por Juan Hircano el año 127 a.C. (véase Flavio Josefo, *Ant XIII*, 255s.).

32. Véase G. E. Wright, *Shechem*, 1965, 170-181.

33. Sobre esta nueva apreciación, aceptada por un gran número de investigadores, véase F. M. Cross, *Aspects*, 1966, 203. Anteriormente, se pensaba que Flavio Josefo se había inventado esa narración legendaria a partir del texto de Neh 13,28 (cf. nota 28).

34. En especial, entre la actitud positiva de Alejandro con respecto a Sanbalat (*Ant XI*, 323s.) y su postura de rechazo con relación a los siquemitas (*Ant XI*, 340-344).

35. Véanse las consideraciones de F. Dexinger (*Limits*, 1982, 97s.).

36. Así opina M. Mor (*History*, 1989, 6s.); lo que le lleva a pensar si la autorización de Alejandro no será un dato recogido posteriormente.

37. Nótese, en particular, la confluencia de intereses con respecto a la reconstrucción del templo de Jerusalén en *Esd 5,1s.* (cf. pp. 589s.) y las funciones de naturaleza cáltico-política que se reservó para sí el gobernador Nehemías (*Neh 13,4-14*).

38. Las fuentes samaritanas apenas suministran información que nos permita remonarnos hasta una época tan temprana. Sin embargo, el hecho de que los samaritanos orientan posteriormente su historia en la línea de una genealogía del sumo sacerdote podría constituir una confirmación indirecta de que, como afirma Flavio Josefo, la separación comenzó porque un miembro de la familia del sumo sacerdote había sido expulsado de la comunidad. Véase H. G. Kippenberg, *Garizim*, 1971, 61.

39. Cf. 2 Cr 11,16; 13,4-12; 15,9; 30,1ss.; 34,6s.9; 35,18.

40. Véase M. Mor, *History*, 1989, 11-14.

persecución religiosa de Antíoco IV Epífanes, las dos tuvieron que pasar por idéntico sufrimiento (2 Mac 5,23; 6,2). Las diferencias más acusadas no surgieron hasta que los sacerdotes sadoquitas fueron depuestos de su oficio por los hasmoneos (año 152 a.C.), ya que la comunidad cúltica de Samaría, que se consideraba descendiente legítima de la línea de Sadoc, no podía menos de juzgar la intervención hasmonea en Jerusalén como una arbitrariedad absolutamente injustificable. Pero el golpe de gracia fue la violencia con que Juan Hircano impuso su política de judaización, que lo llevó a destruir el templo del Garizín (año 128) y la ciudad de Siquén (año 107). La intervención no sólo privó a las comunidades samaritanas de su centro cúltico y político, sino que transformó radicalmente el originario modelo de competencia que significaba la comunidad religiosa de los samaritanos, y la convirtió en una comunidad judía⁴¹. Eso quiere decir que la historia propiamente dicha de la religión de los samaritanos empieza, en sentido estricto, al margen de la época histórica que abarcan los escritos del Antiguo Testamento.

5.6.2. Encuadramiento histórico socio-religioso

Si ahora se intenta encuadrar el resultado de esta valoración de fuentes en la reconstrucción de la historia de la religión de Israel bosquejada hasta el momento, se tendrá el siguiente panorama. Está claro que, ya en la época del exilio, el culto oficial a Yahvé, que ininterrumpidamente había existido en el territorio del reino del norte, aunque contaminado por el sincretismo de las clases altas de la sociedad, ejerció un fuerte atractivo entre la población judía, hasta el punto de que sus dirigentes deuteronomísticos se encontraron ante el reto de una encarnizada polémica (2 Re 17,24-34a). Pero la situación cambió radicalmente cuando los judíos lograron reconstruir el templo de Jerusalén bajo la dirección de los que habían vuelto del destierro. Ahora eran los israelitas fieles a Yahvé que pertenecían a la clase baja de la provincia de Samaría los que se sentían atraídos por el recién reedificado templo de Jerusalén (2 Re 17,34b-40). Y no andaríamos equivocados si pensáramos que muchos de ellos, al menos de entre los residentes en las regiones fronterizas con Judá, subían en peregrinación a Jerusalén, con motivo de las grandes fiestas litúrgicas, para participar en la solemne celebración festiva (cf. Esd 6,21).

41. Así piensan la mayoría de los investigadores (cf. nota 5). La postura hostil a los samaritanos que se percibe en Eclo 50,25s. (de época posterior, en su contexto actual), Jub 30,5ss. y TestXIII Lev 5-7 reflejan, probablemente, esa ruptura.

Eso no era ningún problema, puesto que la región de Judá todavía formaba parte de la provincia de Samaría y sus estructuras políticas aún no habían quedado definitivamente fijadas. El deseo del sur de recuperar su independencia política no hizo más que suscitar la abierta oposición de los sectores dirigentes samaritanos (Esd 4,6.7-22; Neh 4 - 6), aunque apenas debió de incidir negativamente sobre el ideal de unión religiosa con Jerusalén que acariciaban los seguidores de Yahvé residentes en el norte. Los problemas surgieron cuando las estructuras políticas de la comunidad judía se fueron consolidando, hasta terminar en la creación de la provincia independiente de Judá⁴².

En la instauración y organización de su propia comunidad autónoma los judíos repatriados recurrieron expresamente a las estructuras étnico-tribales primitivas, para proteger su existencia contra toda amenaza de alienación. Cada uno tenía que probar que pertenecía, realmente, a «Judá y a Benjamín» y que estaba inscrito en alguna de sus *bet 'abot*⁴³. Con ese sistema se logró integrar social y políticamente a los judíos que habían permanecido en la tierra y a un gran sector de población que residía, de hecho, en los alrededores de Jerusalén; pero los seguidores de Yahvé de origen nordisraelita quedaron excluidos. Se les permitía tomar parte en el culto de Jerusalén y tenían que pagar el impuesto religioso y regirse por las normas de la Torá sancionada por los gremios directivos, pero no tenían derecho a participar o intervenir en las decisiones comunitarias. En virtud de una estructura organizativa que se fundaba en el principio de pertenencia a un clan concreto, quedaban excluidos de formar parte de los gremios responsables de la administración autónoma. En realidad, sus derechos estaban equiparados a los que poseían los judíos de la diáspora que visitaban Jerusalén, como huéspedes, unas cuantas veces en su vida. Esa discriminación de tipo jurídico que recaía sobre los samaritanos que conservaban la fe yahvística fue uno de los factores que influyeron más decisivamente en la posterior separación cúltica.

Ahora bien, en una sociedad organizada en estructuras tribales el único medio de ejercer desde fuera una cierta influencia en la política y en el culto era el matrimonio con algún miembro de familias judías de raigambre. Ése es el camino que se escogió infinidad de veces, y no sólo por ciertos aristócratas como Tobías (Neh 6,17-18; 13,4) y Sanbalat (Neh 13,28; *Ant* XI, 302s.), que se casaron con miembros de la familia del sumo sacerdote, sino también por otras

42. Así opinaba ya A. Alt, *Rolle Samarias*, 1953, 322ss.

43. Cf. p. 583.

personas de reconocida influencia (*Ant XI*, 312). Precisamente ese punto es el que provocó un tremendo conflicto teológico en el seno de la comunidad judía. ¿Era lícito el matrimonio con un israelita fiel a Yahvé, pero no de pura raigambre judía, o habría que considerarlo más bien como un matrimonio mixto (y por tanto, ilegítimo), igual que el matrimonio con un extranjero (*Neh 13,28; Ant XI*, 306-309)? Se entenderá fácilmente la vehemencia de los debates sobre esa cuestión, si se tiene en cuenta que el problema ponía en juego nada menos que una definición política y teológica de la comunidad. ¿Habría que definirla, primariamente, como magnitud teológica que implicaba la admisión de todo fiel yahvista que hubiera pertenecido al antiguo reino de Israel, o más bien habría que dar una definición política, que exigía defender a toda costa la independencia judía? Si en los textos se mencionan matrimonios, precisamente de algún miembro de la familia del sumo sacerdote, con fieles yahvistas samaritanos (*Neh 13,28; Ant XI*, 306-309), no hay que pensar que se tratara de una cierta laxitud con respecto a la aristocracia, sino que eso suponía una verdadera opción teológica en favor de la gran comunidad israelita, que englobaba necesariamente el conjunto de fieles yahvistas de la región. Por el contrario, Nehemías, como buen político, abogó por una solución a nivel del más estricto judaísmo. Según él, si se abría la mano en ese aspecto, la comunidad podría verse expuesta a todo género de influencias externas incontrolables, con el consiguiente y serio peligro de disolverse. El hecho de que ese cálculo político, preocupado sólo por su propia autoafirmación, prevaleciera sobre otras opciones de miras más amplias e incluso más coherentes con las propias pretensiones teológicas de la comunidad judía es otro de los motivos que, sin duda, indujeron a los samaritanos fieles a Yahvé a constituirse en comunidad autónoma hacia finales del siglo IV.

La estricta separación étnica que caracterizaba la comunidad judía desembocó lógicamente, durante el mandato de Nehemías, en la creación de una provincia de Judá independiente de Samaría. Eso influyó notablemente en que la situación de los fieles yahvistas samaritanos llegara a ser de lo más precario, porque ya no poseían dentro de sus fronteras un centro cívico propio⁴⁴. Pero el ambiente se hizo aun más irrespirable cuando la comunidad yahvista, estimulada por la restauración judía, dejó de ser sólo un conjunto de grupos marginales en la sociedad samaritana. Si hasta la familia del propio gobernador Sanbalat, que había desempeñado el cargo inin-

44. Parece que Betel fue anexionado a la provincia de Judá en época postexílica (cf. *Esd 2,28; Neh 7,32; 2 Cr 13,19; 1 Mac 9,50*).

terrupidamente desde finales del siglo V hasta la caída del imperio persa, formaba parte (o, por lo menos, era simpatizante) de la comunidad, eso quiere decir que el grupo tuvo que haber ganado apoyos entre la clase dirigente samaritana. De ahí que la cuestión relativa a un culto a Yahvé oficialmente reconocido, en favor de la comunidad yahvista samaritana, se convirtiera en razón de Estado.

Parece, pues, que Sanbalat I a finales del siglo V y Sanbalat III en la segunda mitad del siglo IV trataron de resolver satisfactoriamente el problema, en colaboración con los círculos sacerdotales más abiertos del templo de Jerusalén, mediante el matrimonio de sus hijas con miembros de la familia del sumo sacerdote, de modo que el gobernador de la provincia de Samaría pudiera influir oficialmente en el culto de Jerusalén, y el templo de Jerusalén fuera el santuario central de las dos provincias. Sin embargo, en ambas ocasiones, la tentativa acabó en fracaso. De hecho, los sacerdotes más favorables a la cooperación fueron depuestos de sus cargos (*Neh 13,28; Ant XI*, 309ss.). Así, pues, ante el fracaso de sus repetidos intentos, Sanbalat III llegó a la conclusión de que lo único que se podía hacer era construir en su propia provincia un santuario central en el que los samaritanos fieles a Yahvé pudieran celebrar su propio culto (*Ant XI*, 310ss.).

Naturalmente, cabría preguntarse por qué el propio Sanbalat I, ante el hecho consumado de la expulsión de su yerno por Nehemías, no llegó ya por sí mismo a esa conclusión. A este respecto, quizá pudiera sospecharse que los dirigentes de la comunidad judía se opusieron enérgicamente a la construcción de un santuario que pudiera hacer competencia al templo de Jerusalén; de modo que multiplicaron sus contactos con el gobierno persa para impedir que el proyecto del gobernador de Samaría siguiera adelante. Es claro que los persas no compartían plenamente unos puntos de vista tan rigurosos como los que caracterizaban a la clase dirigente del judaísmo, para quien, después de la reforma cívica de Josías, no debía existir más que un único santuario de Yahvé. Así lo prueba la autorización concedida por los persas para reconstruir el derruido templo de Elefantina⁴⁵. Pero, por otra parte, acceder a que se edifi-

45. Cf. *AP 32*. Tanto el gobernador de la provincia de Judá, Bagohi, como el de Samaría, Sanbalat I, tuvieron que actuar, seguramente, con el consentimiento de la autoridad imperial. Por otra parte, el vacío que se produjo en cuanto a los sacrificios de animales (línea 9) no tiene por qué entenderse como una muestra de consideración hacia al culto de Jerusalén, sino que, más bien, pudo obedecer a los escrúpulos que sentían los persas con respecto a los sacrificios cruentos. Si Sanbalat, como fiel adorador de Yahvé, estaba convencido de que debía autorizar la construcción de un templo fuera de Jerusalén, al revés de lo que habían hecho los dirigentes de la comunidad judía, que habían ignorado una demanda semejante de los judíos de Elefantina (*AP 30,18s.*), la conclusión más lógica es pensar que en

cara en un espacio tan estrecho un nuevo santuario en competencia con el de Jerusalén, que pudiera poner en juego la lealtad de los súbditos judíos, podría desestabilizar el flanco occidental del imperio, de por sí bastante amenazado. Y eso, seguro que no iba de acuerdo con los intereses de los persas⁴⁶.

En segundo lugar, habrá que tener en cuenta que, si es verdad que los yahvistas de Samaría habían admitido la renovación religiosa que se instauró a raíz del exilio, como lo prueba su aceptación del Pentateuco, la necesidad de legitimar teológicamente la construcción de un santuario propio debió de plantearles un problema muy serio. En contra estaban no sólo la innegable realidad de los hechos, sino también todo el cuerpo de la teología de Sión, casi todos los escritos proféticos y una tradición tan compacta como la deuteronomíco-deuteronomística. Precisamente, en la historia deuteronomística había quedado claro que el santuario que Yahvé mismo había escogido para morada de su nombre, según el Deuteronomio (Dt 12), era el templo de Jerusalén (1 Re 8,16)⁴⁷.

Frente a ese dilema teológico, lo único que podía prestar ayuda a los samaritanos era la ya consumada aceptación del Pentateuco en el canon de los libros sagrados. Pues bien, como esa «canonización» introducía una cesura antes de la obra histórica deuteronomística, que comenzaba en Jos 1, y no consideraba como historia fundacional del conjunto de comunidades yahvistas más que los cinco libros que van de Génesis a Deuteronomio, la pregunta sobre el santuario elegido realmente por Yahvé no había recibido aún una respuesta definitiva que resultara teológicamente vinculante. El nombre de Jerusalén ni siquiera se mencionaba en el Deuteronomio⁴⁸, como correspondía a la ficción primordial de la ley dada por Moisés; más aun, el nombre de la ciudad no salía en todo el Pentateuco⁴⁹. En su lugar se hablaba expresamente de la actividad cúllica de Moisés en el monte Ebal (Dt 27,4)⁵⁰ y en el monte Garizín (Dt 27,11s.), aparte de la mención de los propios antepasados como fundadores de las

ciudades sagradas de Betel (Gn 28,10-20) y Siquén (Gn 12,6; 33, 18ss.; 35,4). Eso significaba que el documento fundacional de la religión yahvista recién reelaborado y hasta provisto de autorización persa daba pie para suponer con igual, si no con mayor, derecho que el santuario elegido por Dios para morada de su nombre debería estar situado en la provincia de Samaría. Y puesto que el antiguo centro cúllico de Betel no sólo había quedado profanado por celebraciones de carácter sincretista, sino que, entre tanto, había pasado a pertenecer a la provincia de Judá, la única solución posible era construir un nuevo templo en el Garizín.

Es probable que estas o parecidas reflexiones hubieran ocupado largo tiempo a los grupos yahvistas residentes en Samaría, de modo que lo único que necesitaban era una ocasión para ponerlas en práctica. Y esa ocasión se les presentó en la política tanto exterior como interior. En política exterior la arrolladora campaña de Alejandro Magno anunció, a partir del año 334, una nueva constelación de poder en el Medio Oriente. La victoria del conquistador debió de parecer a los samaritanos como una invitación a los persas a hacer concesiones en el aspecto cúllico-religioso (*Ant XI*, 311.315s.). Y en política interior la ocasión fue el nuevo fracaso del gobernador Sanbalat III cuando el consejo de ancianos de Judá rechazó el intento de acuerdo que el dignatario de Samaría había emprendido con el sumo sacerdote y una parte de la nobleza de Jerusalén (*Ant XI*, 302-309). Entonces, el gobernador aprovechó la oportunidad de ganarse al hermano del sumo sacerdote, que se había visto decepcionado, y con él, a uno de los legítimos sacerdotes sadoquitas, para poner en práctica el plan de edificar un centro de culto propiamente samaritano (*Ant XI*, 310s.). Con generosas ofertas materiales, Sanbalat consiguió que un grupo bastante numeroso de sacerdotes y laicos, que (como se vio posteriormente por su matrimonio con mujeres samaritanas) desde tiempo atrás estaban en total desacuerdo con la estricta política de separación defendida por la gran mayoría de los judíos, le ayudaran a formar en Siquén una comunidad más o menos autónoma, como la que existía desde hacía tiempo en la provincia de Judá (*Ant XI*, 312)⁵¹.

Samaría se interpretaba la ley deuteronomíca sobre la centralización del culto con un talante más abierto y más comprensivo que el que reinaba en Jerusalén.

46. De ahí que haya que modificar la hipótesis de M. Mor (*History*, 1989, 6), según la cual la política persa habría prohibido expresamente una nueva construcción de un templo.

47. Sobre el desplazamiento de la síntesis deuteronomíca hacia la visión salvífica de los tiempos monárquicos, en la que se incluían «la realeza de David» y «el templo de Jerusalén», como lo había elaborado la historia deuteronomística, cf. pp. 499ss.

48. Cf. pp. 425s.

49. Las referencias relativamente tardías a Jerusalén en Gn 14,18 («Salén») y en Gn 22,2 («Moria»; cf. 2 Cr 3,1) no son, ni mucho menos, explícitas.

50. Es muy significativo que en el Pentateuco samaritano se lleque incluso a cambiar el nombre de ese monte por el de «Garizín».

51. No obstante, parece exagerado restringir la nueva comunidad samaritana a los desertores de Judá, como pretenden J. A. Montgomery (*Samaritans*, 1907, 69), H. G. Kippenberg (*Garizim*, 1971, 56ss.), y R. Egger (*Josephus*, 1986, 68ss.). Contra esa idea está el testimonio del propio Flavio Josefo, de que «otros muchos conciudadanos (*homoethnéis*) se unieron a Manasés para construir un templo» (*Ant XI*, 322). Lo lógico es que esa indicación tenga que referirse (si no sólo, al menos también) a los fieles yahvistas samaritanos. Los judíos que Manasés llevó consigo no debieron de ser más que el núcleo aglutinante de la futura comunidad.

Se puede suponer que esos desertores judíos no se consideraban, ni mucho menos, apóstatas⁵², puesto que no rechazaban la ley deuteronomica sobre la centralización del culto (Dt 12), sino que sólo querían que se acabara de una vez con las pretensiones de Jerusalén al eterno monopolio del culto. Es probable que estuvieran persuadidos de que, al ayudar a sus hermanos de Samaría a construir en su propia provincia un centro de culto que fuera a la vez un foco político, interpretaban según los parámetros de su tiempo el espíritu de aquella ley. Y eso les ofrecía la posibilidad de mantener la pureza del culto yahvista y de vivir una vida según la ley en medio de un ambiente plurirreligioso.

Pero el caso es que, mientras acariciaban ese proyecto, sobrevino con inesperada rapidez la ruina del imperio persa. Entonces, Sanbalat, como buen estratega, no quiso dejar pasar la ocasión que se le brindaba. Se sometió voluntariamente al nuevo soberano, puso a su disposición un contingente de tropas para que le ayudaran en su campaña y, antes de que Alejandro pudiera comprometerse con los judíos, inició tratos con él para ver si obtenía la autorización de edificar un templo en el monte Garizín (*Ant* XI, 321s.). La propuesta iba a favor del interés bien entendido del macedonio, porque no sólo le aseguraba la lealtad de buena parte de la población samaritana, sino que, a la vez, le permitía hincar una cuña en las pretensiones de los grupos religiosos judíos, con lo que se limitaba enormemente la influencia del judaísmo.

Pero esa división del culto oficial del yahvismo en dos centros concurrentes, de carácter político-religioso, no significó una ruptura definitiva. Entre los judeo-samaritanos fieles a Yahvé residentes tanto en Palestina como en la diáspora hacía ya doscientos años que la gente se preguntaba hacia cuál de los dos santuarios debía uno orientarse, en cuál había que pagar el impuesto sagrado y los demás tributos, y en cuál de los dos cultos había que participar⁵³. Pero, de ordinario, se vivía en estrecha vecindad⁵⁴, se leían los mismos libros sagrados y se seguían los preceptos de la misma Torá. Sólo la restau-

52. Ésa es la visión (desde luego, bastante polémica) del estrato más reciente de la narración de Flavio Josefo en *Ant* XI, 345.

53. Nótese la tradición recogida por Flavio Josefo (*Ant* XII, 74-79) sobre la controversia que se produjo en Alejandría entre los samaritanos y los judíos en torno a cuál de los dos templos poseía un mayor grado de santidad. Véase, igualmente, la confrontación sobre los tributos que se debían pagar para el mantenimiento del santuario (Flavio Josefo, *Ant* XII, 10).

54. Así sucedía especialmente en la diáspora, como muestra el caso de Delos (véase R. Pummer, *Material Remains*, 1989, 150s.). A. D. Crown (*Diaspora*, 1989, 201) calcula que, durante la época helenístico-romana, el número de samaritanos ascendía a unos dos millones, de los que millón y medio vivían en la diáspora, frente a los ocho millones de judíos, de los que unos seis residían en la diáspora.

ración nacional de Judea en tiempo de los hasmoneos, que confirió una marcada intolerancia a las pretensiones de exclusivismo cúltico-religioso por parte de Jerusalén, cortó bruscamente un posible desarrollo del judaísmo y lo convirtió en un entramado de diferentes centros de culto y de política rastrera⁵⁵. La descentralización del culto oficial yahvista sólo fue posible a nivel de comunidades singogales y liturgias en la sinagoga.

55. Esa fragmentación cúltica podría haber sido aun más amplia, como muestra la fundación de los templos de Leontópolis, en Egipto, y de 'Araq el-'Emir, en Transjordania, durante el siglo II.

PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN EL PERÍODO HELENÍSTICO

En el decurso de la larga historia del judaísmo postexílico, el llamado «período helenístico» (332-64 a.C.) constituye una sección peculiar con características propias. La transición de la soberanía persa al dominio griego no sólo supuso para Israel toda una serie de transformaciones de carácter político, económico y social, sino que, además, introdujo en la nación israelita una nueva orientación cultural decisiva para el futuro: Israel entró a formar parte del mundo helenístico, en el que se daban la mano Oriente y Occidente. Por eso, este período merece una consideración especial y un tratamiento específico.

Desde la perspectiva histórico-religiosa, el período helenístico de Israel es una época de transición. En ese tiempo evolucionan todavía más determinadas realidades que habían surgido durante el período persa, por ejemplo, la dialéctica entre «separación» y «consenso», como se habían manifestado, entre otras cosas, en la aparición de la apocalíptica y en la elaboración del canon de los libros históricos y proféticos. Por otra parte, surgen nuevos fenómenos: la aparición de un judaísmo disperso por todo el ámbito helenístico y consciente de su situación de diáspora, el intento de restaurar la antigua autonomía judía y, como consecuencia, la formación de nuevos grupos de oposición orientados a un estudio serio de las Escrituras y con una mentalidad marcadamente escatológica (fariseos, secta de Qumrán, etc.), que ponen las bases de la historia de la religión del judaísmo y del cristianismo.

Una historia de la religión de Israel que se proponga abarcar toda la época de los escritos del Antiguo Testamento tiene que considerar ese período como la conclusión en la que desemboca, necesariamente, el largo desarrollo veterotestamentario. Con todo, sería

una exigencia desorbitada tomar en consideración con todo detalle los desarrollos que se produjeron en dicha época. Para ello, el lector tendrá que consultar las monografías especializadas sobre la historia de la religión judía y también sobre la época y la religión del Nuevo Testamento.

6.1. DESARROLLOS HISTÓRICO-SOCIALES

BIBLIOGRAFÍA

Bickermann, E., *Der Gott der Makkabäer*, 1937; Feldman, L. H., «How much Hellenism in Jewish Palestine?»: HUCA 57 (1986), 83-11; Goldstein, J., «Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism», en E. P. Sanders y A. I. Baumgarten, *Jewish and Christian Self-Definition II*, 1981, 64-87, 318-326; Gunneweg, A. H. J., *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, TW 2, 1989; Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, 1969; Kampen, J., *The Hasideans and the Origin of Pharisaism. A Study in 1 and 2 Maccabees*, 1988; Kippenberg, H. G., *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, StUNT 14, 1978; Id. y G. A. Wevers, *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Complementos NTD 8, 1979; Maier, J., *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972; Mantel, H. D., «The Development of the Oral Law During the Second Tempel Period», en M. Avi-Yona y Z. Baras, *The Society and Religion in the Second Tempel Period*, WHJP I, 8, 1977, 41-64; Plöger, O., *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, 1968; Safrai, S., *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels. Information Judentum I*, 1980; Schäfer, P., «The Hellenistic and Maccabaei Periods», en J. H. Hayes y J. M. Miller (eds.), *Israelite and Judean History*, 1977, 539-604; Stern, M., «Die Zeit des Zweiten Tempels», en H. Ben-Sasson (ed.), *Geschichte des jüdischen Volkes I*, 1978, 229-373; Id., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols., 1974-1984; Täubler, E., «Jerusalem 201 to 199 B.C.E. On the History of a Messianic Movement»: JQR 37 (1946-1947), 1-30, 125-137, 249-263; Tcherikover, V., *Hellenistic Civilisation and the Jews*, 1961 = 1982; Id. y A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 3 vols., 1957-1964.

En el aspecto político, la transición del dominio persa a la hegemonía griega no supuso para Judea un cambio demasiado espectacular. Después de la turbulenta fase de la guerra de los Diadocos (321-301 a.C.), que dejó sentir también en la población de Palestina las dolorosas consecuencias del formidable potencial bélico macedonio¹,

1. Tolomeo I conquistó Palestina cuatro veces entre los años 320 y 301. Durante una de esas incursiones tomó por la fuerza la ciudad de Jerusalén un día de sábado (véase Flavio Josefo, *Ant XII*, 5s.; *Contra Apionem I*, 205-211), probablemente el año 302 a.C. (véase V. Tcherikover, *Civilization*, 1982, 55-59; M. Stern, *Authors*, 1974, 108). En relación con esos acontecimientos, según la Carta de Aristeeas (*Arist*, 12), se produjo la deportación a Egipto

Judea terminó por convertirse en una parte del imperio tolemaico y pudo disfrutar de plena estabilidad política y de una gran prosperidad económica durante casi un siglo (300-220). Es verdad que los Tolomeos impusieron férreamente sobre la antigua provincia persa de Judea su peculiar sistema económico y administrativo, pero probablemente mantuvieron su estatuto de parcial autonomía, de modo que pudiera «vivir según las leyes de sus antepasados»². Eso incluía no sólo el reconocimiento de la Torá como ley válida en su territorio, sino también una administración autónoma, aunque con ciertas limitaciones.

Igualmente, la forma de organización social de la comunidad que se había constituido en tiempos de la dominación persa³ continuó, si bien con ligeros retoques, hasta principios del período seléucida (175 a.C.). El nivel más alto lo ocupaba el sumo sacerdote; en el medio estaban los dos gremios directivos: el consejo de ancianos (*gerousía*)⁴ y el colegio de sacerdotes (*tò koinòn ton hieròn*)⁵; y el nivel inferior lo constituía la asamblea del pueblo (*ekklesia, demos*)⁶.

de un gran contingente de judíos que, junto con los emigrantes voluntarios, constituyeron el núcleo fundacional de lo que más tarde habría de ser la floreciente diáspora de Alejandría.

2. El primer testimonio sobre este punto se encuentra en el edicto del rey seléucida Antíoco III, promulgado el año 197 a.C. (véase Flavio Josefo, *Ant XII*, 142; véase TGI² 89s.) Sin embargo, del mero hecho de que los Tolomeos respetaran escrupulosamente los órganos de la administración autónoma judía, tal como se habían establecido durante el período persa, se puede deducir que también ellos concedieron al territorio de Judea un estatuto semejante (véase V. Tcherikover, *Civilization*, 1982, 83, contra la opinión de M. Hengel [*Judentum*, 1969, 44s.]). Desde el punto de vista jurídico-administrativo, Judea constituía una «hiparquía», es decir, una unidad étnica, un pueblo.

3. Cf. pp. 580s.

4. O también, *presbyteroi* («ancianos»), como se denominan en 2 Mac 14,37; 1 Mac 11,23; 12,35; 13,36; 14,20. La *gerousía* aparece en múltiples documentos oficiales como órgano de dirección (véase, por ejemplo, Flavio Josefo, *Ant XII*, 138.142; cf. 2 Mac 11,27; 1 Mac 12,6 [y su paralelo *Ant XIII*, 166]; 2 Mac 1,10; 4,44; Eclo 33[36],27). M. Hengel defiende la idea de que, en analogía con el posterior Sanhedrín, también «el noble orden sacerdotal» había pertenecido a la *gerousía* (véase *Judentum*, 1969, 48-50; y también M. Stern, *Zeit*, 1978, 239). Sin embargo, en favor de un gremio constituido únicamente por laicos se puede aducir no sólo la continuidad con las condiciones del período persa, sino también el hecho de que en algunos pasajes se menciona a los sacerdotes como grupo específico junto a la *gerousía* (véase Flavio Josefo, *Ant XII*, 142; [1 Mac 12,6]; *Ant XIII*, 166; [1 Mac 14,20]). Así piensa también H. G. Kippenberg, *Klassenbildung*, 1978, 83, nota 30. Igualmente, se puede decir que la opinión de M. Hengel (*Judentum*, 1969, 51), de que la *gerousía* no se constituyó definitivamente hasta la época tolemaica, debido a un posible influjo de modelos griegos, resulta más bien improbable, si se valoran de manera adecuada las fuentes de época persa.

5. Ése es el tenor de la interesante lectura atestiguada por Flavio Josefo (*Ant XIII*, 166), que, sin duda, hay que preferir a la variante *tò koinòn ton loudaion*, por ser una «lectura más difícil». En ese caso, *tò koinòn* se refiere no precisamente a la «totalidad» del pueblo judío, sino a la «comunidad» (o «colegio») de los sacerdotes. Desde luego, lo normal es que en los documentos aparezcan como *hoi hierois* («los sacerdotes»). Véase Flavio Josefo, *Ant XII*, 142; cf. 1 Mac 12,6; 14,20.

6. Cf. 1 Mac 12,6; 14,20; 15,17; cf. 2 Mac 11,27.

Este último había perdido su influencia social a causa de la división de la comunidad, como ya había sucedido anteriormente en la segunda mitad del período persa, y sólo fue capaz de recuperarla durante la fase intermedia de insurrección y lucha por la libertad, capitaneada por los Macabeos (168-142 a.C.)⁷.

Sin embargo, se produjo la novedad de que los Tolomeos renunciaron a nombrar gobernador para la provincia de Judea⁸. Eso llevó a que el sumo sacerdote asumiera la posición de representante político de la comunidad frente al rey (*prostátes*)⁹, ampliara su función directiva del colegio de sacerdotes también al consejo de ancianos, y que se hiciera cargo de la presidencia política (Eclo 50,1-4). Junto a ello, tenía libre disposición sobre el tesoro del templo, en la que se incluía la administración de las finanzas, si bien bajo la estrecha supervisión de los Tolomeos¹⁰. En ese período fue, precisamente, cuando se instauró la «hierocracia», es decir, una «teocracia» que, prescindiendo del control económico ejercido por el gobierno tolemaico, fue capaz de transmitir a los habitantes de Judá la sensación

7. Por ejemplo, el decreto de Antíoco III no menciona la asamblea comunitaria. Sobre el nuevo significado que adquirió esta denominación durante la lucha por la libertad emprendida por los Macabeos, cf. 1 Mac 4,59; 5,16; 13,2,8; 14,28. Parece que, junto a la «asamblea comunitaria de Judea», debió de haber también una «asamblea de Jerusalén» (véase, por ejemplo, Flavio Josefo, *Ant XII*, 164; cf. 1 Mac 14,19). También Eclo 4,7; 7,7; 38,33 pueden referirse a la asamblea comunitaria.

8. Así opina decididamente V. Tcherikover (*Civilization*, 1982, 59). El nombramiento de un «inspector» o «supervisor» (*epistates*) en Jerusalén y en el monte Garizín (2 Mac 5,22s.) fue una medida de castigo tomada por Antíoco IV.

9. La función oficial de dirección (*prostasia*) ejercida por el sumo sacerdote está atestiguada por Hecateo de Abdera para la época alrededor del año 300 (véase Diodoro de Sicilia, *Bibliotheca Historica*, XI, 3,5, citado por M. Stern, *Authors*, 1974, 26). Para otros testimonios de época posterior, véase Flavio Josefo, *Ant XII*, 162; Eclo 45,24 (LXX). Se puede suponer, por tanto, que el incremento del poder del sumo sacerdote había empezado a prepararse ya hacia finales del período persa.

10. Uno de los puntos discutidos en la investigación moderna es si el sumo sacerdote disponía de poder absoluto sobre la administración de las finanzas (como piensa, por ejemplo, M. Stern, *Zeit*, 1978, 239) o no (como defienden, entre otros, A. H. J. Gunneweg, *Geschichte*, 1989, 146, y M. Hengel, *Judentum*, 1969, 45ss.). Flavio Josefo (*Ant XII*, 158) parece presuponer esa capacidad, al escribir que Onías, bajo la impresión de la tercera guerra contra Siria, se atrevió a pagar el tributo a los Tolomeos tomándolo del tesoro del templo. Y lo mismo podría decirse de la entrega que hizo Jasón a los seléucidas, según el testimonio de 2 Mac 4,7. Ahora bien, el hecho de que en 2 Mac 3,4 se mencione expresamente el nombre de Simón, como administrador del templo (*prostátes tou hierou*), no es razón para deducir de ahí que éste actuara únicamente al servicio de potencias extranjeras, sin estar sometido a la supervisión del sumo sacerdote (como piensa M. Hengel, *Judentum*, 1969, 46s.). De todos modos, Simón era judío y, probablemente, de ascendencia sacerdotal (del «clan de Bilga»). Véanse las versiones latina y armenia de 2 Mac 3,4 y, por supuesto, la tradición rabínica. Por otra parte, es natural que la exacción de impuestos fuera estrechamente controlada por las potencias extranjeras; según 2 Mac 4,28, esa función incumbía al comandante de la fortaleza de Akra.

de haber recuperado algo del esplendor que en otro tiempo había alcanzado su propia monarquía¹¹.

El desplazamiento del poder en favor del sumo sacerdote suscitó cada día más el rechazo de las familias aristocráticas, que gozaban de un gran influjo social por su situación económica. Ya a mediados del siglo III, José, un descendiente de los ricos Tobíadas de Transjordania, disputó la *protasia* y, consiguientemente, la suprema administración de las finanzas al sumo sacerdote Onías II¹². Y no es pura casualidad que la quiebra del sistema comunitario que se produjo en la época de los Macabeos empezara ya con los ataques de la aristocracia helenizada contra el ministerio del sumo sacerdote¹³. El año 175 a.C., la presión de los aristócratas logró que Onías III fuera sustituido en el cargo por su hermano Jasón. Al cabo de tres años, también éste fue depuesto y reemplazado por Menelao. Pero la existencia de una soberanía hereditaria —más aun, limitada al linaje de Sadoc— chocaba con los intereses políticos y económicos de la clase aristocrática; de modo que, si sus esfuerzos por abolirla completamente no llegaron a materializarse de manera satisfactoria, al menos hicieron todo lo posible por degradarla a mero cargo civil, que se podía obtener mediante soborno (2 Mac 4,7s.24).

Paralelamente, la crisis comunitaria que se había desatado durante el período persa se extendió también por toda la época helenística. Ya el historiador griego Hecateo de Abdera daba testimonio de que, hacia el año 300 a.C., aunque sobre los habitantes de Judea pesaba la prohibición de vender sus bienes raíces, algunos de ellos, llevados de una desmedida ambición de poder, acapararon inmensas posesiones a expensas de la clase media¹⁴. Sobre la permanente e inicua opresión de los más pobres tenemos también los testimonios del libro del Eclesiastés, en el siglo III, y del libro del Eclesiástico, a principios del siglo II¹⁵. La posibilidad de la esclavitud por deudas

11. Con esas limitaciones, se puede aceptar la siguiente valoración de V. Tcherikover: «El sumo sacerdote, a la cabeza del pueblo, asumió la figura de un pequeño monarca» (*Civilization*, 1982, 59).

12. Véase Flavio Josefo, *Ant XII*, 164.167.

13. Véase H. G. Kippenberg, *Klassenbildung*, 1978, 82ss.

14. Véase Diodoro de Sicilia, *Bibliotheca Historica*, XI, 3,7, citado por M. Stern (*Authors*, 1974, 27). Stern argumenta (*ibid.*, 33) que Hecateo estaba especialmente interesado en ese tema, debido a los abusos sociales que, de un modo semejante, se cometían en Grecia.

15. Baste citar Ecl 4,1-3; 5,7; Eclo 13,2s.4-13.16-18.19.20.21-23. Mientras el Eclesiastés se limita a constatar dichos abusos, sin emitir un juicio crítico, el Eclesiástico no se cansa de poner en guardia sobre los peligros de la riqueza (Eclo 5,1-8; 26,29 - 27,3; 31,1-11), e insta a preocuparse por los pobres (Eclo 4,1-10; 7,31; 22,23; 29,1-2.8-13.14). Por lo que se refiere al primer aspecto, el autor, tomando su argumento de la «espiritualidad de los pobres», amenaza a los ricos con el castigo escatológico (Eclo 35,13-17); y en cuanto al

constituía una amenaza tan despiadada, que aun los soberanos Tolomeos tuvieron que promulgar leyes contra dicha práctica¹⁶. Pero el mayor peligro que se cernía sobre los estratos más depauperados de la población era la posibilidad de ser vendidos como esclavos a dueños extranjeros (Jl 4,6s.). Y así fue como Palestina se convirtió en el mayor territorio de exportación de esclavos, para cubrir la imperiosa necesidad de servidumbre que se sentía en el mundo greco-romano¹⁷.

En este aspecto hay que notar que, bajo el régimen de los Tolomeos, Palestina vivió una época de gran prosperidad económica. De los *Papiros de Zenón* se deduce que, hacia el año 260 a.C., Palestina experimentó un febril desarrollo económico¹⁸. Ahora bien, el objetivo primordial de los Tolomeos, que, fieles a la mentalidad económica de los antiguos faraones, consideraban el territorio nacional como propiedad privada de la corona, consistía en aprovechar lo mejor posible los recursos de la tierra. Para ello, impusieron a la provincia «siro-fenicia» una rígida administración económica y financiera perfectamente centralizada. El gobernador regional (*diokétes*), con residencia en Alejandría, se ocupaba de supervisar, según el patrón griego de economía doméstica, todo un ejército de funcionarios locales de finanzas (*oikonómoi*) y de agentes centrales, hasta el último rincón del país, en prácticamente todos los resultados económicos, desde la producción agrícola y los rendimientos comerciales hasta la exacción de tributos. De ese modo, se impulsó el cultivo de las plantaciones más rentables y productivas (trigo, vino, aceite), se introdujeron sensibles mejoras en los métodos de labrantío (como la construcción de terrazas y la implantación de sistemas de riego artificial), para incrementar lo más posible el potencial económico del país, y se fomentaron en especial las relaciones comerciales con la difusión del sistema monetario. Por medio de un sofisticado sistema de impuestos, que superaba con mucho al modelo persa, se logró multiplicar significativamente la recaudación en cada una de las regiones, con respecto a los ingresos de la época persa¹⁹.

segundo aspecto, rebasando la teología sapiencial de carácter espiritualista, remite explícitamente a la Torá de Moisés (Eclo 29,9.11).

16. Véase, por ejemplo, el edicto de Tolomeo II en *Papyrus Rainer* 16-22, citado por H. G. Kippenberg, *Klassenbildung*, 1978, 79s. También se puede encontrar una manumisión de esclavos en el decreto de Antíoco III (véase Flavio Josefo, *Ant XII*, 143), aunque es probable que éste se refiera a prisioneros de guerra. El texto de 2 Mac 8,10 deja bien claro, con la mayor crudeza, que se pagaban tributos hasta por la venta de los prisioneros de guerra como esclavos.

17. Véase M. Hengel, *Judentum*, 1969, 79-81.

18. Véase V. Tschrikover, *Civilization*, 1982, 60-73; M. Hengel, *Judentum*, 1969, 76-92.

19. Véanse los cálculos que ofrece M. Hengel (*Judentum*, 1969, 53s.).

Se puede partir del hecho de que también la región de Judea salió considerablemente beneficiada de esa general prosperidad económica. Hasta es posible que el espectacular crecimiento demográfico experimentado por el pueblo judío en el período helenístico no fuera totalmente ajeno a esa mejora general de las condiciones de vida. Pero el territorio de Judá era demasiado reducido, de modo que muchos de sus habitantes se vieron en la necesidad de emigrar a otras regiones de Palestina e incluso a las nuevas ciudades griegas, como Tolemaida (Akko), Jafa, Escitópolis (Bet Šeán) y, especialmente, Alejandría, para encontrar allí mayores y mejores ingresos económicos²⁰.

Pero los que más se beneficiaron del desarrollo económico fueron las familias acomodadas de la aristocracia. El florecimiento económico de la época tolemaica les ofrecía más y mejores posibilidades tanto en materia de producción agrícola como de expansión de las relaciones comerciales. A eso se añadía, como una posibilidad totalmente nueva, el «sistema de arrendamiento del derecho a recaudar impuestos públicos»²¹ con el que el Estado tolemaico sacaba provecho de la desmesurada ambición de ganancia de los aristócratas. Impuestos, aranceles, tributos podían ser objeto de arrendamiento por parte del Estado, que los concedía al mejor postor. De ese modo, el arrendatario tenía el privilegio de recaudar, en nombre de la administración del Estado y bajo su propia responsabilidad, cualquier clase de impuestos. Todo lo que superase el precio del arrendamiento era considerado como ganancia limpia del arrendatario.

El ejemplo más significativo de la solicitud con que la aristocracia judía se dejó llevar por tan refinado sistema de expoliación es el caso de José, de la familia de los Tobíadas. Según la presentación que ofrece el historiador Flavio Josefo en su novela sobre los Tobíadas (véase *Ant XII*, 160-236), José, mediante la estratagema de doblar el precio exigido por ese tipo de arrendamiento, logró plenos poderes como arrendador real en toda la provincia por un período de veintidós años (240-218 a.C.). Es verdad que sólo se cuenta la falta de escrúpulos —e incluso la violencia armada— con que exigía sumas astronómicas a la indignada población de las ciudades helenísticas (181ss.), y aun se llega a afirmar que mediante ese procedimiento habría proporcionado una gran riqueza a su pueblo (224)²². Pero eso es pura apologética barata; de modo que se puede admitir

20. Sobre este punto, véase M. Stern, *Zeit*, 1978, 246-248.

21. Véase H. G. Kippenberg, *Klassenbildung*, 1978, 78ss.

22. Cuando M. Hengel (*Judentum*, 1969, 52s.) admite ciegamente esas afirmaciones, pasa por alto la perspectiva partidista de la novela sobre los Tobíadas que, probablemente, provenía del círculo de la familia de Hircano, hijo de José. Véase V. Tcherikover, *Civiliza-*

con la mayor tranquilidad que con semejante procedimiento no sólo esquilmo a sus propios conciudadanos, sino que logró canalizar una riqueza incalculable hacia el bolsillo de su familia (*Ant XII*, 184) y al de un reducido grupo de aristócratas. Por tanto, la institución de un arrendamiento del cobro de tributos no sólo agrandó el abismo social en la comunidad judía frente a la situación del período persa, sino que desató una serie de violentas agresiones de la clase baja contra aquellos aristócratas que, como José, se habían dejado enredar completamente en el sistema de opresión que se practicaba en las grandes potencias extranjeras y que a ellos mismos les reportaba suculentos beneficios personales.

Las tensiones sociales se hicieron aun más explosivas, con relación al período persa, por el hecho de que a la profunda división social se le añadió una nueva diferenciación, esta vez en el ámbito de la cultura. Los grupos de aristócratas, que habían aprovechado ansiosamente las enormes oportunidades que les ofrecía el sistema económico del imperio tolemaico y, más tarde, el de los seléucidas, se abrieron solícitamente al modo de vida helenístico. Al principio, esa apertura cultural no se dejó sentir, por lo común, más que en aspectos puramente externos, como el aprendizaje de la lengua griega, el uso de nombres y vestidos de origen griego, y la participación en las fiestas y entretenimientos que ofrecía una cultura tan refinada como la helenística. Pero todo ello no ponía en entredicho el carácter naturalmente religioso de la identidad judía, aun cuando en el ámbito comercial con sus socios griegos se llegaba en ocasiones a usar fórmulas de cortesía de carácter claramente politeísta²³. Con todo, desde la perspectiva de la clase baja, tanto urbana como rural, que no mantenía más que escasos contactos con la cultura griega²⁴, la impresión debía ser que estaban siendo explotados por una caterva de auténticos desaprensivos que no sólo despreciaban la solidaridad

tion, 1982, 141. Para una valoración también crítica de la propuesta de M. Hengel, véase P. Schäfer, *Periods*, 1977, 574.

23. En una carta de Tobías, padre de José, a Apolonio, «ministro de finanzas», se lee: *pollé charis tois theois* («un millón de gracias a los dioses»; véase V. Tcherikover y A. Fuks, *Corpus*, 1957-1964, n.º 4). Pero es probable que Tobías, que en sus posesiones de Transjordania regentaba una colonia militar de tropas nacionales y extranjeras, se encontrara en una situación extrema. Tanto V. Tcherikover (*Civilization*, 1982, 71) como J. Goldstein (*Acceptance*, 1981, 72-75) y L. H. Feldmann (*Hellenism*, 1986, 86ss.) subrayan el hecho de que, durante largo tiempo, la «helenización» no se dejó sentir más que en aspectos meramente externos. En cuanto a una «helenización» total de Judea, ya en el siglo III, como postula M. Hengel (*Judentum*, 1969, 193), falta evidencia documental.

24. Algunos investigadores como V. Tcherikover (*Civilization*, 1982, 114), J. Goldstein (*Acceptance*, 1981, 74s.) y L. H. Feldmann (*Hellenism*, 1986) apuntan, acertadamente, que hasta el año 175 a.C. no hay ninguna indicación sobre asentamientos griegos en Judea. En la propia ciudad de Jerusalén no había más que una pequeña guarnición, compuesta de soldados extranjeros.

que exigía la Torá, sino que se dejaban llevar cada día más por una forma de vida extravagante, ajena al judaísmo y aun sospechosa de ir contra sus costumbres más arraigadas. El efecto más llamativo de esa transformación cultural fue su cristalización en un enfrentamiento crónico entre las diversas clases sociales, que poco a poco fue generando tal potencial de conflicto, que sólo necesitaba una pequeña chispa para estallar en una verdadera guerra civil.

Por otra parte, en el período helenístico ni siquiera la clase alta constituía un bloque unitario. Más bien, continuó la vieja división entre un estrato «espiritualista» y otro «materialista» que se había instaurado durante la segunda mitad del período persa. Como se puede ver en el caso de Jesús ben Sira, el autor del libro del Eclesiástico, no todo el grupo dirigente del judaísmo se había plegado a las prácticas económicas y al estilo de vida helenístico, sino que aún quedaban en la comunidad algunos miembros ricos y respetados que se mantenían fieles a la tradición de sus mayores y estaban dispuestos a seguir defendiendo la solidaridad con los estratos más pobres y de orientación más bien conservadora²⁵.

Entre los dos grupos había estallado un guerra abierta por conseguir representación mayoritaria en los gremios encargados de la administración autónoma. A finales de la época tolemaica (antes del 200), era evidente que la presión cultural y económica de los «helenistas», capitaneados por los Tobíadas, había adquirido tales dimensiones, que se llegó a violentos disturbios —de inspiración claramente apocalíptica (cf. Dn 11,14)— contra la soberanía de los Tolomeos²⁶. Mientras tanto, a principios del período seléucida (198-180), los conservadores, bajo la égida del sumo sacerdote Simón II, el Justo, recuperaron el control de la situación y emprendieron una renovación de la independencia religioso-cultural del judaísmo, antes de que, a partir del año 175, los «helenistas» se hicieran de nuevo con el poder y provocaran una sangrienta guerra de religión.

Con eso se puso de manifiesto que ni los propios partidos mantenían su cerrada unidad. Había «helenistas moderados» que, con

25. Nótese sus exhortaciones a la solidaridad con los pobres (véase la precedente nota 15) y su «Elogio de los antepasados» (Eclo 44 - 49). No cabe duda de que también habrá que interpretar desde esta misma perspectiva la síntesis elaborada por el autor entre la especulación sapiencial y el yahvismo como religión oficial israelita (Eclo 1; 24). Evidentemente, el autor no pertenecía por origen a la clase alta, pero había experimentado una considerable mejora en su posición social (Eclo 33,16s.).

26. Este pasaje del libro de Daniel, considerado generalmente como «palabra enigmática» (véase, por ejemplo, M. Hengel, *Judentum*, 1969, 14; V. Tcherikover, *Civilization*, 1982, 77-79), no resultará tan misterioso si se presta atención a la diferencia entre una «apocalíptica política» (texto arameo del libro de Daniel) y una «apocalíptica estática» (texto hebreo del mismo libro). Sobre este punto, cf. pp. 810ss. Ya E. Täubler (*Jerusalem*, 1946-1947, 23ss.) había indicado la línea más correcta para la interpretación de este pasaje.

Jasón al frente, decidieron poner en práctica un proyecto de reforma (175-172); y también había «extremistas» que, en torno a Menelao, querían allanar totalmente la peculiar ideología cultural y religiosa del judaísmo (172-162). Pero, en realidad, lo más importante era que ni el partido conservador formaba un bloque unitario. La impresión es que entre sus miembros había un buen grupo dispuesto a colaborar en una cierta modernización de claro carácter helenístico²⁷. El núcleo más compacto lo constituía un gremio religioso especial, autodenominado *asidaioi* («los leales»), término equivalente al arameo *ḥasidayyá'* o al hebreo *ḥasidim* (1 Mac 2,42; 7,12ss.; 2 Mac 14,6).

La discusión sobre los *ḥasidim* no conoce límites²⁸; por eso, nos contentaremos con un par de indicaciones más bien genéricas. Se acepta unánimemente que se trataba de un grupo compacto, como muestran la traducción del nombre en el texto griego de los libros de los Macabeos y su denominación como *synagogé* («asamblea», «grupo»: 1 Mac 2,42). Lo que sí se discute, en cambio, es su encuadramiento social e histórico-religioso. Por una parte, O. Plöger²⁹ y M. Hengel³⁰ ven en los *ḥasidim* un «convéntulo pietístico» que se oponía «al judaísmo “oficial” encarnado en la jerarquía de los sacerdotes y en la acomodada aristocracia laica»³¹, y que más bien hay que encuadrar en los estratos de clase baja. Por otra parte, V. Tcherikover piensa que se trataba de una «categoría de letrados», expertos en interpretación de la Torá, que en tiempos de Simón II, el Justo, llegaron a convertirse en un grupo dirigente de intelectuales y teólogos³². En fechas más recientes, esta última hipótesis ha recibido el apoyo de J. Kampen, para quien los *ḥasidim* son los precursores de los fariseos³³. Los resultados más interesantes de su investigación parecen ser los siguientes: El texto de 1 Mac 2,29-41 debe separarse de la mención de los «asideos» en 1 Mac 2,42; con eso, se desvanecen las conexiones con determinados grupos como los esenios y la secta de Qumrán, como proponía M. Hengel. La caracteri-

zación de los *ḥasidim* como *ischyroi dynamei apo Israel*³⁴ en 1 Mac 2,42 y la denominación *protoi*³⁵ en 1 Mac 7,13 deben interpretarse como expresiones de su posición social: «leading citizens devoted to the law»³⁶ («ciudadanos prominentes, fieles a la observancia de la ley»). La «comisión (*synagogé*) de letrados» que se menciona en 1 Mac 7,12 debe equipararse a los «asideos» que aparecen en 1 Mac 7,13³⁷. La equiparación de los Macabeos con los *ḥasidim*, que se establece en 2 Mac 14,6, a diferencia de lo que ocurre en 1 Mac, parece presuponer que estos últimos pertenecían a un grupo selecto de «destacadas personalidades religiosas»³⁸. Por su parte, J. Kampen piensa que con su encuadramiento social de los *ḥasidim* desaparecería la pretensión de O. Plöger, M. Hengel y otros investigadores de calificarlos como representantes de la apocalíptica³⁹. Pero eso no tiene por qué ser necesariamente así, ya que el libro de Daniel y el libro primero de Henoc se pueden explicar perfectamente a partir del ámbito de los grupos de letrados, estudiosos de la Sagrada Escritura⁴⁰.

Pues bien, si los *ḥasidim* eran un grupo influyente de estudiosos de la Escritura, nos encontramos aquí por primera vez con un nuevo grupo de representantes de la religión oficial yahvista. El edicto de Antíoco III (197 a.C.) es un testimonio ulterior de que, en la época helenística, los «letrados del templo» habían llegado a constituir un

34. La expresión se interpreta, generalmente, en un sentido militar: «valientes de Israel», o «israelitas aguerridos». Sin embargo, el término hebreo *gibboré ha ayil* no tiene, en absoluto, esa única connotación (cf. Jos 1,14; 1 Cr 12,9; etc.), sino que también se aplica a «terratenientes» aptos para la guerra (cf. 2 Re 15,20) y, sobre todo en el lenguaje de los libros de las Crónicas, a «cabezas de familia» influyentes en la sociedad (1 Cr 5,24; 7,2.5.7.9.11.40; 26,6), y que desempeñaban diversas funciones litúrgicas (1 Cr 9,13; 26,6.31; 2 Cr 26,12; Neh 11,14).

35. El término se interpreta, generalmente, como adverbio temporal y se traduce: «en primer lugar, los *ḥasidim* trataron de pedir la paz», es decir, «fueron los primeros en pedir...». Pero, en realidad, se trata del «predicado» de una oración independiente, de modo que su traducción debería ser: «Los *ḥasidim*, que eran los primeros (= los dirigentes, los más importantes) entre los israelitas, trataron de pedir...».

36. *Hasideans*, 1988, 107; 113s.; 120s.; 149.

37. Nótese su caracterización como «grupo» (*synagogé*) en 1 Mac 2,42, que coincide con 1 Mac 7,12, y obsérvese también el paralelismo de verbos en 1 Mac 7,12 y 7,13 (*ek-epzetein*: «buscar una solución justa» [es decir, las condiciones de paz] y «buscar la paz con ellos...»). Véase J. Kampen, *Hasideans*, 1988, 121s. contra la interpretación de O. Plöger (*Theokratie*, 1968, 17), que supone aquí la existencia de «dos magnitudes distintas».

38. *Hasideans*, 1988, 135ss.

39. *Ibid.*, 219.

40. Ciertos rasgos que se aplican generalmente a la «apocalíptica», como su interés por el estudio de la Escritura (véase, por ejemplo, la presentación de Henoc como *grammateus tes dikaiosynes*, en 1 Hen 12,4 y Dn 9) y su orientación sapiencial (por ejemplo, el profundo significado que adquieren los «maestros» [*maskilim*] en Dn 11,33.35; 12,3.10), que no parecen responder a sus orígenes en los círculos de clase baja, llevaron a O. Steck (*Strömungen* 1969, 313ss. [5.0]) a considerar a los *ḥasidim* como un movimiento antihelenístico de amplio espectro en el que confluían diferentes grupos. Pero, por otra parte, ese «debilitamiento» de la tesis de O. Plöger demuestra la inconsistencia de una contraposición tan simple como la que él establece entre una clase alta de orientación «teocrática» y una clase baja de carácter «apocalíptico». Cf. pp. 785ss.

27. La iniciativa oficial tomada por Jasón, según 2 Mac 4,7ss., es difícilmente concebible sin la colaboración del consejo de ancianos, ya que antes de que la construcción de la *polis* consolidara el dominio de los helenistas en la *gerousía*, toda decisión tenía que ir referendada por el voto mayoritario del consejo. Sólo después de la radicalización de las diferentes posturas en tiempos de Menelao, se produjo una división de la *gerousía*, de modo que la minoría «espiritualista» que, al principio, aún contaba con la posibilidad de llegar a un compromiso, pasó a una abierta oposición, aunque tuvo que pagar un precio muy alto por su postura (2 Mac 4,43-49).

28. Véase un resumen de la cuestión en J. Kampen, *Hasideans*, 1988, 1-43.

29. *Theokratie*, 1968, 16s.

30. *Judentum*, 1969, 319ss.

31. Véase M. Hengel, o. c., 322.

32. *Civilization*, 1982, 125s.; 196-198.

33. *Hasideans*, 1988, 214ss. En contraste con los postulados de la investigación de época anterior, que consideraban a los *ḥasidim* como precursores de los fariseos y de los esenios, J. Kampen se pronuncia en contra de cualquier vinculación del grupo con esos últimos (véase *ibid.*, 151ss.). Sólo que sus consideraciones etimológicas en torno al tema de los *ḥasidim* son más que cuestionables.

grupo autónomo profesional, junto a los sacerdotes y los cantores litúrgicos, dentro de la clase dirigente del judaísmo⁴¹. Anteriormente, se ha hecho alusión a la conjetura de que ya en el período persa existían grupos de letrados, cuya actividad giraba en torno a la admisión del Pentateuco en el canon de la Sagrada Escritura, por encargo del consejo de ancianos⁴². Junto a ellos, había también letrados autónomos bien conocidos, como Esdras, de los que se valían los gobiernos persas para comunicar a sus súbditos la pertinente autorización imperial⁴³. Por eso, habrá que suponer que hacia finales del período persa y principios de la época helenística surgió de entre esos precursores un grupo profesional de letrados, cuya función no consistía únicamente en cuidar la revisión y transmisión de la Escritura Sagrada, sino también en ofrecer la interpretación correcta y vinculante de la ley de Moisés recién admitida en el canon de dicha Escritura⁴⁴. Así se convirtieron, en virtud de su profesión, en depositarios fieles de las «tradiciones ancestrales». Si a partir de ese grupo un cierto número de «letrados» se constituyó en tiempos de Simón, el Justo, en grupo autónomo religioso, expresamente denominado «los leales», eso no se puede explicar más que por su deseo de vivir interiormente y propagar en público su fiel y voluntaria dedicación a la Ley (1 Mac 2,42), frente a la seducción que ejercía la alternativa helenística. Así fue como, además de prestar apoyo al sector espiritualista de la clase alta, pudo plantar cara a todas las seducciones económicas y culturales que atraían a los «helenistas».

A esa división religiosa de la clase alta se añadió otra división, esta vez política, que impidió que los inminentes conflictos pudieran resolverse de manera satisfactoria. Igual que en la época pre-exílica, y a diferencia de lo que había ocurrido en el período persa, Judá se vio implicada, durante la etapa helenística, en el hervidero de tensiones entre las dos grandes potencias rivales, el reino de los Tolomeos, en el sur, y el reino de los Seléucidas, en el norte. Tan pronto como entre los dos polos se desequilibró la balanza del poder —que, prescindiendo de la época de los Diadocos, sucedió desde la accesión al trono de Antíoco III (221 a.C.)—, a los conflictos de orden interno se unió la conflictividad por determinadas opciones de política exterior que agudizaron aun más los enfrentamientos.

Ante esa situación, las dos fracciones de la clase alta cambiaron de postura de una manera desconcertante. Después del 221, los promotores de la helenización, es decir, los Tobíadas, que durante tanto tiempo habían actuado como peones de la administración financiera de los Tolomeos, apostaron mayoritariamente por los Seléucidas. Y a partir del año 200 también hicieron lo mismo el sumo sacerdote Simón, el Justo, y los «leales», con la esperanza de poder conseguir un reconocimiento de la identidad judía con la ayuda de los Seléucidas. Pero Onías III, hijo de Simón, decepcionado por los Seléucidas, se pasó al bando de los Tolomeos. Y su hermano Jasón, que había suplantado a Onías, trató de introducir su reforma helenística con la ayuda de los Seléucidas, pero al ser depuesto por los helenistas, también él acabó pasándose a las filas tolomeas. Por su parte, el estrato conservador de la clase alta debió de pensar que las desconcertantes luchas partidistas eran sólo una maniobra de la camarilla dirigente para hacer su juego egoísta con las potencias extranjeras, sin la más mínima consideración por el bienestar de la comunidad. Junto a la alienación cultural de un sector de la aristocracia, las contiendas entre partidos políticos contribuyeron de un modo decisivo a hacer cada vez más profunda la existente división social.

El conflicto político, social, cultural y religioso tan largo tiempo estancado se desató con una violencia brutal durante las guerras de los Macabeos, la primera insurrección armada desde la época de Roboán y la primera guerra de Israel después de cuatrocientos años.

La chispa fue un enfrentamiento político más bien superficial entre el sumo sacerdote Onías III, partidario de los Tolomeos, y el ala de los aristócratas helenistas, partidarios de los Seléucidas. Pero el conflicto cobró una virulencia desconocida, porque, en realidad, lo que estaba en juego era el verdadero propósito de la integración político-económica y religioso-cultural del judaísmo en el mundo helenístico.

El conflicto, que aquí sólo se puede presentar en grandes líneas⁴⁵, se desarrolló en tres fases: empezó con una reforma política, continuó como una lucha religioso-cultural, y desembocó en una auténtica guerra de liberación y de restauración nacional.

Cuando, el año 175 a.C., los aristócratas de tendencia helenística solicitaron del rey Antíoco IV autorización para construir en Jerusalén una *polis* según el modelo griego, bajo el nombre de Antio-

41. El edicto menciona el consejo de ancianos, los sacerdotes, los letrados del templo (*hoi grammateis tou hierou*) y los cantores litúrgicos como grupos dirigentes, que debían estar exentos del pago de determinados tributos (véase Flavio Josefo, *Ant* XII, 142).

42. Cf. pp. 616ss.

43. Cf. pp. 613s.

44. Los comienzos de la Torá oral pueden remontarse a esos grupos primitivos de «letrados», expertos en la Escritura. Véase H. D. Mantel, *Development*, 1977, 52ss.

45. Para más detalles, véase la minuciosa exposición de P. Schäfer (*Periods*, 1977, 560-604), en la que se pasa revista en profundidad a las diferencias entre E. Bickermann y M. Jengel, por una parte, y por otra, entre el primero y V. Tcherikover.

quía, con un gimnasio y un centro juvenil (2 Mac 4,7-10), lo que defendían en primer lugar era su propio interés económico. Querían conseguir para Jerusalén los privilegios comerciales de los que gozaban las ciudades helenísticas, englobar a la comunidad judía en el concierto internacional de relaciones económicas y culturales del ámbito helenístico y, con ello, eliminar los impedimentos comerciales que obstaculizaban su medro personal y su propia prosperidad económica. Pero a eso se añadían bastardos intereses de poder en política interior. El derecho de ciudadanía de la nueva *polis* estaba vinculado a una costosa educación en el gimnasio y en el centro juvenil. De ese modo, la clase baja de la capital quedaba prácticamente excluida, mientras que el estrato más conservador de la aristocracia, que no estaba dispuesto a someterse a esa disciplina, quedaba automáticamente fuera de los gremios de la administración autónoma. Y así fue como la helenización política de Jerusalén se convirtió en el fundamento administrativo de la división social y religiosa de la comunidad⁴⁶. Ahora, los órganos de la administración autónoma estaban dominados por los «helenistas», mientras que sus eternos críticos tanto de la clase alta como de la baja se veían desposeídos sin más de todos sus derechos de decisión colegial.

Desde el período persa, las competencias de los gremios dirigentes, compuestos de sacerdotes y laicos bajo la dirección del sumo sacerdote, comprendían también la legislación o la interpretación de la ley cültica y religiosa. De ahí que los helenistas intentaran por todos los medios, y bajo pretexto de una reforma política, conseguir un influjo exclusivo en ese aspecto. Al principio no se atrevieron a poner en entredicho la autoridad de la ley de Moisés, sino sólo trataron de eliminar algunas interpretaciones demasiado estrictas que se habían introducido desde los tiempos de Esdras y Nehemías en el período persa, como la prohibición de comerciar en sábado (Neh 13,15-22), ciertas restricciones alimenticias que hacían casi imposible una participación en comidas con extranjeros, y una interpretación demasiado rigurosa de la prohibición de matrimonios mixtos (Esd 10). A causa de su expansión demográfica, el pueblo judío no representaba ya una minoría cuya existencia e identidad debía protegerse a toda costa, además de que habría que preguntarse si esos mandamientos todavía eran de actualidad. Más aun, hacía ya tiempo que una mayoría del pueblo judío vivía fuera de los límites de la provincia de Judá, disperso por toda Palestina o en auténtica diáspora, en estrecho contacto con el paganismo circundante. Una suavización de sus condiciones de aislamiento podrían contribuir no

sólo a facilitar significativamente sus relaciones comerciales, sino también a eliminar la animosidad de que era objeto por parte del mundo pagano. Desde luego, hay que reconocer que los helenistas se esforzaron por crear unas condiciones adecuadas y bastante seguras en las que el pueblo judío pudiera desarrollar su propia existencia en medio de la cambiante situación de la época helenística⁴⁷.

Sin embargo, si a esa reforma que tuvo lugar en tiempos de Jasón no se le puede atribuir un verdadero éxito, habrá que achacarlo al hecho de que los «helenistas», debido a la ambición de poder que caracterizaba a su sector aristocrático, no sólo desacreditaron la seriedad del proyecto, sino que excluyeron del discurso religioso a la mayoría de los afectados y no tuvieron paciencia para llegar a establecer paso a paso el necesario consenso. Así se deduce de lo que ocurrió inmediatamente después. Al cabo de tres años, el ala más radical de los helenistas se hizo dueña absoluta de la situación y sustituyó a Jasón por Menelao (2 Mac 4,23-25), ya que, a su parecer, los cambios no se desarrollaban a un ritmo suficientemente rápido (172 a.C.). Esa medida desató la segunda fase —muy turbulenta, por cierto— de la insurrección social, con la consiguiente guerra religiosa.

La forma en que los helenistas radicales expoliaron el tesoro del templo en favor de sus intereses de poder (2 Mac 4,30-39) y eliminaron a sus críticos en el consejo de ancianos (2 Mac 4,43-49) tuvo que sembrar la duda, incluso entre los más benévolos, sobre si aquel grupo perseguía realmente el bienestar de la comunidad en su conjunto. A raíz de dichos sucesos, estallaron los primeros disturbios en la ciudad (2 Mac 4,39-42) y se creó un clima de verdadera guerra civil entre helenistas moderados y radicales (2 Mac 5,1-7). Todo ello indujo a Antíoco IV a emprender una serie de brutales y masivos asesinatos en la ciudad (169-168). Y además, como los helenistas radicales no sólo renunciaron a ejercer su influencia moderadora sobre el rey, sino que se embarcaron abiertamente en su propia lucha por el poder, la reforma quedó desautorizada a los ojos de la mayor parte de la población, incluso antes de que pudiera ponerse realmente en práctica. Es más, cuando los reformistas radicales restauraron el dominio seléucida (167 a.C.), para eliminar con una especie de terapia de choque los ritos de la tradición judía que los aislaban del mundo helenístico⁴⁸ e integrar el culto yahvista de Jeru-

46. Así piensa V. Tcherikover (*Civilization*, 1982, 160ss.).

47. J. Maier (*Geschichte*, 1972, 11) pone de relieve la importancia de ese impulso objetivo hacia una mayor integración.

48. En la investigación, tanto antigua como actual, se discute con inusitada viveza el trasfondo de ese edicto religioso de Antíoco IV que no tiene paralelo en ningún gobernante

salén en las concepciones religiosas del helenismo⁴⁹, la insurrección estalló con toda su fuerza.

Los insurrectos, que constaban de gente de la clase baja que había huido de Jerusalén y de campesinos depauperados, formaron una especie de ejército a las órdenes de una familia sacerdotal de segundo rango que se había retirado a regiones desérticas, los Macabeos (2 Mac 5,27; cf. 1 Mac 2,29.43). Pero un dato importante es que contaban con el apoyo del núcleo más espiritualista de la clase alta, los *hasidim*, o sea, los «leales» (1 Mac 2,42). Éstos, apartados por los helenistas de su posición social de letrados influyentes, proporcionaban a los insurrectos, además de un necesario reconocimiento social y la legitimación teológica, también sus consignas religiosas. Con los aristócratas a su lado, los rebeldes podían comprender su propia guerra contra los Seléucidas como una muestra de su «celo por la Ley y la alianza» (1 Mac 2,27; cf. 1 Mac 3,21). Mediante esa legitimación teológica, el movimiento revolucionario se dio cuenta de su capacidad de convocatoria y de su fuerza de penetración. Logró convencer a los «campesinos modestos» de que luchaban por una causa justa y por la supervivencia de la religión e identidad judía, contra la alienación que causaban las «costumbres griegas». A sus adversarios y explotadores había que considerarlos no precisamente como reformistas, sino como unos impíos (1 Mac 3,8) a los que, olvidándose de toda solidaridad entre miembros del mismo pueblo, se podía saquear e incluso asesinar con total tranquilidad de conciencia (1 Mac 6,24).

Al cabo de tres años, los insospechados éxitos militares de los que se habían sublevado a las órdenes de Judas Macabeo (1 Mac 3s.) provocaron la rendición de los helenistas radicales y de sus protec-

tores seléucidas, que se habían atrincherado en la fortaleza de Jerusalén (Akra). El brutal edicto antirreligioso fue derogado en marzo del año 164 para privar a los insurrectos de su motivación religiosa (2 Mac 11,27-33). Pero hacía mucho tiempo que la lucha por la libertad había desplegado su propio dinamismo. Judas no se contentó con la conquista de Jerusalén, o la purificación del templo y la restauración del culto oficial a Yahvé el día 14 de diciembre del año 164 (1 Mac 4,36-61), sino que, inmediatamente, continuó su lucha contra los pueblos fronterizos, para proteger a las numerosas comunidades judías que habitaban fuera del territorio de Judá contra posibles abusos por parte de la población de origen sirio (1 Mac 5s.). Y así comenzó la tercera fase de la guerra, que desembocó en la restauración de la unidad nacional.

Pero esa ampliación de objetivos bélicos provocó la descomposición del bloque de insurrectos. El año 162 a.C. los Seléucidas ofrecieron un tratado de paz, suspendieron la construcción de la *polis*, reconocieron los usos y costumbres judíos (2 Mac 11,22-26) y presentaron en la persona de Alcimo a un sumo sacerdote de talante más bien moderado. Entonces, los *hasidim* («los leales») decidieron entablar conversaciones de paz (1 Mac 7,12ss.)⁵⁰. Al parecer, a aquellos letrados de mentalidad espiritualista les satisfizo la restauración —aunque sólo fuera parcial— de la autonomía comunitaria como la habían disfrutado desde el tiempo del dominio persa. A sus ojos, y en vista de las tradiciones de su religión tan masivamente críticas con el poder, ésa era la forma de sociedad que más se adecuaba a las necesidades de Israel y la que le ofrecía más y mejor espacio para la práctica de su fe y el desarrollo de su existencia. Por el contrario, el nuevo grupo de dirigentes macabeos no estaba dispuesto a compartir el poder. Consciente de su propia fuerza militar, recién experimentada, no podía menos de pensar que la población judía palestinese, que ya había rebasado con creces las fronteras de Judá, no podría existir a salvo de eventuales sobresaltos si no era mediante la reconstitución de un Estado judío verdaderamente autónomo.

Pero esa opción por la autonomía, que había sido el ideal por el que los Macabeos habían luchado contra el decadente poder de los Seléucidas, no estaba en condiciones de resolver los conflictos sociales, culturales y religiosos que habían llevado a la sublevación, ni de poder establecer un nuevo consenso en el ámbito de la sociedad

helenístico, y que, en una forma un tanto distinta, se encuentra en 1 Mac 1,44-50 y 2 Mac 6,1-11; de ahí que sea imposible entrar ahora en una exposición pormenorizada del tema. Sobre la discusión, véase P. Schäfer, *Periods*, 1977, 562-564. Por lo que a mí respecta, me inclinaría a seguir la opinión de E. Bickermann (*Gott*, 1937, 128ss.), por cuanto el decreto resulta difícilmente explicable sin la colaboración de los helenistas radicales. Por el contrario, me parece muy poco probable que se pueda intuir algún tipo de presentación positiva de una reforma detrás de medidas tan drásticas como la prohibición de la observancia del sábado y de la práctica de la circuncisión, aparte de la obligatoriedad de ofrecer sacrificios de animales impuros y de quemar los rollos de la Torá, como suponen tanto el propio Bickermann como M. Hengel (*Judentum*, 1969, 532ss.); todas esas prácticas llevan, más bien, el signo evidente de una acción de castigo.

49. La instalación del llamado «ídolo abominable» (*šiqqûš [me]šomem*: literalmente, «abominación de la desolación»), que representaba al dios Baal-Samem, en el altar de los holocaustos (Dn 11,31; 12,11; 1 Mac 1,54), y la nueva dedicación del templo a Zeus Olímpico (2 Mac 6,2) sólo podían tener por objeto la presentación de Yahvé a imagen de los dioses supremos del mundo fenicio y del panteón griego, y a la vez traducían una actitud que sólo se puede comprender desde el punto de vista de una teología como la del helenismo, que trataba de equiparar a todos los dioses.

50. Según la presentación que se hace en los libros de los Macabeos, la iniciativa de los *hasidim* terminó en un rotundo fracaso, pero se los consideró como mártires demasiado crédulos (1 Mac 7,14-18). Sin embargo, la crisis en la que entró la lucha de los Macabeos (1 Mac 9,6s.) es clara muestra de que habían perdido el apoyo incondicional de la población (cf. 1 Mac 7,22.24.33).

israelita. Ciertamente que la liberación de los gravámenes tributarios impuestos por los Seléucidas se celebró con júbilo extraordinario el año 142 a.C. (1 Mac 13,36-41), pero faltaba energía para eliminar de una forma duradera, con la ayuda de una drástica reforma económica, una división de la sociedad que había llegado a convertirse en un mal crónico⁵¹. Si bien es verdad que se logró ampliar los territorios del nuevo Estado hasta las fronteras del antiguo imperio davídico, fue a precio de una mezcla de religión y poder político. Y en lugar de una forzosa helenización del judaísmo, que se había evitado con éxito, se impuso desde las más altas instancias oficiales la judaización forzosa de otros pueblos (véase Flavio Josefo, *Ant* XIII, 257s.). El golpe de los Macabeos para apoderarse del sumo sacerdocio (1 Mac 10,15-21; cf. 1 Mac 14,41), patrimonio tradicional de la descendencia de Sadoc, produjo la separación de la secta de Qumrán, promovida por sacerdotes sadoquitas. Por otra parte, la unión del ejercicio del sumo sacerdocio con la función de general y jefe del pueblo (1 Mac 14,47) y, finalmente, el rey no sólo confinó a los fariseos, en cuanto sucesores de los antiguos letrados (los *ḥasidim*), a tareas de oposición (cf. Flavio Josefo, *Ant* XIII, 288-292), sino que llevó a una ruptura del propio grupo dirigente, que se escindió en dos facciones: «fariseos» y «saduceos» (véase Flavio Josefo, *Ant* XIII, 293-298)⁵².

Los gobernantes asmoneos muy pronto se comportaron como los típicos potentados helenísticos de Oriente, que no se arredraban ni ante los más alevosos asesinatos, aun en el seno de su misma familia, ni ante los más sangrientos actos terroristas contra su propio pueblo. Los tradicionales gremios de la administración autónoma quedaron bajo tutela, y el pueblo llano se vio empujado a la oposición. Por eso, nada tiene de extraño que, a finales de la época helenística, la aristocracia y el pueblo acudieran a los romanos en busca de ayuda contra sus propios dirigentes. Sin duda, la idea de su lucha por la libertad consistía en que «no hubiera un rey que administrara los negocios de Estado, sino que fuera el sumo sacerdote el que estuviera al frente (*pro-histanai*) del pueblo, porque ellos (es decir, los asmoneos) no harían más que ejercer su dominio transgrediendo las

51. Véase la valoración que ofrece V. Tcherikover (*Civilization*, 1982, 258): «La fundación del Estado judío supuso un cambio importante en la posición política de la nación, pero desde el punto de vista social, todo siguió como antes; y si se produjo algún cambio, fue para peor».

52. Los saduceos, como miembros de la aristocracia tanto laica como sacerdotal que apoyaba la creación de un Estado helenístico sobre la base de un nacionalismo judío, negaban a los fariseos su liderazgo intelectual en cuanto a la interpretación de la Torá (véase Flavio Josefo, *Ant* XIII, 296). Ellos, por su parte, se refugiaron en la ley mosaica escrita. Véase V. Tcherikover, *Civilization*, 1982, 263-265.

leyes ancestrales e incluso esclavizando —contra las prescripciones de la Ley— a sus propios conciudadanos»⁵³.

En resumen, el final de la época veterotestamentaria de la historia de Israel queda abierto a una gran pregunta: ¿Cómo tendría que haber sido la organización política y social del pueblo de Israel, para que pudiera responder lo más exactamente posible a los principios de las tradiciones religiosas de liberación que habían forjado su verdadera identidad?

6.2. EL IDEAL TEOCRÁTICO DE LOS LETRADOS (LIBROS DE LAS CRÓNICAS)

BIBLIOGRAFÍA

- Ackroyd, P. R., *History and Theology in the Writings of the Chronicler*, CTM 38, 1967; Id., «The Theology of the Chronicler»: *LexTQ* 8 (1973), 101-116; Braun, R. L., «A Reconsideration of the Chronicler's Attitude toward the North»: *JBL* 96 (1977), 59-62; Id., «Chronicles, Ezra and Nehemiah», en J. A. Emerton (ed.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, VT.S 30, 1979, 52-64; Gese, H., «Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel» (1963), en Id., *Vom Sinai zum Zion*, BEvTh 64, 1974 = 1984, 147-158; Gunneweg, A. H. J., *Esra*, KAT XIX, 1, 1985; Japhet, S., *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, BATAJ 9, 1989; Id., «The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew»: *VT* 18 (1968), 330-371; Johnstone, W., «Chronicles Canons and Context»: *Aberdeen University Review* 169 (1983), 1-18; Id., «Guilt and Atonement: The Theme of 1 and 2 Chronicles», en J. D. Martin y P. R. Davies (eds.), *A Word in Season*, JSOT.S 42, 1986, 113-138; Kegler, J., «Das Zurücktreten der Exodustradition in den Chronikbüchern», en R. Albertz, F. W. Golka y J. Kegler (eds.), *Schöpfung und Befreiung*, 1989, 54-64; Mosis, R., *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, FThSt 92, 1973; Myers, J. M., *I and II Chronicles*, The Anchor Bible, 1965; Newsome, J. D., «Toward a New Understanding of the Chronicler and his Purposes»: *JBL* 94 (1975), 201-217; Oeming, M., *Das wahre Israel. Die «genealogische Vorhalle» 1 Chr 1-9*, BWANT 128, 1990; Rad, G. von, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, BWANT 54, 1930; Id., «Die Levitische Predigt in den Büchern der Chronik» (1934), en Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 8, 1962, 248-261; Rudolph, W., *Chronikbücher*, HAT I, 21, 1955; Talshir, D., «A Reinvestigation of the Linguistic Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah»: *VT* 38 (1988), 165-193; Welten, P., *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, WMANT

53. Así lo recoge Diodoro de Sicilia (*Bibliotheca Historica*, XL, 2). Véase M. Stern, *Authors*, 1974-1984, 185. Para la traducción, véase H. G. Kippenberg y G. A. Wevers, *Textbuch*, 1979, 30. Véase, igualmente, Flavio Josefo, *Ant* XIV, 41.

42, 1973; Id., «Lade - Tempel - Jerusalem», en *Zur Theologie der Chronikbücher, Textgemäß*, 1979, 169-183; Westermann, C., «Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament» (1960), en Id., *Forschung am Alten Testament II*, 1974, 162-190; Willi, Th., *Die Chronik als Auslegung*, FRLANT 106, 1972; Williamson, H. G. M., «Eschatology in Chronicles»: TynB 28 (1977), 115-154; Id., *Israel in the Book of Chronicles*, 1977; Id., «The Dynastic Oracle in the Book of Chronicles», en *Isaac Leo Seeligmann Volume III*, 1983, 305-318; Id., «The Origins of the Twenty-Four Priestly Courses. A Study of 1 Chronicles XXIII-XXVII», en J. A. Emerton (ed.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, VT.S 30, 1979, 251-268.

A la dilatada continuidad histórico-social que vivió la comunidad judía, a pesar de los cambios que se produjeron en la cúspide de su autoridad política, responde el hecho de que su transición a la época helenística apenas cuenta con testimonios en los escritos veterotestamentarios. Sólo se puede encontrar algún indicio esporádico —por supuesto, no exento de una duda razonable— en la tradición profética tardía¹; por el contrario, faltan curiosamente allí donde más cabría esperarlos, en concreto, en la última etapa de las tradiciones históricas del Antiguo Testamento, o sea, en los libros de las Crónicas.

La cuestión sobre cómo habrá que interpretar ese fenómeno se centra especialmente en la datación de los libros de las Crónicas y los de Esdras y Nehemías. En el ámbito de la investigación actual, las hipótesis oscilan entre los años 520 y 200 a.C.², con lo cual hay buenas razones para delimitar el *terminus post quem*, o sea, la fecha más temprana, en torno al año 400³. En ausencia de testimonios de época helenística, muchos autores se inclinan a situar esos escritos hacia finales del período persa (400-332 a.C.)⁴. Pero esa solución parece chocar con toda una serie de dificultades de carácter histórico.

1. Cf. Jl 4,4ss.; Zac 9,1ss.13ss.; 11,15; y claramente en Dn 8,21; 10,20; 11,2ss.

2. Véanse los pesúmenes de H. G. M. Williamson (*Israel*, 1977, 83-86) y M. Oeming (*Israel*, 1990, 44s.). El *terminus ad quem*, o sea, la fecha más tardía, se basa en el hecho de que, hacia el 158 a.C., el historiador judío Eupólemo cita textos de las Crónicas según la versión griega de los Setenta (LXX).

3. La lista de descendientes de David que se da en el texto de 1 Cr 3,17ss., según la interpretación que cada cual decida dar al textualmente difícil v. 21, cuenta por lo menos con seis generaciones bajo Sesbasar. De ese modo, igual que en la lista de sumos sacerdotes que se ofrece en Neh 12,10s., se llega, como fecha más temprana, a una época en torno al 400 a.C. Una datación temprana de las Crónicas en tiempos de Zorobabel, que es la que sigue habitualmente la escuela de F. M. Cross (véase, por ejemplo, J. D. Newsome, *New Understanding*, 1975), no encajaría del todo mal desde el punto de vista teológico (opción por un régimen monárquico, construcción del templo, etc.), pero necesita una serie de tan sutiles operaciones de crítica textual, que no resulta en absoluto convincente. Véase su refutación en H. G. M. Williamson (*Eschatology*, 1977, 120-130).

4. Por ejemplo, W. Rudolph, *Chronikbücher*, 1955, X; J. M. Myers, *Chronicles I*, LXXXVIIss.; M. Oeming, *Israel*, 1990, 44.

La discusión, reabierta en fecha reciente, sobre la contemporaneidad de Cr y de Esd-Neh, que durante largo tiempo parecía indiscutible, hace cada vez más improbable que la llamada «historia cronística» se escribiera toda de un tirón⁵. La solución que se vislumbra es que Esd y Neh, aunque proceden de un ámbito bastante parecido al de los libros de las Crónicas⁶, son de época más antigua⁷. Ahora bien, aunque sólo sea por las flagrantes disconformidades históricas que se perciben en Esd y Neh con respecto a los acontecimientos que tuvieron lugar en el siglo v⁸, parece lógico postular para dichos libros una cierta distancia temporal con relación a los sucesos que describen (cabría pensar, por ejemplo, en una fecha alrededor del 350 a.C.). En ese caso, el tiempo que discurre entre esa fecha y la campaña de Alejandro Magno no parece suficiente para explicar la composición de los libros de las Crónicas, que dejan traslucir un proceso más bien largo de elaboración literaria⁹. Por eso, yo, personalmente, me adhiero a la opinión de los autores que sitúan la composición de Cr más bien hacia principios de la época helenística (330-250 a.C.)¹⁰. Es decir, a mi parecer, los libros de Esd y Neh son anteriores a la separación político-religiosa de los samaritanos, mientras que la obra del Cronista es posterior.

5. La tesis sobre la contemporaneidad de las Crónicas y los libros de Esdras y Nehemías, propuesta en 1832 por L. Zunz, recibió las primeras críticas por parte de S. Japhet (*Authorship*, 1968). A partir de entonces, la discusión ha sufrido todo género de vaivenes. Véase una presentación detallada en H. G. M. Williamson, *Israel*, 1977, 5-82, en la que se apoya, aunque con ciertas limitaciones, la crítica de la señora Japhet; por su parte, R. L. Braun (*Chronicles*, 1979, 52ss) adopta una postura semejante. Para una posición crítica con respecto a dichas tesis, véase D. Talshir, *Reinvestigation*, 1988, 193; A. H. J. Gunneweg, *Esra*, 1985, 21-28.

6. Nótese las semejanzas que observan muchos autores en el método de trabajo (uso de fuentes), en los intereses más conspicuos (el templo, los levitas) y en su estilo literario (compárese, por ejemplo, Esd 6,19s. con 2 Cr 35). Otros comentaristas se inclinan a considerar dichos libros como obras distintas del mismo autor (véase P. Welten, *Geschichte*, 1973, 199; Th. Willi, *Chronik*, 1972, 181s.; R. Smend, *Entstehung*, 1975, 228; M. Oeming, *Israel*, 1990, 44). Personalmente, pienso que lo más razonable es tomar como punto de partida una continuidad dentro del círculo de los transmisores de la tradición.

7. A favor de la mayor antigüedad de Esd y Neh se puede aducir, ante todo, la dependencia literaria de la lista que aparece en 1 Cr 9,2-17 con respecto a la que se presenta en Neh 11,3-19. Véase W. Johnstone, *Guilt*, 1986, 114.

8. Baste notar la confusión que preside el desarrollo cronológico en Esd 4. Sobre este punto, véase M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1967, 150ss.

9. Hay que reconocer que la investigación todavía no ha encontrado una solución satisfactoria del desarrollo literario de los libros de las Crónicas (baste observar los análisis tan dispares que ofrecen M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1967, 110ss.; W. Rudolph, *Chronik*, 1955, 93, etc.; Th. Willi, *Chronik*, 1972, 194ss.; y H. G. M. Williamson, *Origins*, 1979, 252ss.). Sin embargo, ya los meros desplazamientos que se detectan en la organización del personal adicto al culto (véase H. Gese, *Kultsänger*, 1984, 148ss.) permiten suponer un período de composición que habría durado unas cuantas décadas. En mi opinión, el método más correcto para explicar los datos literarios consiste en admitir una pluralidad de autores dentro de un grupo más bien cerrado, que ejercieron su actividad durante un largo período. Así opina también P. R. Ackroyd, *History*, 1967, 502.

10. En esa misma línea se mueve, entre otros comentaristas, M. Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1967, 150-155). Por su parte, P. Welten (*Geschichte*, 1973, 110-113; 119s.) aporta nuevos argumentos para una datación en el período helenístico; concretamente, llama la atención sobre ciertos ingenios militares griegos que se reflejan en las Crónicas, en particular el empleo de catapultas para defensa de la ciudad (cf. 2 Cr 26,15).

Sin embargo, sea cual sea la solución que se adopte sobre la datación de dichos escritos, no deja de ser profundamente llamativo el hecho de que, en los libros de Esd y Neh, la descripción de la historia postexílica de la comunidad judía no se prolongue hasta el período helenístico. Por consiguiente, la única interpretación de ese fenómeno es que, para los círculos dirigentes de la comunidad, los acontecimientos políticos de esa época no tenían ninguna relevancia teológica.

Si lo que alimentaba con renovado vigor a los círculos proféticos de clase baja en sus expectativas de una poderosa intervención de Dios al final de los tiempos eran los cambios espectaculares de la situación política mundial¹¹, lo que realmente preocupaba a los grupos dirigentes de la comunidad judía hacia finales del período persa y comienzos de la época helenística, según testimonio de los libros de Esdras y Nehemías, eran pequeños acontecimientos de orden más bien interno, sobre todo las crecientes aspiraciones teológicas de los samaritanos, que desembocaron en su separación político-religiosa¹². El fenómeno ponía en entredicho la legitimidad de la nación judía que, hasta el momento, se consideraba como lo más natural, a la vez que criticaba su pretensión de ser ella la única comunidad con derecho a dictar las normas que había que seguir en materia de culto y religiosidad, y hasta constituía un verdadero desafío a su nueva fundamentación teológica.

Si la datación propuesta anteriormente es exacta, se puede decir que el conflicto se desarrolló en dos fases. La pretensión de los samaritanos de disfrutar de igualdad de derechos cívico-religiosos, que se manifestó en la última etapa del período persa¹³, tuvo una respuesta bastante agria e inflexible en el proyecto histórico que describen los libros de Esdras y Nehemías. Con su presentación de la época postexílica, el autor quería probar minuciosamente que sólo la nación judía era sucesora legítima del antiguo Israel. Sólo sus miembros eran los genuinos descendientes de los deportados a Babilonia, los que habían sufrido el juicio de Yahvé y, por eso, estaban ahora bajo el signo de la promesa divina (Esd 1,2-4). Sólo ellos, organizados en una férrea estructura de clanes (*bet 'abot*), podían probar sin la más mínima duda su vinculación genealógica con las «tribus» de Judá y Benjamín y su costosa observancia de la antigua prohibición de mezclarse con «los pueblos de otros países»¹⁴. Sólo ellos había recibido el encargo de Ciro de reconstruir el templo (Esd 1,3; 4,3; 5,13) y podían exhibir su derecho de propiedad sobre el

11. Cf. pp. 788ss.

12. Cf. pp. 709ss.

13. Cf. pp. 720ss.

14. Cf. Esd 2,2ss.59ss.; 6,21; 10; etc.

tesoro del templo, en virtud de una continuidad directa con el culto pre-exílico (Esd 1,7; 5,14s.; 6,5). En fin, sólo ellos habían mantenido de manera consecuente su vinculación con la Ley de Moisés (Neh 8 - 10). Por el contrario, el autor de Esdras y Nehemías describía a los samaritanos como los más acérrimos enemigos de la comunidad judía desde sus mismos comienzos (Esd 4; Neh 3; 6). Habían sido precisamente esos samaritanos, cuyo origen era tan dudoso (cf. Esd 4,2.10), los que no habían cesado de obstaculizar, por todos los medios, las obras de reconstrucción emprendidas por los judíos. Por eso, se había rechazado una y otra vez, con toda justicia, cualquier posible influencia suya sobre el templo de Jerusalén (Esd 4,3) y hasta su participación en los asuntos de la comunidad (Neh 3ss.). ¡Y así debería ser también en el futuro!

Pues bien, una vez que los samaritanos cejaron en sus esfuerzos por colaborar y, a principios de la época helenística, decidieron implantar en el Garizín un modelo comunitario propio, en competencia con el de la comunidad judía, su abrupta ocupación de la historia postexílica no fue suficiente a los ojos de los judíos. De hecho, es muy probable que los samaritanos apelaran al Pentateuco para justificar su iniciativa, y que la composición de la primitiva historia de Israel, recientemente aceptada en el canon de los libros sagrados, les proporcionara buenas razones para legitimar su postura¹⁵. Por tanto, la segunda fase de su enfrentamiento debió de girar en torno a la historia pre-exílica, para salvaguardar la pretensión de los judíos de ser, si no los únicos depositarios de la más auténtica tradición, por lo menos los que tendrían que marcar las líneas de su correcta interpretación. Y eso fue lo que sucedió a principios del siglo III con la redacción de los libros de las Crónicas.

El principal problema que se les planteaba a los autores de la obra histórica cronista era el hecho de que tanto el templo de Jerusalén como la monarquía davídica, que constituían el fundamento teológico más sólido de la pretensión directiva del judaísmo, no aparecían de modo explícito en la historia fundacional de Israel que se había admitido en el canon¹⁶. Y como eso no podía cambiarse a voluntad, no les quedaba más remedio que elevar la primitiva época monárquica, en la que adquirieron forma tanto la monarquía davídica como el culto de Jerusalén, a la categoría de parte integrante e imprescindible de la historia fundacional de Israel. De ahí que consagrasen a la descripción de esa época prácticamente la mitad de su

15. Cf. p. 724.

16. Cf. pp. 623s. Nótese, por el contrario, las referencias a la monarquía y al templo que los autores de las Crónicas introdujeron ya en el «árbol genealógico» de Israel (1 Cr 1 - 9; cf. 1 Cr 1,43; 2,15; 3,1ss.; 4,31.41; 5,2.36; 6,16s.; 7,2; 9,3ss.).

obra (1 Cr 11 - 2 Cr 9)¹⁷, a la vez que le conferían una orientación compulsivamente abocada a la construcción del templo y a la instauración del culto de Jerusalén, sin olvidar ni un momento su continuidad directa con la historia fundacional pre-monárquica. Así se explica la colocación en el templo de Jerusalén no sólo del arca de la alianza, como describe la composición pre-sacerdotal, sino también del santuario del desierto, que aparece en la versión sacerdotal y que, según la interpretación del cronista, había permanecido en Gabaón¹⁸ (1 Cr 13; 15s.; 2 Cr 5,5). Según esa misma idea, se presenta a David como un segundo Moisés, al que Dios reveló un modelo para la construcción del templo, como le sucedió antaño a Moisés en el monte Sinaí¹⁹, y que, como sucesor de Moisés e incluso con más atribuciones, estableció hasta en sus más mínimos detalles las normas para la celebración del culto²⁰. Según la descripción que ofrece el libro de las Crónicas, la elección de Dios, característica de la etapa inicial de Israel, continuó con perfecta lógica en los comienzos de la monarquía, por la tribu de Judá y la familia de Jesé (1 Cr 28,4; cf. 1 Cr 5,2) hasta David, fundador de la dinastía e instaurador del culto, y hasta Salomón, que edificó el templo (1 Cr 28,4-6.10). Más aun, el propio Yahvé escogió de modo significativo el lugar en el que había de construirse el templo de Jerusalén (1 Cr 21,26ss.; cf. 2

17. La descripción abarca veintinueve capítulos, de los sesenta y cinco que componen toda la obra. Por el contrario, la primitiva historia de Israel se reduce a una especie de esqueleto genealógico (1 Cr 1 - 9) con el que los judíos postexílicos querían asegurar su ascendencia legítima y sus pretensiones de dirección dentro de Israel (sobre este punto, véase la reciente monografía de M. Oeming, *Israel*, 1990, 206ss.). Después del período salvífico central, de comienzos de la monarquía, viene la época monárquica propiamente dicha (2 Cr 10 - 36) como un tiempo de acreditación. La división tripartita de 1 Cr 10 - 2 Cr 9, tal como la presenta R. Mosis (*Untersuchungen*, 1973, 164ss.), es decir: 1. Saúl, o época de desgracia; 2. David, o intermedio transicional de la desgracia a la salvación; y 3. Salomón, o tiempo de salvación, no se puede sostener. De hecho, la caída de Saúl no es más que el oscuro contrapunto del esplendor relumbrante de la época de salvación constituida de manera unitaria por los reinados de David y de Salomón.

18. Cf. 1 Cr 16,39s.; 21,29; 23,32; 2 Cr 1,3.6.13; cf. 1 Cr 6,17; 23,26. Después del traslado, es lógico que al templo de Jerusalén se lo denomine «tienda del encuentro» (1 Cr 9,21), o «tienda del testimonio», es decir, «tienda de la alianza» (2 Cr 24,6; cf. Nm 9,15; etcétera).

19. Compárese 1 Cr 28,11ss. con Éx 25,9. Por su parte, la expresión *bet hakkapporet*, con que se denomina el «Santísimo», recuerda el texto de Éx 25,17.

20. Cf. 1 Cr 23 - 27. Todo ese complejo muestra evidentes huellas de desarrollo, aunque difícilmente se puede entender como una interpolación (véase M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1967, 112, etc.), ya que en las secciones siguientes se presupone con demasiada frecuencia el ordenamiento litúrgico que ahí se lleva a cabo (cf. 1 Cr 28,21; 29,8; 2 Cr 8,15; 35,4.15). Véase la solución tan llena de cautelas que propone H. G. M. Williamson (*Origins*, 1979). El paralelismo que se establece en 2 Cr 35 entre las respectivas referencias a Moisés y a David constituye un testimonio particularmente gráfico sobre la concepción cronista acerca de la revisión emprendida por David de las ordenanzas cúlteras recogidas en la Torá.

Cr 7,1-3), además de elegir la ciudad, el santuario y su legítimo sacerdocio²¹.

Pero esa valoración de la época de David y Salomón como el objetivo y el culmen de la historia fundacional de Israel, con la que los autores de las Crónicas reaccionaron al desafío de los samaritanos, implicaba un fenómeno tan decisivo como la revisión del canon. A su parecer, aquella decisión que se tomó en el período persa, debido a un cúmulo de intereses antijerárquicos, antifanáticos y orientados a una plena emancipación de los sacerdotes, de poner fin a la historia fundacional de Israel con la muerte de Moisés, y lo que ello suponía, a saber, excluir totalmente de la religión oficial yahvista la antigua teología de la figura del rey y del culto oficialmente establecido²², necesitaba una auténtica revisión a fondo. Según ellos, el canon debería ser urgentemente ampliado. Había que incorporar a la teología oficial, en el lugar que se les debía, las tradiciones históricas eliminadas por los deuteronomistas y los escritos proféticos, que habían dado plena validez a las particulares tradiciones salvíficas de Jerusalén. Y con su obra los cronistas querían indicar la dirección en que eso se podía llevar a cabo. De esa forma, la separación de los samaritanos provocó en la comunidad judía un renovado esfuerzo de integración, para ampliar el grado de consenso en cuanto a los principios fundamentales de la religión oficial de Israel, más allá del marco fijado por la Torá.

Sobre ese fondo habrá que proyectar uno de los rasgos esenciales de los libros de las Crónicas que, aunque se ha enfocado desde muy diversos puntos de vista, aún no se ha explotado suficientemente en todo su valor. Se trata de su pretensión de ofrecer una síntesis lo más extensa posible de las múltiples tradiciones religiosas de Israel.

La primera síntesis que ocupó a los autores de las Crónicas fue la unión de la Torá con la historia deuteronomística. Si lo que pretendían conseguir era que esa historia se considerara como integrante del canon, deberían probar que las tradiciones que transmitía, interpretadas de una manera correcta, respondían a las exigencias de la tradición canónica de la Torá. Por eso, se esforzaron por relacionar la tradición histórica de Judá, en su nueva interpre-

21. Elección de Jerusalén: 2 Cr 6,5s.34; 12,13; elección del templo: 2 Cr 7,12.16; 33,7; elección de los levitas y los sacerdotes: 1 Cr 15,2; 2 Cr 29,11 (según Dt 18,5). La elección tanto de David como de Jerusalén y del templo se encuentra ya en la historia deuteronomística. La novedad radica en la elección del personal cúltero de Jerusalén, en la particular elección de Salomón y en el encuadramiento de la elección de David dentro de la elección de Judá. Véase, a este propósito, la inclusión de la línea de los descendientes de David (1 Cr 3) en medio de la genealogía de Judá (1 Cr 2 y 1 Cr 4).

22. Cf. pp. 623s.

tación, con la «Ley de Yahvé» (*torat Yhwh*)²³, o la «ley de Moisés» (*torat mošé*)²⁴, y subrayaron con gran insistencia que tanto el orden de los reyes de Judá como los ritos de la celebración litúrgica en Jerusalén se ajustaban a «lo que estaba escrito»²⁵. Así que manipularon el texto deuteronomístico para adaptarlo a las prescripciones de la Torá²⁶ y dieron a sus tradiciones una nueva interpretación, siempre basada en el sentido de la Ley. Por ejemplo, no tenía nada de extraño que el primer intento de David de trasladar a Jerusalén el arca de la alianza terminara en fracaso (2 Sm 6,1-11), porque no se había realizado «según lo prescrito» (*kammišpat*, «como es debido»: 1 Cr 15,13); pero en cuanto se cumplió el mandato de Dios de que los portadores del arca debían ser los levitas (Dt 10,8; cf. 1 Cr 15,2ss.15), el traslado no encontró la más mínima dificultad (1 Cr 15,26).

Ahora bien, la propia historia deuteronomística ya estaba orientada a «la Torá», pero en la época de su composición, esa Ley era todavía el Deuteronomio. Por eso, una de las principales tareas del cronista fue la de incorporar a la tradición histórica las prescripciones deuteronomísticas y sacerdotales, por ejemplo, las que se referían al personal cültico —la distinción entre sacerdotes y levitas—²⁷, a la práctica del sacrificio²⁸ y a la fijación de las fies-

23. Cf. 1 Cr 16,40; 22,12; 2 Cr 12,1; 31,3s. «Libro de la Ley de Yahvé»: 2 Cr 17,9; 34,14; *mišmeret Yhwh* («prescripción de Yahvé»): 2 Cr 13,11; *debar Yhwh* («palabra de Yahvé»): 2 Cr 30,12; 35,6.

24. Cf. 2 Cr 23,18; 30,16. «Libro de Moisés»: 2 Cr 35,12; *mi wat Mošé* («mandato de Moisés»): 2 Cr 8,13; usado como verbo: 1 Cr 6,34. La función mediadora de Moisés se expresa en sentido técnico por medio de la circumlocución *beyad Mošé* («por [mano de] Moisés»): 2 Cr 33,8; 34,14; 35,6.

25. Cf. 2 Cr 23,18; 25,4; 35,12.26 (para un sentido negativo, cf. 2 Cr 30,5.8). Sobre este aspecto, cf. Esd 3,2.4; Neh 8,15; 10,35.37.

26. Cf., por ejemplo, 1 Cr 21,6 (Nm 15,1ss.); 2 Cr 33,3 (Dt 12,3); 2 Cr 33,6 (Dt 18,10).

27. Según la concepción del Deuteronomio, todos los sacerdotes eran levitas (cf. pp. 414ss.). Por eso, la historia deuteronomística también hace referencia a los «sacerdotes levíticos», mientras que prácticamente ignora a los levitas como grupo autónomo, junto a los sacerdotes (únicos textos: Dt 27,14; 1 Sm 6,15; por el contrario, Jos 3,3; 2 Sm 15,24; 1 Re 8,4 parecen ser correcciones textuales, en el sentido de las Crónicas). La insistencia con que el cronista subraya la importante función de los levitas se debe interpretar, al menos en parte, por la circunstancia de que le era necesario insertar en la tradición histórica pre-exílica ese grupo ya proyectado por los sacerdotes reformistas del período exílico-postexílico (Ez 44,9ss.; cf. Nm 3s.); compárense, por ejemplo, 1 Cr 15; 2 Cr 5,4.12; 23,7; 34,12s. con sus textos de referencia. Por otra parte, habrá que notar el empleo, por parte de los autores de las Crónicas, del lenguaje típico de la composición deuteronomico-deuteronomística (véase, por ejemplo, 2 Cr 29,5ss.; 30,22).

28. Nótese, a este propósito, la doble ofrenda del holocausto (1 Cr 16,40; 2 Cr 2,3; 13,11; 31,3), según la prescripción de Éx 29,38-41; Nm 28,3-8. En época pre-exílica, e incluso en la historia deuteronomística, no se habla más que del holocausto matutino, junto a una simple ofrenda de flor de harina (*minhá*) a primera hora de la tarde (2 Re 16,15; cf. Ez 46,13-15). Igual que en el documento P, el holocausto debe acompañarse de una ofrenda

tas²⁹. Por otra parte, tenían que afrontar el compromiso, aun más difícil, de establecer una compatibilidad entre las prescripciones deuteronomísticas y las sacerdotales, que estaban totalmente mezcladas a lo largo de la Torá. Un ejemplo de la complejidad de la tarea es su detallada interpretación de la Pascua que se celebró en Jerusalén con motivo de la reforma de Josías (compárense 2 Re 23,21 con 2 Cr 35,1-19). Igual que en Dt 16,1-8, la Pascua era, para el cronista, una fiesta de peregrinación al santuario central, que se asemejaba al sacrificio de comunión (*zebāḥ*). Ahora bien, como en la legislación sacerdotal de Éx 12 se hacía referencia a la costumbre de celebrar la Pascua en familia, se llegó al compromiso de que la ofrenda y la consumición de la Pascua debía celebrarse por el personal cültico y por los laicos en grupos familiares (2 Cr 35,4.12). Y en cuanto al modo de la celebración (2 Cr 35,13: «asar la pascua» y «cocer los alimentos sagrados»), quisieron satisfacer tanto a la prescripción del Deuteronomio (Dt 16,7: «cocer») como a la del libro del Éxodo (Éx 12,8s.: «asar a fuego»)³⁰.

La referencia a la Torá, dado su «carácter dialógico», no podía ser puramente mecánica, sino que suponía un trabajo realmente interpretativo. Además, había que tener en cuenta las circunstancias cülticas de la época postexílica³¹, sin olvidar que el propio cronista tenía sus particulares intereses en materia de reforma, por ejemplo, sobre la ampliación de las funciones de los levitas³². Las diferencias, tan subrayadas en el curso de la investigación actual, que separan al cronista del documento P y del libro del Deuteronomio minusvalo-

de flor de harina (*minhá*) a modo de complemento (cf. 1 Cr 21,23; Nm 15,1ss.; 29,28ss.). La consagración del templo (2 Cr 29,20-24) se orienta hacia el ritual del sacrificio expiatorio (*ḥattá'*: cf. Lv 4; 16,11ss.) del gran Día de la Expiación, aunque difiere en el número y la clase de animales para el sacrificio. Cf. pp. 607ss.

29. Compárense la fecha de la celebración de la Pascua en 2 Cr 35,1 y en Éx 12,6. El retraso de la celebración (2 Cr 30,2ss.) responde a las prescripciones de Nm 9,1-14.

30. Ya en su tiempo, G. von Rad (*Geschichtsbild*, 1930, 53) llegó a poner de relieve ese trabajo de interpretación realizado por el cronista con el fin de alcanzar un compromiso. Ahora bien, cuando dedica extensos párrafos a subrayar las notables diferencias entre Cr y el documento P, e insiste en el considerable influjo del Deuteronomio sobre el cronista (55ss.), se deja llevar demasiado por la polémica contra la vieja teoría que situaba los libros de las Crónicas en línea directa con el documento P, pero parece ignorar que, precisamente en la época de composición de estos libros, no existía un documento P con personalidad autónoma. El hecho de que en las Crónicas aparezcan yuxtapuestas, e incluso mezcladas, concepciones deuteronomísticas y sacerdotales es la prueba más concluyente de que, para entonces, ya estaba concluida la redacción del Pentateuco, que unía ambas concepciones en una estructura única; pero esa unión era tan inestable, que obligaba a buscar un compromiso.

31. En esa línea habrá que interpretar, por ejemplo, las diferencias que pone de relieve G. von Rad (*Geschichtsbild*, 1930, 48ss.) con respecto a la mesa de los panes presentados y al candelabro.

32. Cf., por ejemplo, 2 Cr 29,34; 30,17; 35,11 contra Nm 18,2. Pero, en cuanto a su propia participación en el sacrificio, los autores de las Crónicas podían referirse, entre otros textos, a Ez 46,24.

ran sus propias posibilidades de una interpretación de la Torá y desfiguraron su evidente deseo de presentar una historia de Israel según las normas de esa misma Torá, como fue aceptada en el canon de los libros sagrados del judaísmo.

Sin embargo, la tarea interpretativa más complicada para el cronista fue la referente a los dos temas centrales que desacreditaron la historia deuteronomística a los ojos de los promotores de una incorporación de la Torá en el canon: la institución monárquica y el culto oficial yahvista. Ya la historia deuteronomística había traspuesto la síntesis del yahvismo pre-monárquico elaborada por el Deuteronomio al ámbito de las tradiciones salvíficas de la época monárquica, mediante una yuxtaposición de la etapa fundacional presidida por Moisés y Josué, dotada de unos dones salvíficos como la ley y la tierra, al período fundacional davídico-salomónico, en el que Israel fue objeto de otros dones también salvíficos: la monarquía y el templo³³. Precisamente, esos elementos salvíficos eran los que más interesaban al cronista, ya que sólo ellos constituían el fundamento más sólido de la aspiración judía a ejercer funciones de dirección. Ante una necesidad de legitimación, que le venía impuesta por la competencia del modelo samaritano, el cronista tuvo que desplazar el peso de la historia lo más lejos posible de las tradiciones yahvistas que habían configurado la época primitiva, en concreto, hacia el período fundacional monárquico. Pero eso le obligaba a desfigurar conscientemente el éxodo³⁴ y desvirtuar la época pre-monárquica, que consideraba como un período caótico, carente de verdadera liturgia y de instrucción sobre la ley (2 Cr 15,3-6). Y sin embargo, tenía que reconocer que ya los autores del Pentateuco se habían declarado abierta y claramente contra la opción monárquica de la historia deuteronomística, y contra la propia monarquía como forma de gobierno³⁵. Según la redacción cronista, el culto oficial debía ser ejercido por todo el pueblo y administrado por los sacerdotes con autoridad autónoma³⁶; del mismo modo, el gobierno de la comunidad debería residir en el consejo de ancianos, y de ninguna manera en una monarquía autocrática sacralizada³⁷. Lógicamente, el cronista debió de

experimentar un considerable desgaste en su esfuerzo «democrático»-emancipatorio por proporcionar a la Torá un puesto en el ámbito de la historia deuteronomística.

Como ya había sucedido en la primera etapa de elaboración del canon, tuvo que llegarse a un compromiso. Es natural que el cronista no pudiera prescindir, por razones teológicas, de considerar el templo de Jerusalén como obra de David y Salomón, los reyes elegidos por Dios. Al contrario, en su interés por legitimar lo mejor posible el entero culto postexílico a partir de unos reyes a los que Dios había colmado de favores, no pudo menos de ampliar considerablemente sus funciones cúltero-políticas³⁸. Sin embargo, se esforzó por limitar con el mayor rigor la sacralidad del rey, mientras abogaba por la participación más amplia posible de laicos en las decisiones cúltero-políticas y se entregaba a una acérrima defensa de la autonomía del personal dedicado al culto. Por ejemplo, según el cronista, el rey podía ofrecer el sacrificio, pero le estaba vedado entrar en las dependencias del templo (2 Cr 23,6; 26,18). Cuando David presentó su plan de construcción del santuario, convocó a todo el pueblo y sus dirigentes (1 Cr 28,1)³⁹, y les rogó que apoyaran a su hijo Salomón (1 Cr 29,1ss.). En esa misma línea, el rey debía financiar sólo una parte de los gastos del templo, mientras que, en consonancia con la redacción sacerdotal del Pentateuco (cf. Éx 25,3-8; 35,4-29), el grueso del coste total debía ser financiado con las aportaciones voluntarias de todo el pueblo (1 Cr 29,1-9.14.17). Y eso mismo se aplicaba a la conservación del santuario (2 Cr 24,6s.: cobro de tributos para el templo, según las prescripciones de Éx 30,12ss. y de Neh 10,33s.), y a las ofrendas para el culto (2 Cr 30,24; 35,7-9). Igualmente, el rey tenía derecho a instruir al personal cúltero, pero los sacerdotes y levitas, que ya habían dejado de ser funcionarios reales⁴⁰, debían ser los únicos que recibieran y administraran la ayuda económica que les ofrecía el pueblo (2 Cr 31,4ss., según la prescripción de Nm 18). En resumen, en la concepción cronista el culto de Jerusalén debía estar vinculado a la dinastía de David, para gozar de legitimación teológica, pero evitando todo peligro de recaer en

33. Cf. p. 605.

34. El tema del éxodo se menciona sólo seis veces, y como de pasada (1 Cr 17,5.21; 2 Cr 5,10; 6,5; 7,22; 20,10). Sobre este punto, véase la apreciación de J. Kegler (*Exodustradition*, 1989, 64): «Si se menciona el acontecimiento del éxodo, es como todavía perteneciente a una tradición heredada, pero despojado de su propia dinámica y de su contenido como experiencia de liberación. Su significado decae sensiblemente, y se ve superado por la relevancia que se atribuye al templo y a su (ficticia) situación originaria».

35. Cf. pp. 509s.; 624s.

36. Cf. pp. 554s.; 646ss.

37. Cf. pp. 634ss.

38. Cf. 1 Cr 13; 15s.; 21 - 29; 2 Cr 3 - 7. Es decir, casi dos tercios del texto dedicado al tiempo salvífico central tienen como tema el cúmulo de medidas cúltero-políticas de David y Salomón; por el contrario, en la historia deuteronomística ese tema, en relación con el mismo período (1 Sm 31 - 2 Re 11), ocupa menos de una décima parte de la historia.

39. Cf. 1 Cr 13,1s.4; 2 Cr 30,2.4.23.

40. Los datos que recoge la historia deuteronomística con respecto a la lista de funcionarios (2 Sm 8,17 = 1 Cr 18,16) se comentan en 1 Cr 29,22 en el sentido de que es toda la comunidad la que unge a Sadoc como sacerdote. Por otra parte, la indicación de 2 Sm 8,18b, de que «los hijos de David oficiaban en el culto», queda suprimida en las Crónicas.

los antiguos errores del culto oficial patrocinado por el rey, con su típica unión de trono y altar y su lejanía con respecto al pueblo.

De una manera semejante estaba articulado el compromiso del cronista con relación a la monarquía davídica. Naturalmente, no podía —ni quería— renunciar a la legitimación teológica y a la garantía de una permanencia eterna de la dinastía de David (1 Cr 17; 22,10; 2 Cr 6,16; 7,17s.; 13,5; 21,7; 23,3), ya que de ella dependían la pretensión de ejercer funciones directivas⁴¹ y hasta la continuidad⁴² de Judá a lo largo de la historia. Pero limitó sustancialmente el alcance de la profecía de Natán sobre la filiación divina del rey, una idea proveniente de la ideología que sobre la figura real imperaba en el Oriente Antiguo, al restringirla a Salomón (1 Cr 17,11ss.; 22,10; 28,6s.), con el fin de circunscribir a la persona del constructor del templo la extraordinaria benevolencia de Dios. Pero en otros pasajes interpretó en sentido meramente funcional la particular cercanía a Dios de la que gozaban los reyes, al presentar a los sucesores de David como órganos ejecutivos de la soberanía de Yahvé sobre Israel⁴³ (1 Cr 17,14; 28,5; 29,23; 2 Cr 9,8; 13,8). De ese modo podía negar a los hermanos que residían en el norte cualquier legitimación de su autonomía nacional (2 Cr 13,5.8), sin tener por ello que aureolar a su propio rey con una consagración sobrenatural. Al contrario, la monarquía, en cuanto órgano meramente ejecutivo de la teocracia, ofrecía amplio espacio para la participación del pueblo y de sus jefes en el ejercicio del gobierno. De ese modo, el cronista aparece a lo largo de toda su obra empeñado en ofrecer la imagen simpática de una monarquía benevolente y cercana a su pueblo: los reyes buscan el contacto directo con sus súbditos, convocan

41. Cf. 2 Cr 13,5.8; cf. 1 Cr 5,2.

42. Cf. 2 Cr 6,16; 7,18; 21,7. La pregunta (desde luego, de difícil respuesta) sobre si los autores de las Crónicas entendieron la profecía de Natán en sentido incondicional (en 1 Cr 17,13s. falta la amenaza del castigo que se añade en 2 Sm 7,14) o de manera condicionada (1 Cr 22,10-13; 28,7.9s.) se puede responder desde la óptica de H. G. M. Williamson (*Dynastic Oracle*, 1983, 9ss.; *Eschatology*, 1977, 140ss.), en el sentido de que la promesa, que en principio sólo le concernía a él, tuvo validez incondicionada y duración eterna por el fiel cumplimiento de la voluntad de Dios, que Salomón puso en práctica con la construcción del templo (cf. 2 Cr 6,16; 7,18; 13,5.8). Eliminar las condiciones (1 Cr 22,12s.; 28,7b-10), como sugiere R. Mosis (*Untersuchungen*, 1973, 90-92), no parece una solución válida.

43. Esa limitación aparece de manera explícita en 1 Cr 28,5, en la línea de la reinterpretación antijerárquica del título «Dios Rey» por el Deuteroisías (cf. Is 41,21; 43,15; 44,6). Cf. pp. 548s. Ahora bien, en la mentalidad del cronista (a diferencia de lo que pensaba el grupo en torno al Deuteroisías), la realeza de Dios sobre Israel no excluía una realeza humana, sino que únicamente la limitaba. Por otra parte, no cabe duda de que los cronistas reconocían una realeza universal de Dios (1 Cr 29,11), pero no transmitieron ese atributo a los sucesores de David, con el manifiesto propósito de cortar radicalmente cualquier pretensión de poder universal, como defendían los postulados de la antigua teología monárquica.

incesantemente asambleas populares⁴⁴, consultan frecuentemente con los jefes del pueblo⁴⁵, evitan cualquier contienda por cuestiones dinásticas (1 Cr 29,20ss.; 2 Cr 11,22s.) y se preocupan de manera casi conmovedora por el bienestar religioso⁴⁶, cúltilo⁴⁷, jurídico⁴⁸ y político⁴⁹ de toda la nación. Las experiencias negativas de opresión y abuso de poder que había sufrido el pueblo a causa de esa institución quedan prácticamente eliminadas⁵⁰. Es decir, mediante el recurso al viejo ideal utópico de una «monarquía constitucional» que pudiera satisfacer las ansias de libertad y de autonomía de Israel, el cronista trató de presentar teológicamente la monarquía davídica como una institución abierta al consenso, sin caer de nuevo en los errores de la antigua teología monárquica, que exaltaba desmesuradamente el poder real mediante su vinculación ideológica con el poder de Dios.

La segunda síntesis que ocupó a los redactores de las Crónicas se muestra en su deliberado interés por incluir el tema de la profecía. No sólo introducen frecuentemente en su presentación determinadas figuras del profetismo⁵¹ y defienden la idea de que el conjunto de la tradición histórica del deuteronomista se remonta a una concepción de los profetas como testigos de su tiempo⁵², sino que aluden frecuentemente a diversas imágenes y expresiones de los escri-

44. S. Japhet (*Ideology*, 1989, 417ss.) subraya con una documentación impresionante la idea de que el concepto teológico de teocracia defendido por el cronista no significa una divinización, sino una «democratización» de la monarquía israelita. Cf. 1 Cr 11,1ss.; 12,39s.; 15,3.11.25; 23,2; 28,1; 2 Cr 5,2ss.; 15,9s.; 20,4; 23,20; 29,20; 30,1ss.; 34,29ss.

45. Cf. 2 Cr 20,21; 32,3.

46. Habrá que mencionar, a este propósito, el encargo de Josafat a algunos de sus funcionarios, levitas y sacerdotes de que instruyeran al pueblo en los principios y los valores de la Torá (2 Cr 17,7-9). Véanse también las respectivas renovaciones de la alianza propiciadas por otros reyes (2 Cr 15,8-15; 29,5-11; 34,29-32).

47. Prescindiendo de la construcción del templo por David y Salomón, habrá que mencionar aquí la continua preocupación de diversos reyes por la conservación del santuario (2 Cr 24,4ss.; 29; 31,2ss.; 34,8ss.) y sus generosas ofrendas para el culto (2 Cr 30,24; 35,7).

48. Véase la reforma de la administración de justicia emprendida por Josafat (2 Cr 19,4b-11).

49. Hay que mencionar aquí, ante todo, la construcción de fortalezas para asegurar la protección del pueblo (2 Cr 11,5-12; 14,5s.; 17,2.12s.; 26,9s.; 27,3s.; 32,5s.; 33,14). Sobre estas medidas protectoras, véase P. Welten, *Geschichte*, 1973, 9ss.

50. Nótese el silencio absoluto que se guarda en 1 Cr 29,23ss. sobre los asesinatos cometidos por Salomón (1 Re 2); su imposición de trabajos forzados se limita en 2 Cr 2,16s. (en consonancia con 1 Re 9,20-22, y en contraste con 1 Re 5,27-30) exclusivamente a los emigrantes extranjeros. Y sólo en contadas ocasiones se hace referencia a las medidas represivas tomadas por diversos reyes (cf. 2 Cr 16,10; 24,22).

51. Cf. 2 Cr 11,2s.; 12,5.7; 15,1-7; 16,7-9; 19,2s.; (20,14-17); 20,37; 21,12-15; 25,15s.; 28,9-11; 34,22-28; 36,12.15s.

52. Cf. 2 Cr 20,34 y, en este sentido, 1 Cr 29,29; 2 Cr 9,29; 12,15; 13,22; 26,22; 32,32; 33,19. Ése es el punto de partida de un desarrollo que más tarde llevó a considerar (y denominar) los libros históricos como «profetas anteriores».

tos proféticos⁵³. Su intención, en el fondo, era restituir a la profecía su papel privilegiado en la religión oficial yahvista, como se lo querían atribuir los redactores de la Torá por miedo a torcidos fanatismos⁵⁴: «Confiad en los profetas [de Yahvé], y venceréis», son las palabras que ponen en boca de Josafat para animar a las acobardadas huestes judías (2 Cr 20,20). Pero lo que presentan los cronistas no es, de ningún modo, un despliegue de la visión profética en toda su amplitud; de hecho, faltan en las Crónicas no sólo la desgarrada e «incondicional» profecía de condena⁵⁵, sino también el esplendoroso e «incondicional» anuncio de salvación⁵⁶. En lugar de ello, dan la primacía a la proclamación de una «condena» y de una «salvación» irremediamente «condicionadas». Según la concepción cronista, los profetas desarrollaron una actividad de exhortación y de advertencia cuya finalidad era instruir sobre la correcta relación con Dios. Por tanto, no fue una casualidad que escogieran, entre todos los escritos del profetismo clásico, dos promesas claramente «condicionadas»: 2 Cr 20,20: «Confiad en Yahvé, vuestro Dios, y subsistiréis» (Is 7,9); 2 Cr 15,2: «Si lo buscáis, él se dejará encontrar» (Jr 29,13s.)⁵⁷, cuya validez trataron de probar a lo largo de su obra histórica⁵⁸. Con ello quisieron demostrar que la «profecía», correctamente interpretada, contribuyó de manera considerable a la orientación del pueblo de Israel en su historia. Para el cronista, la palabra profética era una garantía irrenunciable de que Yahvé mantendría su fidelidad a las promesas hechas a Israel —y especialmente a Judá—, si el pueblo se convertía a él de todo corazón.

La tercera síntesis del cronista se refería a la inclusión de los salmos tradicionales en su presentación histórica. No sólo sentía gran predilección por los himnos cúlticos y por sus cantores⁵⁹, sino

53. 1 Cr 28,18 (cf. Ez 1; 10); 2 Cr 15,2 (cf. Jr 29,13s.); 15,5 (cf. Am 3,9); 15,7 (cf. Jr 31,16); 16,9 (cf. Zac 4,10); 19,7 (cf. Sof 3,5; Dt 10,27); 20,7 (cf. Is 41,8); 20,20 (cf. Is 7,9); 36,21 (cf. Jr 29,10 y Lv 26,34).

54. Cf. pp. 634s.

55. De los profetas críticos, sólo aparecen en las Crónicas Isaías y Jeremías: el primero, igual que en la historia deuteronomística, como profeta de salvación (2 Cr 32,20: intercesor); y el segundo, igual que para los redactores deuteronomísticos de Jeremías, como portavoz de una advertencia y una exhortación (2 Cr 36,12ss.), cuyo mensaje de condena incluye por anticipado la fecha y las circunstancias de su cumplimiento (2 Cr 36,21), en la línea de Jr 29,10 y Lv 26,34.

56. Las Crónicas no hacen ninguna referencia al mensaje salvífico del libro del Deuteronomio.

57. Cf. Dt 4,29; Is 55,6; Sof 1,6 y Sal 105,4.

58. Sobre la confianza en Dios y sus efectos salvíficos, véase 2 Cr 13,18; 14,10; 16,7s.; 20,20ss.; (28,16.20s.23: aspecto negativo); 32,7s. Sobre la búsqueda de Dios y la experiencia del encuentro, cf. 2 Cr 14,6; 15,15; 17,3-6; 20,3s.; 31,21; cf. 2 Cr 12,5-8; 33,12s.

59. Cf. 1 Cr 16; 25; 2 Cr 5,12ss.; 7,6; 29,25-30; 30,21; 35,15. Véase H. Gese, *ger*, 1984.

que, de vez en cuando, introducía citas de salmos (1 Cr 16,7-36⁶⁰), sobre todo la invitación litúrgica a la alabanza, tomada del culto de Jerusalén: «Dad gracias a Yahvé, porque es eterna su misericordia» (2 Cr 20,21), a la que atribuía un papel relevante en toda su obra⁶¹. Una de las ideas fundamentales de la historia cronista es la incommovible permanencia de la misericordia de Yahvé. Además, aparece claramente que todo el arco de su presentación, desde la accesión de David al trono hasta la edificación del templo, con sus peculiares limitaciones de la teología monárquica y de la teología de Sión, está orientada a Sal 132, cuyo final se cita en la solemne plegaria de Salomón con motivo de la dedicación del templo (2 Cr 6,14s.; cf. 1 Cr 28,2)⁶². De esa forma, el cronista quería demostrar que la realidad cúltica y la realidad histórica son, en definitiva, una misma cosa, si se interpretan correctamente. La historia de Israel queda sintetizada en el culto del templo de Jerusalén, y su período central de salvación se hace realidad presente en la celebración litúrgica; por su parte, la realidad de la cercanía salvífica de Dios que se celebra y se canta en el culto de Jerusalén queda ratificada hasta en sus más mínimos detalles por el desarrollo histórico de Israel, con tal de que se acepte que el verdadero centro de la historia israelita reside exclusivamente en el reino del sur.

Finalmente, la cuarta síntesis del cronista implicaba una poderosa inclusión de la religiosidad personal en su presentación del yahvismo oficialmente establecido. La nueva situación de competencia en materia de culto hacía necesaria una decisión personal de cada individuo sobre su propia orientación religiosa. Ante esa situación, parece lógico que los autores de las Crónicas tuvieran un interés vital en no reducir la vinculación con el carácter propiamente judío de la religión yahvista a meras exterioridades rituales, sino en enraizarla profundamente en las convicciones y sentimientos religiosos de la persona. Sólo así se puede entender que los autores de la Crónicas, rebasando los planteamientos de la historia deuteronomística, dieran particular relieve a la vinculación personal entre el rey —o el pueblo— y «su Dios» Yahvé⁶³, como es típico de la religio-

60. Se citan Sal 105,1-15; 96,1-11; 106,1.47s. En cuanto al texto de Sal 105,4: «Recurrid a Yahvé y a su poder, buscad continuamente su rostro», citado en 1 Cr 16,11, coincide con la cita profética tomada de Jr 29,13s.

61. Cf. 1 Cr 16,34.41; 2 Cr 5,13; 7,3.6; Esd 3,11.

62. Véase la expresiva presentación de P. Welten (*Lade*, 1979, 181): «Se podría pensar que las narraciones sobre David y Salomón no son más que un amplio comentario a los primeros versos de Sal 132.»

63. El término 'elohim («Dios») con sufijo posesivo aparece en las Crónicas setenta y siete veces; lo que, en comparación con su presencia en el ámbito de la historia deuteronomística (1 Sm 31 - 2 Re 25), supone superarla, prácticamente, en un tercio.

sidad personal en cualquier época histórica. Por eso, no es extraño que precisamente en los libros de las Crónicas se acumule de tal manera el título «Dios de los padres»⁶⁴, que sólo se puede encontrar una cosa semejante en la «religión familiar» del Génesis⁶⁵. A los israelitas, tanto del sur como del norte, había que presentarles a Yahvé como íntimo de la familia, conocido desde hacía generaciones. Así se puede entender, finalmente, por qué las Crónicas se refieren con más frecuencia que otros libros a la primordial experiencia religiosa de la cercanía del Dios que *está con* su pueblo y se interesa personalmente por cada individuo⁶⁶.

La fórmula más frecuente con la que el cronista expresa la relación positiva con la divinidad es: «buscar a Dios» (*darás*⁶⁷, o *biqqés*⁶⁸). Con esa formulación, que originariamente pertenecía al contexto de «consultar a [el oráculo de] Dios»⁶⁹ y luego se había generalizado como terminología de oración⁷⁰, pretendía crear un concepto genérico en el que se pudieran englobar no sólo algunas medidas «externas» de política cultural, como la construcción del templo⁷¹, la eliminación de los cultos sincretistas⁷² y la imposición de la Torá⁷³, sino también la íntima conversión a Dios en la oración⁷⁴ y en la obediencia a sus mandatos⁷⁵. Todos los aspectos de la relación de Israel con Dios debían estar marcados por una profunda y sincera dedicación a Yahvé. Por eso, el cronista no se cansa de insistir en que la verdadera «búsqueda de Dios» deberá llevarse a cabo «con todo el corazón,

64. El título aparece, en total, treinta y dos veces, de las cuales sólo cuatro en singular (1 Cr 28,9; 2 Cr 17,4; 21,12; 34,3, referido al Dios de la dinastía), veintiséis en plural, y dos con referencia al Dios de uno («Israel») o de los tres patriarcas llamados por su propio nombre (1 Cr 29,10; 2 Cr 30,6). Nótese que en todo el ámbito correspondiente de la historia deuteronomística las referencias al «Dios de los padres» no aparecen, en total, más que tres veces.

65. Cf. pp. 64ss.

66. Cf. 1 Cr 4,10; 11,9; 22,11.16.18; 28,20; 2 Cr 13,12; 15,2.9; 17,3; 19,6.11; 20,17; 25,7; 32,7; 35,21. Lo más característico de las Crónicas es que esa cercanía personal de Dios se extiende también al ámbito político-militar.

67. En las Crónicas, el verbo *darás*, que aparece cuarenta veces, se emplea como término teológico. El pasaje de donde arranca ese empleo es, indudablemente, el texto de Jr 29,13s.

68. En la época posterior, el verbo se usa indistintamente en lugar de *darás* (véase C. Westermann, *Suchen*, 1974, 165). En las Crónicas sale nueve veces, probablemente en deliberada conexión con Sal 105,4 = 1 Cr 16,11.

69. Véase C. Westermann, *Suchen*, 1974, 177. También aparece en ese sentido en determinados pasajes de las Crónicas (cf. 1 Cr 10,13s.; 2 Cr 18,4.6.7; 34,21.26).

70. Cf. Sal 22,27; 34,5; etc.; cf. 1 Cr 21,30.

71. De ella se habla explícitamente en 1 Cr 22,19. Cf. 1 Cr 13,3; 15,13; 2 Cr 31,21.

72. Cf. 2 Cr 17,3s.; 19,3; 34,3; cf. 2 Cr 12,14; 25,15.

73. Cf. 2 Cr 14,3.6; 15,2.4.12.15.

74. Cf. 1 Cr 21,30; 28,9; 2 Cr 11,16; 20,3s.; 30,19; cf. 2 Cr 16,12.

75. Cf. 1 Cr 28,8; 2 Cr 22,9; 26,5.

con toda el alma y con la mejor voluntad»⁷⁶. Por otra parte, esa búsqueda debía apoyarse en una total confianza en Dios⁷⁷ y brotar de una actitud personal profundamente humilde⁷⁸. Todo esto nos recuerda la religiosidad ideal del libro de Job⁷⁹, y permite suponer que el cronista se movía también en el ámbito de las exigencias dominantes en la teología personalista de su tiempo.

Ahora bien, la teología personalista del período postexílico, tan fuertemente penetrada de sentido ético, como ya sabemos —y no en última instancia— por el libro de Job, estaba determinada por una creencia muy profunda en la retribución⁸⁰. Por eso, es probable que una perspectiva histórica tan peculiar como la de las Crónicas que, a diferencia de la historia deuteronomística, se esforzaba por probar una correspondencia perfecta entre conducta humana y retribución divina en la vida de cada uno de los reyes⁸¹, se nutriera también de la religiosidad personal. En opinión del cronista, la historia de Israel no estaba presidida por una irrevocable fatalidad —como podría parecer que había sucedido en ciertas etapas, según la historia deuteronomística—⁸², sino que cada uno de los reyes, cada generación

76. Así aparece en 2 Cr 15,15, donde se recoge y se reelabora el giro típicamente deuteronomístico (cf. 2 Cr 11,16; 15,12; 22,9; etc.). Véase también S. Japhet, *Ideology*, 1989, 250ss.

77. Nótese el empleo del verbo *ša'an*, en nif'al («apoyarse en»), en 2 Cr 13,18; 14,10; 16,7.8, y del verbo *batah* («confiar») en 1 Cr 5,20; 2 Cr 32,10.

78. Nótese el empleo del verbo *kaná*, en nif'al («humillarse»), en 2 Cr 7,14; 12,6s.12; 30,11; 32,26; 33,12.19.23; 34,27; para un sentido negativo, cf. 2 Cr 33,23; 36,12. Aparece, en total, catorce veces. Es posible que el pasaje de donde arranca ese empleo sea el que se refiere a la conducta ejemplar de Josías (2 Re 22,19).

79. Cf. pp. 693ss.

80. Cf. pp. 694s.

81. Frecuentemente se ha observado en la investigación la serie de reinterpretaciones y divisiones en períodos que introducen las Crónicas con el fin de dar coherencia a la conducta y vicisitudes de cada uno de los reyes. Por ejemplo, se suprimen las rebeliones y los fracasos que se produjeron durante los reinados de David y Salomón, los dos reyes que se propusieron la construcción del templo (compárese 1 Cr 29,20ss. con 1 Re 1s.). Igualmente, se divide el reinado de Asá en dos períodos, uno feliz (2 Cr 14; 15,1-19) y otro desgraciado (2 Cr 16), para así poder valorar tanto su reforma cáltica (1 Re 15,12-15) como sus guerras contra Basá y su enfermedad (1 Re 15,16.23). Se introduce una conversión de Manasés (2 Cr 33,10-13), con el fin de explicar la larga duración y los éxitos de su reinado (por ejemplo, su actividad constructora: v. 14). Sin embargo, la peculiaridad de la obra histórica cronista no radica en su idea de la retribución en cuanto tal, ya que eso se puede encontrar también en la historia deuteronomística, sino su insistencia en el aspecto individual, como observaban, ya en su tiempo, G. von Rad (*Geschichtsbild*, 1930, 11-13, con pertinentes referencias al libro de Job) y, posteriormente, M. Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1967, 173).

82. Por ejemplo, con referencia a la historia del reino del norte, «el pecado de Jeroboán» que, según la concepción deuteronomística, causó la ruina de una parte de la nación durante más de doscientos años (1 Re 14,14-16; 2 Re 17,22s.), sin que se pudiera compensar con la revolución de Jehú (cf. 2 Re 10,30s.); y con referencia a la historia del reino del sur, el terrible «pecado de Manasés» que durante casi cien años (a pesar de la reforma cáltica de Josías) precipitó a Judá en el más espantoso de los abismos (2 Re 23,16).

y, en definitiva, cada individuo tenían a mano la posibilidad de configurar de manera positiva su propio destino mediante el abandono de la idolatría⁸³, de la deslealtad⁸⁴ y del orgullo⁸⁵, y por medio de una sincera conversión a Yahvé. A ejemplo de lo que ocurría en la religiosidad personal, cuya característica consistía en disfrutar de una gracia de Dios prácticamente inamisible, el cronista abogaba por una concepción de la historia en la que la benevolencia de Dios y su gracia estaban nuevamente abiertas a cada individuo y a cada generación, con tal de que se esforzaran por hacerle sitio. Según él, su propia fe personal, la historia de las promesas a David y a Sión, la predicación de los profetas y el legado de los Salmos coincidían en la convicción de que para Israel jamás habría un «demasiado tarde»; todos, incluso los hermanos residentes en el norte, con su multiseccular historia de fracasos, estaban invitados a Jerusalén, para participar en la salvación de Yahvé⁸⁶.

Si nos preguntamos por la pluma de la que pudo brotar una síntesis tan clara, tan ambiciosa y de tan admirables consecuencias teológicas, no cabe duda de que habría que hacer referencia a aquel cuerpo de letrados, estudiosos de la Escritura, que se constituyó hacia finales del período persa y principios de la época helenística⁸⁷. Como prueba su propia obra, los autores no sólo estaban perfectamente familiarizados con la abundante literatura religiosa de Israel, sino que eran grandes expertos en materia de interpretación y adaptación de las diversas posturas, además de haber desarrollado, a lo

83. Cf. 2 Cr 14,2s.; 17,3s.; 33,15; 34,3-7.33; etc.

84. Ése es el concepto más genérico de «pecado» (*ma'al*) que invade y atraviesa los libros de las Crónicas (cf. 1 Cr 5,25; 9,1; 10,13; 2 Cr 12,2; 26,16.18; 28,22; 29,6.19; 30,7; 33,19; 36,14) y que no sólo tiene relación con el derecho sagrado, sino que también adquiere un sentido eminentemente personal. Sobre este aspecto, véase W. Johnstone, *Guilt*, 1986, 116ss.

85. Así se ve, una vez más, frente a la concepción de la historia deuteronomística (cf. 2 Cr 12,1; 18,1; 25,19; 26,16; 32,25s.) y en agudo contraste con la actitud humilde del hombre religioso. También pertenece al ámbito de la «insolencia» (*hybris*) o del orgullo la búsqueda de apoyo en las alianzas con potencias extranjeras (cf. 2 Cr 16,7; 19,2; 20,37; 28,16; 32,31), en el sentido que Isaías atribuye a dichas prácticas (cf. Is 30,1ss.; 31,1ss.).

86. Ése es también el motivo por el que los cronistas contradicen la concepción de la historia deuteronomística, que atribuye la causa del exilio a los pecados de Manasés, mientras que, para las Crónicas, fue un castigo por los pecados de la generación inmediatamente anterior (cf. 2 Cr 36,11ss.). E igualmente, ésa es la razón por la que los cronistas (a diferencia de los deuteronomistas) distinguen entre una brusca condena de la independencia nacional y cúlptica del reino del norte (2 Cr 13,4-12 y el fin de la condición «nacional» de ese reino) y una actitud positiva y condicionada con respecto a su población, a la que tratan de atraer hacia el sur (2 Cr 11,13-17; 15,9; 19,4; 28,9ss.; 30; 34,6.9.21; 35,18).

87. Cf. pp. 738s. Es interesante la caracterización que ofrece M. Oeming (*Israel*, 1990, 206) de 1 Cr 1-9 como «literatura de letrados para letrados», aunque no saca provecho de esa concepción, sino que se limita a buscar al autor o autores de los libros de las Crónicas en el círculo de levitas-cantores del templo de Jerusalén, como generalmente se asume en la tradición (*ibid.*, 46).

largo de sus estudios, un lenguaje y un estilo propio, rebosante de alusiones, citas y enteros pasajes tomados de otros escritos literarios («estilo de mosaico»)⁸⁸.

A primera vista, ese encuadramiento contradice la teoría comúnmente aceptada en la investigación actual, que se inclina a atribuir la composición de la obra histórica cronista a ciertos círculos de levitas, o de cantores levíticos⁸⁹. Pues bien, no cabe duda de que la obra muestra una gran simpatía por los levitas⁹⁰, e incluso se pronuncia a favor de una ampliación de sus competencias cúlpticas⁹¹. Sin embargo, sería erróneo ver en ese aspecto el principal interés de toda la obra. Igualmente, se puede reconocer su deseo de asegurar el derecho de los dirigentes laicos a dejarse oír en las asambleas no sólo en cuestiones de política o de jurisprudencia, sino también en asuntos cúlpticos y religiosos⁹². El único grupo al que se trata con una cierta dureza es el gremio de los sacerdotes, aunque sin poner en duda su posición dirigente en materia de culto⁹³. De ese modo, el interés de la obra, que incluye a los laicos y al personal dedicado al culto, inclina más bien a pensar que el autor —o autores— formaba(n) parte de un grupo que iba a contracorriente de las tradicionales divisiones de la sociedad, o sea, el grupo de los letrados, estudiosos de la Escritura. Es perfectamente posible que los componentes del grupo se reclutaran entre los levitas ilustrados e incluso entre los propios laicos.

Desde el punto de vista sociológico, lo más probable es que el grupo de letrados, autores de las Crónicas, pertenecieran a la clase media. Así se puede entender no sólo su simpatía hacia el personal de clase baja que ejercía funciones cúlpticas, sino también su acendrado deseo de establecer una armonía entre los diferentes estratos sociales, como es típico de los miembros de la clase media en cualquier época de la historia. La sublime imagen de una teocracia ideal, en la que el rey se dirige a sus súbditos con el apelativo de «hermanos míos» (1 Cr 28,2) y en la que el pueblo se apiña solidariamente en torno a su rey y a su templo, difumina cualquier conflicto social⁹⁴. Los auto-

88. Así piensa también Th. Willi (*Chronik*, 1972, 177), en la línea de F. Rosenzweig. Th. Willi subraya con una documentación impresionante el carácter interpretativo de las Crónicas, pero su conclusión de que no tienen ninguna relevancia para el presente (*ibid.*, 193) es, desde luego, un craso error. La interpretación, tanto en el mundo antiguo como en el momento actual, tiene esencialmente un interés de actualización.

89. Según M. Oeming (*Israel*, 1990, 46, nota 46), en este punto reina un acuerdo unánime en la investigación actual.

90. Baste una referencia a 2 Cr 29,34; 30,22.

91. Así se expresa claramente en 2 Cr 29,34; 30,17; 35,3-6.11ss.

92. Cf. 1 Cr 13,1.4; 28,1ss.; 2 Cr 30,2.4.23.

93. Cf. 2 Cr 29,34; 30,3.15 (léase «sacerdotes levíticos»).

94. El único conflicto social que se puede deducir de la historia deuteronomística es la insurrección del norte contra Roboán (2 Cr 10,1-19). Pero en las Crónicas el conflicto carece de todo fundamento, ya que antes no se ha dicho una palabra sobre los trabajos forzados que Salomón impuso a los israelitas (de hecho, en 2 Cr 2,16s., al revés que en 1 Re

res componen su historia como si Israel fuera una unidad social que mediante la práctica del culto a Yahvé en Jerusalén pudiera llegar incluso a constituirse en una sólida unidad política, aun desgarrado, como estaba, por interminables luchas sociales y religiosas. Pero la participación solidaria en la alegría de las fiestas en honor de Yahvé⁹⁵ se veía amenazada por graves problemas sociales, como lo insinúan los propios autores al atribuir a las sustanciosas ofrendas aportadas por el rey y las familias dirigentes la oportunidad de que el pueblo entero participara en la celebración festiva⁹⁶. Pero, por lo común, los letrados pasan deliberadamente en silencio la cuestión social, que había provocado tantas confrontaciones entre los miembros de la clase alta en el período persa. Quizá su propósito era mantener unas buenas relaciones entre sus dos partidos, los «espiritualistas» y los «malvados». Así que ofrecieron a las fuerzas dirigentes de Judá un nuevo consenso religioso, típicamente judío, que los mantuviera en unión contra la competencia samaritana, para lo cual había que relegar a un segundo plano todas las rencillas internas que habían provocado sus viejas disensiones. Por el contrario, los grupos de la clase baja que, aunque agobiados por el sufrimiento, mantenían sus ansiosas expectativas de una pronta supresión de las estructuras sociales injustas, quedaron totalmente al margen del problema.

En un intento por evaluar, a modo de conclusión, las tendencias que se deducen de ese encuadramiento socio-religioso de la obra histórica del cronista, se podría bosquejar el panorama siguiente:

1. El objetivo de las Crónicas es, claramente, antisamaritano⁹⁷. En la investigación moderna se suele impugnar esa interpretación⁹⁸; pero lo que ocurre es que se pasa por alto la profunda influencia del componente antisamaritano en la estructura e incluso en la teología de las Crónicas. Por supuesto, hay que reconocer que las diversas síntesis teológicas que ofrecen estos libros no están exclusivamente determinadas por ese preciso aspecto, pero también es verdad que, desde esa perspectiva, se comprenden mucho mejor dichas visiones sintéticas. Y no cabe objetar que los autores de las Crónicas se afe-

5,27-30, sólo se habla de extranjeros contratados para los trabajos más duros). Consecuentemente, el conflicto se presenta en 2 Cr 13,7 como una simple queja maliciosa. Del mismo modo, y según esa concepción, en 2 Cr 33 se omite toda referencia a los pecados sociales de Manasés de los que se habla en 2 Re 21,16.

95. Ese aspecto se subraya insistentemente en 1 Cr 12,41; 15,25; 29,9.17.22; 2 Cr 15,15; 20,27; 29,30.36; 30,21-26.

96. Cf 2 Cr 30,24; 35,7-9.

97. Así pensaba ya, con razón, M. Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1967, 174ss.) y, en fecha más reciente, M. Oeming (*Israel*, 1990, 45).

98. Por ejemplo, R. Mosis, *Untersuchungen*, 1973, 15, etc.; H. G. M. Williamson, *Israel*, 1977, 24; 87ss.; R. L. Braun, *Reconsideration*, 1977, 87ss.; S. Japhet, *Ideology*, 1989, 325ss. Así piensa también, aunque con ciertos reparos, P. Welten, *Geschichte*, 1973, 172s.

rran a una concepción panisraelítica⁹⁹, que durante los siglos de división del reino mantienen una relación constructiva con la población del norte¹⁰⁰, que después de la desaparición del norte como reino muestran una solicitud verdaderamente misericordiosa para con sus hermanos¹⁰¹, o que incluso en tiempos de la reforma de Ezequías y Josías se plantean la posible reunificación de ambos territorios¹⁰². Y la razón es que todo eso no hace más que corroborar la pretensión judía de ejercer funciones de dirección; aparte de que, después de consumada la separación cúllica, no quedaba otro camino para reconducir al culto de Jerusalén el mayor número posible de israelitas del norte, todavía orientados al culto en el Garizín. La clara situación de competencia que se había establecido a partir del 330 imponía una revisión de la rigurosa actitud restrictiva reflejada en los libros de Esdras y Nehemías.

2. La tendencia de la historia cronística está deliberadamente privada de carácter escatológico. Los letrados cronistas manifiestan gran interés en otorgar a los escritos proféticos una posición de mayor relieve en el yahvismo oficial, puesto que la proclamación profética ofrecía una serie de elementos de capital importancia para entender el curso del desarrollo histórico. Pero el hecho es que, a pesar de su preocupación por conseguir un consenso en el interior del judaísmo, no estaban dispuestos a integrar las expectativas de revolución escatológica que caracterizaban al estrato de clase baja. Más aun, cabría incluso preguntarse si esa integración de los escritos proféticos no pretendería también provocar una confrontación entre los círculos escatológicos y la proclamación profética y, a la vez, oponer a sus interpretaciones de carácter socio-revolucionario una nueva integración de la profecía que resultara aceptable incluso para la clase alta. Las expectativas de que Dios se haría encontradizo, o de que Israel iría a recibir una justa recompensa por sus trabajos (Jr 29,13s.; 31,16), no debían quedar relegadas a un futuro lejano, como mera consecuencia de un cambio radical de la sociedad, sino que se podían experimentar en el presente como resultado de una entrega espiritual a Dios en el culto¹⁰³. Ahora mismo, aun en la deplorable situación en que se encontraba Israel, Yahvé podía concederle «paz y tranquilidad»¹⁰⁴ con la única condición de que se man-

99. Cf. 1 Cr 5,1ss.; 7. Los autores citados en la nota anterior han demostrado claramente ese aspecto.

100. Cf. 2 Cr 12,6; 15,9; 19,4; 28,9-15; 30,25.

101. Cf. 2 Cr 30,1ss.

102. Cf. 2 Cr 31,1ss.; 34,6.9.21; 35,18.

103. Cf. 2 Cr 7,1ss.; 30,25s.

104. Cf. 1 Cr 22,9.18; 23,25; 2 Cr 14,5.6; 15,15; 17,7-11; 20,29s.

tuviera fiel a la Torá y al culto verdaderamente yahvista. En opinión de los letrados, la interpretación escatológica de los profetas, tal como propugnaban los círculos de clase baja, era simple y llanamente una cosa superflua.

En virtud de su interés antisamaritano, los autores de las Crónicas tuvieron que consagrarse a rehabilitar teológicamente a los sucesores de David y la promesa de la que ellos eran los auténticos destinatarios. Sin embargo, evitaron con el mayor escrúpulo abrir su obra a un horizonte de expectativas mesiánicas¹⁰⁵. Según ellos, la teocracia ya se había hecho realidad cumplida en el culto de Jerusalén, establecido y organizado por los sucesores de David, y en la consecución de su autonomía política. La pregunta sobre si se podría llegar en un futuro a una plena restauración política bajo un descendiente de David, impulsada por unas circunstancias ambientales tan favorables como las que deparaba el comienzo de la época helenística¹⁰⁶, quedaba deliberadamente como cuestión abierta.

3. Da la impresión de que la obra histórica cronista es conscientemente ajena al espíritu del helenismo. Fuera de algún detalle esporádico sobre estrategia militar¹⁰⁷, las Crónicas no traslucen una clara influencia del mundo heleno. No tenemos testimonios directos de que, a principios de ese período, la provincia de Judea tuviera intensos contactos comerciales o culturales con el mundo griego. Ahora bien, si tenemos en cuenta que, ya desde finales del período persa, la cultura y el pensamiento helenístico tuvieron que haberse infiltrado en Palestina, habrá que suponer que esta ausencia obedece a una decisión plenamente deliberada. La insistencia con que se escucha una invitación a buscar a Dios Padre de todo corazón y con la mayor confianza, y a convertirse a él olvidando el atractivo que pueda provenir del mundo pagano, se puede entender como exhortación apremiante a salvaguardar la identidad judía contra las posibles solicitudes del helenismo contemporáneo. Por otra parte, el relieve que se atribuye a una recompensa divina por la libre decisión del hombre podría entenderse como una contrafigura de la creencia helenística en el «destino» (*moira*). Del mismo modo, la presentación idealizada del rey davídico conmovedoramente preocupado por su pueblo podría considerarse como antítesis de la actitud más bien lejana de los gobernantes helenísticos. Sin embargo, los autores de

las Crónicas no muestran el más mínimo interés por entrar en una seria confrontación con el nuevo ambiente cultural en el que se veían inmersos. Es probable que su formación y educación, exclusivamente orientadas a las tradiciones propiamente israelitas, no les dejaran otra alternativa que no fuera un total aislamiento.

Si nos preguntamos ahora por los efectos más importantes de la obra cronística, tendremos que constatar que donde más se dejaron sentir sus huellas fue en el panorama literario, mucho más que en el histórico. Su imponente despliegue propagandístico no logró subsanar la ruptura cúllica con los samaritanos. En cambio, lo que realmente habría de hacer historia fue la forma de literatura interpretativa e integradora que consiguió dar unidad a casi todas las tradiciones religiosas que hasta entonces estaban dispersas por todo el Antiguo Testamento¹⁰⁸. La unión entre el Pentateuco y la historia deuteronomística supuso una conciliación de las tradiciones salvíficas de Israel, tanto de época pre-monárquica como de la monarquía, mediante la salvaguarda del ideal «democrático» de los primeros tiempos de la comunidad. La integración de la profecía evitó que se perdiera una continuidad entre el presente y el lejano período fundacional del tiempo de Moisés y de la Torá. Así quedaba preparado el camino para la inclusión de las tradiciones históricas y proféticas en un único canon sagrado. Por su parte, la sólida integración de las tradiciones relativas a los salmos con la religiosidad personal fue de gran ayuda para proteger al judaísmo primitivo —al revés de lo que piensa un cristianismo lleno de prejuicios— contra la impresión de una pura exterioridad ritualista o un agotamiento de las capacidades espirituales judías.

Una de las consecuencias políticas a largo plazo propiciadas por la obra histórica cronista fue la restauración nacional de Judá en el siglo II, bajo la dinastía asmonea. Es verdad que ésta carecía de legitimación davídica, pero hay que reconocer que su actividad preparó el camino para el resurgimiento de la monarquía.

Sin duda, la mayor deficiencia de la obra histórica cronista es su silencio sobre los graves problemas sociales que afectaron a la comunidad judía incluso en el período helenístico. Por ejemplo, la monarquía recién restablecida no se vio gravada por la imposición de deberes sociales; el deseo de que los escritos proféticos se incluyeran en el canon de libros sagrados no iba unido a la aceptación de su crítica social; y no se movió ni un dedo en favor de una implanta-

105. Así piensan, acertadamente, H. G. M. Williamson (*Eschatology*, 1977) y S. Japhet (*Ideology*, 1989, 493ss., especialmente 499) contra G. von Rad (*Geschichtsbild*, 1930, 135) y otros comentaristas. La postura de los autores de las Crónicas con respecto a los sucesores de David es más «regalista» (véase H. G. M. Williamson, o. c., 154) que «mesiánica».

106. Cf. pp. 732s.

107. Véase P. Welten, *Geschichte*, 1973, 110-113.

108. Véase una valoración de estos resultados de la obra cronística especialmente en P. R. Ackroyd, *Theology*, 1967, 108ss. Véase, igualmente, W. Johnstone, *Chronicles*, 1983, 13s.

ción de las leyes sociales de la Torá. En lugar de ello, los letrados teólogos pasaron por alto ante sus propios superiores con un fanatismo rayano en lo servil, aunque teñido de cierta religiosidad, los evidentes problemas sociales del momento. Esa carencia de valor frente a la clase alta y de sensibilidad ante el sufrimiento de la clase baja, que se percibe en la última de las grandes síntesis de la religión de Israel durante el período del Antiguo Testamento, no pudo menos de tener consecuencias devastadoras para el ulterior desarrollo de la historia del judaísmo. Su contribución a despertar la sensibilidad de los círculos dirigentes de Judea con respecto al conflicto social surgido de las circunstancias específicas del momento histórico, y que descargó toda su virulencia en el baño de sangre de la época de los Macabeos, fue prácticamente nula.

6.3. LA ESPIRITUALIDAD BASADA EN LA TORÁ

BIBLIOGRAFÍA

Amir, Y., «Psalm 119 als Zeugnis eines proto-rabbinischen Judentums», en Id., *Studien zum antiken Judentum*, BEAJ 2, 1985, 1-34; Deissler, A., *Psalm 119 (118) und seine Theologie*, MThS I, 11, 1955; Fischer, I., «Psalm 19 - Ursprüngliche Einheit oder Komposition?»: BN 21 (1983), 16-25; Fishbane, M. H., *Text and Texture*, 1979, 84-90; Gese, H., «Die Einheit von Psalm 19», en *Verifikationen*, 1982, 1-10; Gunkel, H., *Die Psalmen*, HK II, 2, 1929 = 1968; Kraus, H.-J., «Freude am Gesetz. Ein Beitrag zu den Psalmen 1; 19B und 119»: EvTh 10 (1950-1951), 337-351; Id., *Psalmen*, 2 vols., BK XV/1+2, 1978; Id., «Zum Gesetzesverständnis der nachprophetischen Zeit», en Id., *Biblisch-theologische Aufsätze*, 1972, 179-194; Levenson, J. D., «The Sources of Torah: Psalm 119 and the Modes of Revelation in Second Temple Judaism», en *Ancient Israelite Religion*, 1987, 559-574; Mays, J. M., «The Place of the Tora-Psalms in the Psalter»: JBL 106 (1987), 3-12; Meinhold, A., «Überlegungen zur Theologie des 19. Psalms»: ZThK 79 (1982), 119-136; Noth, M., «Die Gesetze im Pentateuch» (1940), en Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 6, 1966, 9-141; Sarna, N., «Psalm XIX and the Near Eastern Sun-God Literature», en *Fourth World Congress of Jewish Studies I*, 1967, 171-175; Wolff, H. W., «Psalm 1»: EvTh 9 (1949-1950), 385-394.

A principios de la época helenística, cuando a nivel de religión oficial se sintió el imperativo de elaborar una síntesis teológica completa para hacer frente al desafío que planteaban la ruptura con los samaritanos y los primeros contactos con el mundo de la cultura griega, surgió a nivel de religiosidad personal un nuevo tipo de teología que, desde su propia óptica, presentaba una síntesis de gran alcance y de acento marcadamente judío: la llamada «espiritualidad

basada en la Torá», tal como se puede percibir, sobre todo, en los Salmos 1, 19 y 119. Si la historia cronista había logrado integrar diversos elementos de la religiosidad personal en su presentación de la historia oficial de Israel y de su peculiar visión teológica, esa nueva espiritualidad se centró en uno de los aspectos más importantes de la religión israelita, al introducir en la relación del individuo con Dios una obra como la Torá, compuesta casi un siglo antes y en la que se definían con la mayor precisión los rasgos esenciales de la identidad propiamente israelita.

Naturalmente, no se puede ofrecer una datación precisa de los Sal 1, 19 y 119. Sin embargo, A. Deissler, después de una ponderación minuciosa de los argumentos de orden lingüístico, histórico-tradicional y temático¹, propone como fecha probable de la composición de Sal 119 la segunda mitad del siglo III. También para Sal 1 y 19 se puede suponer una datación análoga². Tanto por el lenguaje como por el tema, dichos salmos, en especial Sal 19 y 119, están íntimamente relacionados³. Por otra parte, en ambos se trasluce una cierta vecindad temporal y temática con los dos estadios de la obra histórica cronista. En primer lugar, igual que los libros de Esdras y Nehemías, el autor de Sal 19 cita fuentes más antiguas, por ejemplo, en los vv. 1-8 recoge parte de un himno cananeo a la creación y de un himno egipcio en honor del sol⁴; y en segundo lugar, el Sal 119, igual que las Crónicas, se caracteriza por sus numerosas alusiones a la anterior literatura israelita (el llamado «estilo de mosaico»)⁵. Finalmente, los dos textos coinciden en una pequeña, pero importante, novedad lingüística: en todo el Antiguo Testamento, sólo en Esd 7,10; 1 Cr 28,8 y Sal 119,45.94.155 se emplea el verbo *darás* («buscar», «investigar») con referencia a «la Ley», mientras que antes sólo se usaba en relación con una consulta oracular, o en el sentido religioso

1. *Psalm*, 1955, 288-291.

2. Véase, por ejemplo, H. W. Wolff, *Psalm 1*, 1949-1950, 387s.; A. Meinhold, *Überlegungen*, 1982, 123.

3. Compárese Sal 19,1-7 con Sal 119,89-91; 19,8bβ con 119,130; 19,9aα con 119,137; 19,10aα con 119,140; 19,10aβ con 119,89 etc.; 19,10bα con 119,142, etc.; 19,11a con 119,127; 19,11b con 119,103; 'éqeb en 19,12 con 119,37.112; 'ségi'á en 19,13 con 119,67.118; la descripción de los malvados como *zedim* en 19,14 con 119,21, etc.; la invocación en 19,15 con 119,108. Además, Sal 19, si se acepta la conjetura 'imrá en el v. 10, emplea casi los mismos sinónimos que Sal 119 con relación a la Torá. Ciertamente ya es inadmisibles la antigua hipótesis de D. M. Müller (1898) de que Sal 119 quiere ser una reelaboración de Sal 19 (véase una discusión del tema en J. D. Levenson, *Sources*, 1987, 561s.), pero también es verdad que los dos salmos provienen del mismo ambiente. Por el contrario, la distancia entre estos dos salmos y Sal 1 es mucho más considerable.

4. Sobre este punto, véanse las reflexiones de N. Sarna, *Psalm XIX*, 1967, y M. H. Fishbane, *Text*, 1979, 85. Si Sal 19 constituye una unidad literaria, como parecen probar muchos argumentos (véase M. H. Fishbane, o. c.; H. Gese, *Einheit*, 1982; I. Fischer, *Psalm*, 1983; A. Meinhold, *Überlegungen*, 1982; y otros muchos comentaristas), la cita de materiales antiguos en los vv. 1-8 debe interpretarse al igual que la incorporación de fuentes arameas o de las memorias de Nehemías en los libros canónicos de Esdras y Nehemías.

5. Cf. p. 765. Esta denominación ha sido introducida por Th. Willi, mientras que, para los mismos materiales, A. Deissler (*Psalm*, 1955, 281, etc.) acuñó la terminología de «método antológico».

de convertirse a Yahvé. Ya el hecho de esas coincidencias da pie para suponer que la espiritualidad basada en la Torá también tuvo su origen en los círculos de letrados, estudiosos de la Sagrada Escritura⁶.

Pero el punto más controvertido es la posible identificación de la «Ley de Yahvé» (*torat Yhwh*, o bien, *torá* con sufijo), que tanto se ensalza en estos tres salmos, con el Pentateuco canónico⁷. Ahora bien, ya el mero planteamiento de esas dudas está fuera de lugar. Desde luego, hay que reconocer que jamás se habla explícitamente de la «Ley de Moisés», y que en ningún sitio se subraya su carácter de «Escritura»; y también es cierto que algunos de los sinónimos que se emplean para referirse a la Torá no van más allá del mero contenido nomístico de la Ley⁸. Pero el caso es que, cuando se habla de un modo específico de la «Torá de Dios» —a diferencia del caso en que se emplean otros sinónimos— siempre se usa el singular, lo que apunta a su carácter de término técnico. Se puede «mirar» o «contemplar» (*nabat*⁹, *ša'a*¹⁰) la Torá, y «reflexionar» (*šiah*¹¹) o «meditar» (*hagá*: Sal 1,2; traducido literalmente, «musitar») sobre ella; es decir, la Ley se presenta como algo fijo y establecido. Por otra parte, hay que reconocer también que el Pentateuco no contiene únicamente leyes, sino, además, promesas y maldiciones, o anuncios de condena; de modo que el concepto de «Torá» tiene que poseer, por fuerza, una amplitud más grande. Igualmente, el hecho de que el autor de Sal 119 haga múltiples referencias a los escritos proféticos e incluso a los libros sapienciales no puede ser un argumento contra la comprensión canónica de la Ley, sino que más bien corresponde a la tendencia, claramente expresada en las Crónicas, a elaborar una síntesis de toda la Escritura religiosa en su conjunto¹². Incluso las referencias tan particulares del Pentateuco a la corriente de tradición deuteronomico-deuteronomística no deberían ser motivo para postular otra Torá de Yahvé que no sea la admitida a formar parte del canon de los libros sagrados¹³. Y la razón es, en primer lugar, que no faltan completamente las referencias a la composición sacerdotal¹⁴, y segundo, que a partir de la época de Nehemías,

como muy tarde, ya no existía la versión pre-sacerdotal del Pentateuco¹⁵. Si en los salmos relativos a la Torá se pasan por alto determinados elementos esenciales del Pentateuco, por ejemplo, la referencia tanto deuteronomico-deuteronomística como sacerdotal al hecho de la alianza, de ahí no se puede deducir que se hubiera producido una total desvinculación de la Ley con respecto a la historia fundacional del pueblo¹⁶. La ausencia se explica perfectamente por la distinción socio-religiosa entre religión oficial y religiosidad personal. Las funciones que desempeña la Ley con respecto al pueblo en su conjunto no tienen ninguna relevancia como fundamento de la relación del individuo con Dios. El carácter de la Ley como realidad totalmente deshistorificada e individualizada¹⁷ que aparece en los mencionados salmos es consecuencia del pluralismo religioso interno y no se puede presentar como un argumento contra la identificación de esa Ley con el documento fundacional homónimo, tal como se incorporó al canon de los libros sagrados.

Donde mejor se puede percibir el deseo que abrigaban los promotores de esta nueva teología de tipo personalista es en los pasajes en los que se transfieren al ámbito de la Ley ciertas expresiones de súplica que en la religiosidad personal corriente se dirigían a Dios¹⁸. Según ellos, la confianza del individuo (Sal 119,42), su fe (Sal 119,66) y su esperanza (Sal 119,43.74.81.114.147) se depositaban no sólo en Dios, sino también en su Torá. El individuo debe tenerla siempre presente (Sal 119,30; cf. Sal 16,8), consumirse de ansias por ella (Sal 119,82.123), es más, alzar hacia ella sus manos suplicantes (Sal 119,48) y pedirle a Dios que no la oculte de sus ojos (Sal 119,19). En todos estos pasajes, la Ley ocupa el puesto del «rostro de Dios», como dice, entre otros, Sal 27,9. En la Ley deberá encontrar el individuo el fundamento más sólido para su profesión de confianza en Dios (Sal 119,67.94.98.105.111.125); y ella deberá servir como hilo conductor para implorar la salvación divina («Escúchame, Señor, por tu misericordia; con tus mandamientos dame

6. Cf. pp. 738ss. y 809.

7. Así opina J. D. Levenson (*Sources*, 1987, 563ss.), en fecha más reciente.

8. Por ejemplo, los conceptos *dabar* e *'imrá* («palabra», «dicho»). Por su parte, el concepto *mišpat* puede hacer referencia no sólo a las leyes, sino también al juicio (condenatorio) de Dios, como en el caso de Sal 119,84.

9. Cf. Sal 119,6.(15).18. La pretensión de J. D. Levenson (*Sources*, 1987, 573, nota 35), de que este verbo debe interpretarse en un sentido «visionario» ignora la conexión entre interpretación de la Escritura y revelación, que es lo que se quiere decir en Sal 119,18.

10. Cf. Sal 119,117.

11. Cf. Sal 119,15.23.27.48.78.148; como sustantivo aparece en los vv. 97.99.

12. Cf. pp. 12ss.

13. Véanse, a este propósito, las complejas consideraciones de A. Deissler (*Psalms*, 1955, 294ss.) y H.-J. Kraus (*Psalmen* II, ³1978, 998ss.; *Gesetzesverständnis*, 1972, 184ss.). ¿No será que los recelos frente a una clara identificación con el Pentateuco obedecen a un prejuicio cristiano contra la «ley» y la «observancia de la letra»? En contra de esa postura se declaró ya en su tiempo H. Gunkel (*Psalmen*, ¹1929 = 1968, 2), al que siguieron otros muchos de los antiguos comentaristas.

14. Véase la categoría sacerdotal de «pecado involuntario» (*šagi'dá*, *šagag*, *šagá*: Sal 19,13; 119,67.118; cf. Lv 4,13; 5,18; Nm 15,22.28; Ez 45,20). Hay que observar que el documento P emplea frecuentemente la forma sustantivada *šegagá*.

15. Cf. pp. 619s.

16. Así pensaba M. Noth (*Gesetze*, ³1966, 114ss.), seducido por un prejuicio típicamente cristiano. Por su parte, la réplica con que H.-J. Kraus (*Freude*, 1950-1951, 340ss.) trató de corregir esa opinión tampoco puede explicar por qué falta el concepto de «alianza» en Sal 1; 19 y 119. En cambio, Y. Amir (*Psalms*, 1985, 1ss.) muestra convincentemente la fuerza que han ejercido los intereses dogmáticos como guía de la interpretación cristiana de los salmos relativos a la Torá.

17. La explicación de Y. Amir (*Psalms*, 1985, 33) de que el autor de Sal 119 «dejó de lado la dimensión histórico-nacionalista de la Torá, para exaltar su naturaleza eterna», no es suficiente. De hecho, en Sal 119,87-91, el autor trata de conciliar la palabra eterna y preexistente de Dios con sus disposiciones fácticas sobre la historia.

18. Así lo subraya, convincentemente, Y. Amir (*Psalms*, 1985, 5-10), en línea con la interpretación de H. Gunkel (*Psalmen*, ¹1929 = 1968, 512). La lista ofrecida por Amir se puede alargar sin dificultad, si se tienen en cuenta no sólo las reinterpretaciones conceptuales, sino también las que se derivan de un análisis según los postulados del método de historia de las formas.

vida»: Sal 119,149)¹⁹. Más aun, los representantes de esa espiritualidad atribuyen no sólo a Yahvé, sino también a la Torá, una fuerza capaz de prestar ayuda e incluso de crear nueva vida (cf. Sal 19,8; Sal 119,50.144.175). Por eso, enuncian de diversas maneras el voto solemne de observar la Ley de Dios y ocuparse continuamente de ella (Sal 119,17.88.117.134.145.146), y establecen una equivalencia entre alabanza a Dios y exaltación de la Torá (Sal 19,8-12; 119,171s.; etc.).

Se interpretaría erróneamente a los autores de los salmos relativos a la Ley si se les imputara una pretensión refleja de sustituir a Dios por la Torá. ¡Al contrario! Su interés reside, más bien, en intensificar la relación personal con Dios y atribuirle un nuevo significado mediante la Torá. En su opinión, la Ley actúa como elemento mediático a través del cual habrá de discurrir el intercambio entre el individuo y su Dios. Al colocar la Torá en el centro mismo de la relación personal con Dios, los autores querían ofrecer al individuo una base material externa a él mismo sobre la que pudiera fundar su confianza en Dios. Según ellos, cada cual experimenta a su Dios como un ser profundamente cercano no sólo en lo más íntimo de su sensibilidad subjetiva, sino también en su contacto personal con la «Sagrada Escritura». De suerte que, para la persona, el camino más seguro para acercarse a Dios consiste en orientar todos sus pensamientos, sus afectos y sus acciones precisamente hacia la Sagrada Escritura²⁰.

Por consiguiente, el centro de esta nueva «espiritualidad bíblica» comprendía también la instauración de un contacto fuertemente emocional con la Escritura. Sus promotores no se cansan de insistir en su profundo «amor» a la Torá (*'ahab*: Sal 119,47.97.113.119.127.140.163.165.167), en la «alegría» que ella les procura (*šís*: Sal 119,14.162; *šamaḥ*: Sal 19,9), en la «delicia» que supone para ellos (*ša'a'*, en hitpa'el seguido de un nombre: Sal 119,16.47.70.77.92.143.174; *hēfeš*: Sal 1,2; y como verbo, en Sal 119,35), y hasta en la «añoranza» erótica que les suscita su recuerdo (*ya'ab*: Sal 119,131; *ṭa'ab*, seguido de nombre: Sal 119,20.40.174; *dabaq*: Sal 119,31;

cf. Gn 2,24), pero sin olvidar el «respeto» religioso que les produce (Sal 119,120.161). En estos dos últimos aspectos se recoge de una manera simbólica y se presenta como posibilidad de una vivencia personal la deliberada entrega a Dios en favor del prójimo²¹.

En la concepción de los promotores de esta nueva espiritualidad, la relación emocional con la Escritura adquiere una doble configuración en la vida del individuo: «cumplir la Torá», y «aprender la Torá»²².

La fundamentación de una conducta ética en la relación personal con Dios era, en ese aspecto, la posibilidad más tradicional. Los autores se unían así a los esfuerzos que en épocas precedentes habían orientado el movimiento deuteronómico de reforma²³ y habían impulsado una teología de carácter personalista como la que propugnaba la literatura sapiencial²⁴. Ahora bien, la novedad con respecto a la orientación deuteronómica estaba en su insistencia en lo individual, es decir, en atribuir a la «persona» concreta la total responsabilidad por la observancia de los mandamientos, mientras se prescindía totalmente de los compromisos contraídos por toda la comunidad («cláusulas de la alianza»). Y en relación con la teología sapiencial, la novedad radicaba, sobre todo, en la exclusividad normativa del comportamiento ético. Eso quería decir que lo único válido no era ya la transformación ética de los ideales más bien genéricos de la teología sapiencial, como el «temor de Dios» o una «vida honrada» (cf. Job 4,6), sino que había que seguir literalmente las prescripciones precisas de la Torá de Moisés²⁵. Y en segundo término, los representantes de esta nueva espiritualidad no estaban interesados, como los impulsores de la antigua sabiduría espiritualista, en imponer prescripciones sociales concretas, como un comporta-

21. El significado que se quiere atribuir a la expresión «la alegría que procura la Ley», como anticipo de la realidad escatológica (véase H.-J. Kraus, *Freude*, 1950-1951, 347ss.; *Gesetzesverständnis*, 1972, 187ss.), no se encuentra claramente en ningún pasaje de los salmos relativos a la Torá. Por eso, la referencia a Jr 31,33 y a Ez 36,26s., en la que tanto insiste Kraus, no se puede encontrar en estos salmos, sino, más bien, en Sal 40,8s.; aparte de que la referencia es extremadamente sutil. Por otro lado, el tema de «la alegría que procura la Ley» carece de resonancia en los textos proféticos. Nos encontramos, pues, ante una nueva elaboración movida por intereses cristianos.

22. De acuerdo con la diferenciación establecida por A. Urbach con respecto a la comprensión de la Torá según los primitivos tanaítas (véase Y. Amir, *Psalm*, 1985, 15ss).

23. Cf. pp. 398ss. Nótese la incorporación de ciertas expresiones deuteronómico-deuteronómicas como *bekol leb* («con todo el corazón»): Sal 119,2.10.34.58.69.145; *dabaq* («apegarse a»): v. 31, cf. Dt 4,4; *'ahab* («amar»): Sal 119,47.97.113.119.127.132.140.163.165.167, cf. Dt 6,5, etc.

24. Cf. p. 694.

25. Obsérvese el empleo de ciertos verbos, como *našar* («tener en cuenta»): Sal 119,2.22.(33).34.56.69.100.115.129.145; *šamar* («cumplir»): cf. vv. 4s.8s.17.34.44.55.57.63.67.88.101.134.(136).146.(158).167.168; *'asá* («hacer»): cf. vv. 112.121.166; *yašar* en pi'el («apreciar»): cf. v. 128.

19. Cf., igualmente, vv. 25.93.154.156 (*hayá* en pi'el + *ke*); v. 170: con *hiššil* + *ke* («salvar en virtud de»); v. 28: con *qum* en hifil + *ke* («alentar», «consolar»); v. 116: con *samak* + *ke* («sostener»); v. 58: con *anán* + *ke* («ser benévolo», «tener piedad»); v. 29: con doble acusativo; v. 49: con *zakar* + *ke* («recordar»); v. 41: con la expresión predicativa *yešua' + ke* («salvación»); v. 65: con *'asá tob ke* («tratar bien»). Todo eso quiere decir que el vasto espectro de la acción cercana y liberadora de Dios se pone en referencia a la Torá. Lo más probable es que con esas expresiones se piense en las promesas contenidas en la propia Torá.

20. Por tanto, no se trata de un «legalismo puramente externo», como se ha subrayado tantas veces desde el punto de vista cristiano.

miento acorde con las circunstancias específicas de la sociedad, sino que abogaban por una radical y constante orientación del individuo hacia los mandatos de Dios. Y eso equivalía a decir que todas las decisiones individuales debían estar integradas en el modo de vida indicado por la Torá de Yahvé²⁶. Para estos autores, la Torá marcaba un camino (Sal 119,14.27.32.33.35) perfectamente reconocible, que cada uno de los fieles podía escoger (Sal 119,30) y caminar confiadamente por él (Sal 119,3.32.45) sin perder el rumbo (Sal 119,110), aunque siempre bajo la guía y la inspiración de Dios (Sal 119,5.27.35.105).

Junto a ese comportamiento ético generalizado e individualizado, los representantes de la espiritualidad basada en la Torá proponían una nueva *praxis pietatis*: una intensa dedicación a la Escritura. Según ellos, la Torá debería ser objeto permanente de meditación (*nabaṭ*: Sal 119,6.15.18; *ša'á*: Sal 119,117), de consulta afanosa y solícita (*daráš*: Sal 119,45.94; cf. v. 155²⁷), de prolongada reflexión (*šíah*: Sal 119,15.23.27.48.78.148; como sustantivo: vv. 97.99), de continuo esfuerzo de comprensión (*yada'*: Sal 119,79.125.152) y de aprendizaje (*lamad*: Sal 119,7.71.73). Sin duda, pensaban ya en ciertas prácticas regulares de meditación que debían tener lugar durante el día (Sal 119,97.164) y por la noche (Sal 119,147s.). Su método debía de consistir en una lectura meditativa, musitada a media voz (*hagá*: Sal 1,2). Esa dedicación regular, de carácter intelectual a la vez que espiritual, a la Escritura tendría que ofrecer al individuo una nueva base para su relación personal con Dios. En su estudio de la Torá, Dios le comunicaría su revelación (*galá*: Sal 119,18), su iluminación ('*or*, en hif'il: Sal 19,9; 119,130), su auténtica enseñanza (*lamad*, en pi'el: Sal 119,12.26.64.66.68.108.124.135.171) y una profunda inteligencia (*bin*, en hif'il: Sal 119,27.34.73.125.130.144.169), con sólo pedirlo de corazón. Con el descubrimiento de unas relaciones siempre nuevas entre los textos, Dios le abriría los ojos para contemplan el mundo de la Torá en todas sus maravillas

26. Así piensa, acertadamente, Y. Amir (*Psalm*, 1985, 16ss.). Nótese también las nuevas acuñaciones verbales de esta espiritualidad, como «el camino de los mandatos», que aparece en Sal 119,27.32.33.35, en lugar de «el sendero del hombre honrado, del justo», típico de la corriente de la sabiduría teologizada (cf. Prov 2,8.20; Sal 101,2; cf. también Sal 1,6). Por la referencia a una norma divina, en lugar de una caracterización de tipo meramente humano, la diferenciación de los «caminos de vida» cobra una nueva virtualidad mucho más marcada: el «camino falso» y el «camino verdadero», que se abren a la elección personal del individuo, entran en una frontal oposición (cf. Sal 119,29s.).

27. El hecho de que en el v. 155 se afirme sobre los malvados que «no consultan las leyes» de Dios no implica una limitación del concepto *daráš* a un significado puramente nomístico. Es posible que en dicha afirmación al menos se incluya la idea de que los malvados no tienen ni siquiera un interés intelectual por la Ley, como bien observa Y. Amir (*Psalm*, 1985, 22; 25ss.), contra la respectiva suposición de I. Heinemann.

(Sal 119,18) y en su ilimitada amplitud (Sal 119,96), a la vez que le concedería una diáfana intuición de su claridad (Sal 119,140), de su rectitud (Sal 119,137) y de su «verdad» ('*emet*: Sal 119,142.151.160), para que, en profunda y anonadada admiración, no pudiera más que alabar a Dios y a su Torá (Sal 119,129.164.171). En su estudio de la Escritura, el individuo podía ver cómo, junto al mundo de su experiencia cotidiana, se le abría un nuevo horizonte de experiencia religiosa, que estaba ahí, aun cuando su propia idea de Dios fuera más bien raquítica. Pero cuando se colocaba en el centro mismo de la intuición religiosa, con su fuerza tan sobrecogedora, el poder creador de vida (Sal 119,50) y de salvación (Sal 119,75.144.172) que poseía la palabra de la Escritura, se podía ver con toda claridad su exacta correspondencia con la función más importante de la religiosidad personal, que consistía en hacer de soporte permanente de la vida del individuo. Mediante esa profunda inmersión en la Torá, el individuo debía —y podía— conseguir la fortaleza y la inspiración de Dios para continuar su camino por la vida.

Si nos preguntamos ahora cuál era la relación de esa nueva forma de espiritualidad basada en la Torá, cuyos rasgos fundamentales acabamos de delinear, con los tipos de religiosidad personal anteriormente descritos, lo primero que se puede observar es su relación directa con la sabiduría teologizada que, a partir del siglo v, constituyó la teología individual de los estratos espiritualistas de la clase alta. Aparte de una serie de interferencias lingüísticas y formales²⁸, las dos orientaciones coinciden en el propósito de fundamentar la responsabilidad ética del individuo en la relación personal con Dios²⁹. Las dos interpretan el sufrimiento como una medida educativa de Dios³⁰, admiten una futura retribución individual por parte de Dios³¹ y predicán una actitud religiosa de humildad³². De la presentación que hace Sal 119,90s. se puede deducir que el autor de este salmo no sólo había pasado por un período de educación sapiencial, sino que, sin duda, él mismo había pertenecido al grupo de los partidarios de una teología sapiencial de carácter personalista, antes de decidirse por la espiritualidad basada en la Torá. Por eso, hay motivos para decir que esta nueva forma de espiritualidad es un

28. Sobre este punto, véanse las listas elaboradas por A. Deissler (*Psalm*, 1955).

29. Cf. pp. 693s.

30. Compárese Sal 119,71 con Prov 3,12; Job 5,17; 22,22; 36,10ss.

31. Compárese Sal 119,21.78.84.121.155, etc., por ejemplo, con los discursos de los amigos en el libro de Job.

32. Compárese Sal 119,71.75.176 con Job 5,1a.8.17; 22,29. En este aspecto, la espiritualidad basada en la Torá coincide con la religiosidad ideal que se expresa en los libros de las Crónicas (compárese Sal 119,19 con 1 Cr 29,15). Cf. pp. 695ss.

desarrollo ulterior del tipo de religiosidad personal que se cultivaba en los estratos de clase alta.

Al mismo tiempo, la espiritualidad centrada en la Torá no carece de una cierta relación con la espiritualidad de los pobres que se practicaba especialmente en los círculos de clase baja. Desde luego, los autores de estos salmos no se presentaban a sí mismos como «pobres» (*'ebyón*, *'anaw*, *'aní*, etc.)³³, en sentido estricto, pero también es verdad que, al igual que ellos, se veían expuestos al acoso de los «malvados» más influyentes, que pretendían apartarlos de su religiosidad (Sal 19,14; 119,78) mediante una severa opresión (Sal 119,121s.134) y con el propósito de aniquilarlos (Sal 119,87.95). De ahí que, a diferencia del grupo espiritualista de la clase alta, compartieran las expectativas de los pobres con respecto a una inmediata intervención de Yahvé que pusiera fin a los inconfesables manejos de la impía clase acomodada (Sal 119,126; cf. v. 84).

De ese modo, la espiritualidad basada en la Torá ocupaba una especie de posición intermedia entre las dos tendencias que en épocas precedentes habían caracterizado las dos clases de religiosidad. Esta concepción tuvo consecuencias no sólo para el encuadramiento histórico-social de ese tipo intermedio de religiosidad, sino también para la exacta evaluación de sus intenciones con respecto al discurso religioso de principios de la época helenística.

En el aspecto histórico-sociológico la consecuencia más simple es que la localización de los partidarios de la espiritualidad basada en la Torá habrá de buscarse en un grupo discrepante de la ostensible división de la sociedad judía en clase alta y clase baja. Si, por otra parte, se tiene en cuenta la capital importancia que ese grupo atribuía al estudio de la Escritura, lo más lógico es que se tratara de un sector del entorno de los letrados. A favor de esa interpretación se puede aducir la técnica interpretativa ilustrada que ofrece Sal 119, la presentación que se hace de este salmo y de Sal 19 como una especie de «ofrenda intelectual» (Sal 19,15; 119,108), y la machacóna forma de acróstico que atraviesa todo el Sal 119. Según ello, esa teología de carácter personalista basada en la Torá, a diferencia de la teología sapiencial o de la «espiritualidad de los pobres», no sería ya obra de un grupo, sino expresión profesional y específica de la religiosidad del individuo que, por medio de una asidua práctica de la profesión, habría adquirido el rango de una nueva *praxis pietatis*.

33. Eso piensa, equivocadamente, Y. Amir (*Psalm*, 1985, 30). Tampoco aparece en esos salmos el término *hasid* («religioso», «fiel»), por lo que resulta inexacto caracterizar al autor de Sal 119 como «portavoz de los fieles» (véase H. Gunkel, *Psalmen*, 1929 = 1968, 515). Lo que predomina es la autodenominación más bien neutra como «tu siervo» (cf. Sal 19,12; 119,23.38.49.65.84.122.176).

La posición sociológica intermedia del grupo de letrados, como representantes de la nueva teología, se explica con facilidad si se asume que los componentes del grupo habían seguido todo un proceso de educación sapiencial (Sal 119,90s.) que los habría puesto en estrecho contacto con representantes de la clase alta, con los que compartían muchos puntos de vista, a pesar de que procedían de diversa extracción social y no tenían necesariamente asegurada su promoción a funciones más elevadas en virtud de su profesión³⁴. Pertenecían al grupo de ilustrados y, por tanto, igual que muchos aristócratas, al gremio dirigente de intelectuales; pero tanto por sus ingresos como por su influjo social habrá que considerarlos, más bien, como pertenecientes a la clase media.

A partir del encuadramiento sociológico del grupo de representantes de la nueva religiosidad se puede describir con más exactitud la función social de la espiritualidad basada en la Torá. Lo que pretendía el grupo de letrados en su esfuerzo por vincular de manera indisoluble la Torá con la religiosidad personal, en correspondencia con su posición intermedia en la sociedad, era, en primer lugar, ofrecer a los espíritus religiosos de todos los sectores de una sociedad desgarrada por conflictos internos un nuevo vínculo unitario capaz de superar toda diferencia específica en las propias convicciones de fe. Y en segundo lugar, querían presentarles un claro criterio teológico que pudiera distinguirlos de sus adversarios, incluso en la práctica intransferiblemente personal de su propia fe.

Los dos aspectos de ese objetivo se pueden deducir con todo detalle de la presentación que ofrece Sal 119. A lo largo de muchos pasajes, el autor se preocupa de asumir las concepciones y valores, en especial, de la sabiduría espiritualista, y de redefinirlos en función de su teología orientada hacia la Torá. Por ejemplo, para el salmista «los de conducta intachable» (*teminé derek*), como se definían a sí mismos los aristócratas espiritualistas (cf. Prov 11,20; Job 4,6), son solamente los que «caminan según la Torá de Yahvé» (Sal 119,1), y los «temerosos de Yahvé» (cf. Prov 1,7; Job 4,6) son únicamente «los que guardan los decretos de Yahvé» (Sal 119,63). En lugar del «camino de la sabiduría» (*derek hokmá*: Prov 4,11), habla del «camino de los mandamientos» de Dios (Sal 119,27.32.33.35), y sustituye la corrección paterna (cf. Prov 6,23) por la «palabra de Dios», que «es lámpara para sus pasos» (Sal 119,105). La sabiduría

34. Parece que ésa era, precisamente, la posición social que ocupaba el letrado Jesús Sira (cf. Eclo 33,16s.). Pero la profusa alabanza de su profesión (Eclo 38,24 - 39,11) es claro testimonio de que, a principios del siglo II, su reconocimiento profesional no era tan unánime como pudiera parecer, y sus éxitos consistían más en el idealismo de unos valores que en la pura materialidad crematística (cf. también Sal 119,36.72.127).

queda privada de toda mediación reveladora, como le atribuía falsamente la especulación sapiencial (Prov 8), porque, en su mentalidad, lo que realmente presidió la creación fue «la palabra eterna» de Yahvé; es más, si el universo —«el cielo», «la tierra»— tiene alguna «consistencia», es sólo por su relación con los «mandatos» de la Torá (Sal 119,89-91; cf. Sal 19,1-5). Eso quiere decir que el salmista no ahorra esfuerzos por convencer a los partidarios de la teología sapiencial personalista, con los que se siente íntimamente unido (Sal 119,63.74), de que no basta una orientación de su religiosidad a unas máximas éticas y religiosas que se pueden aplicar de modo genérico a cualquier ser humano, sino que sus particulares convicciones de fe sólo llegarán a pleno cumplimiento, si están única y exclusivamente orientadas a la tradición israelita, que engloba tanto la historia como los mandatos de Yahvé. Del mismo modo, su referencia ocasional a los postulados de la espiritualidad de los pobres obedece a una convicción personal de que la cercanía del favor de Yahvé hacia los humillados y su reprobación de los perversos engreídos sólo podrá tener un fundamento seguro, si está basada en las promesas y anuncios de condena atestiguados por la Torá³⁵.

Lo más llamativo de esa argumentación con la que se pretende obtener un consenso es que el autor de Sal 119 evita toda controversia sobre los contenidos en los que debería estar basada la verdadera obediencia a los mandatos, frente a los desafíos de su tiempo. Pero eso debió de resultar tremendamente difícil, dada la diversidad de intereses que reinaba entre los grupos afectados; de ahí que se contentara con tratar de imponer una aceptación fundamental de esa orientación hacia la Torá. Su propósito fue elaborar una teología personal inconfundiblemente judía que pudiera unir a todos los que se tomaban en serio su fe, por encima de distanciamientos sociales o territoriales. Y, para ello, aceptó deliberadamente una pérdida de concreción ética.

El aspecto restrictivo de ese proyecto integrador se puede percibir en la frecuencia con que el autor de Sal 119 expresa su distanciamiento frente a los malvados (cf. vv. 53.113.136.139.158). No cabe duda de que con esa denominación se hace referencia a los círculos insolidarios de clase alta, como ya había sucedido en las grandes confrontaciones sociales de los siglos V y IV³⁶. Pero lo que más llama la atención en Sal 119 no es tanto la conducta antisocial que el autor echa en cara a los miembros de dichos círculos, cuanto la insolencia

y el desprecio de la Torá del que ostentosamente hacen gala (cf. vv. 21.53.85.118.126.136.139.150.155.158). Para el autor, la línea divisoria entre «fieles» y «malvados» pasaba por una vinculación personal con la Torá, mientras que su propia dedicación emocional a la Escritura era una auténtica demostración de fe, contra un grupo social tan despreciable (cf. vv. 51ss.61.69s.78.87.95.100.139).

Es perfectamente lógico que un proceso de teologización como el que acabamos de bosquejar contribuyera en gran medida a agudizar el conflicto entre los dos polos sociales. A los aristócratas des preocupados de asumir la más mínima responsabilidad social no sólo se los estigmatizaba con el calificativo socialmente injurioso de *rašá'* («malvados»), sino que se los consideraba como religiosamente separados del consenso canónico. En este aspecto, no había discusión. La sociedad estaba dividida en dos sectores claramente diferenciados: los fieles a la Torá, y los insolentes para con ella. Y eso significaba que cada individuo en concreto tenía que decidir inequívocamente, mediante una elección de su práctica religiosa personal, por cuál de los dos caminos deseaba optar (cf. Sal 1; 119,29s.). Es claro que ese tipo de religiosidad en blanco y negro que los letrados endosaban a la sociedad constituía una auténtica provocación. Por tanto, cabría la pregunta sobre si la persecución a la que se vio expuesto el autor de Sal 119 no obedecería, en realidad, a un acto de venganza de las clases ricas que se sentían denigradas por esa concepción teológica.

Sin embargo, no se puede prescindir del hecho de que ese nuevo tipo de «espiritualidad centrada en la Torá» contribuyó —deliberada o, quizá, indeliberadamente— a sublimar el conflicto social, elevándolo a un plano religioso. Según los letrados espiritualistas, el verdadero desafío a la religiosidad personal no venía de los escandalosos abusos sociales, sino de una actitud —considerada un escándalo— de despreocupada insolidaridad religiosa (Sal 119,136.139)³⁷. A diferencia de los viejos partidarios de una teología sapiencial concebida como norma de conducta humana, que había estado en vigor durante los siglos V y IV, los letrados del siglo III, adictos a la Torá, no contemplaban la posibilidad de establecer un compromiso social que, motivado por principios religiosos, pudiera poner freno a los abusos sociales que se habían ido consolidando a lo largo de tantos siglos³⁸. Desde ese punto de vista, la inmersión contemplativa

35. Cf. pp. 707s. y Sal 119,43.126.132.141.151, etc.

36. Véanse las presentaciones de los malvados como *šarim* («nobles», «funcionarios»: Sal 119,23.161), y como *šq* («opresores»: vv. 121s.134). Sobre la confrontación durante los siglos V-IV, cf. pp. 669ss.

37. Sobre este punto, véase la nueva caracterización de los malvados como *zedim* («arrogantes») que, fuera de Sal 86,14, no aparece más que en los salmos relativos a la Torá: Sal 19,14; 119,21.51.69.78.85.122.

38. Su única esperanza de mejora de la situación consistía (igual que para los círculos de la clase baja) en un juicio de Dios sobre los malvados (Sal 119,126).

en la Torá, que constituía el núcleo de su actividad propagandística, era un complemento suplementario de satisfacción religiosa, a la vez que una huida de la realidad.

Por consiguiente, habrá que decir que los letrados fieles a la Torá, a diferencia de sus colegas, los autores de las Crónicas, no disimularon el vehemente conflicto social de la comunidad judía, mediante el sencillo recurso a una visión de carácter idealista. Pero, de hecho, contribuyeron a la solución de esa conflictividad tanto como aquéllos, aunque quizá con menor intensidad³⁹. Sin duda, el logro más prometedor de una religiosidad centrada en la Torá, elaborada por los letrados, fue su función religiosa integradora. El hecho de que la nueva corriente espiritualista facilitara por primera vez en la historia de la religión de Israel la transformación de una religiosidad personal, originariamente común a todas las naciones, en una teología específicamente judía proporcionó una base única, incluso a nivel familiar, sobre la que todos los judíos que se tomaban en serio su fe pudieran sentirse unidos y conservar su propia identidad aun en un ambiente extraño. Desde entonces, la «Sagrada Escritura» se convirtió en el eje común que conectaba religión popular y religiosidad personal. La inconfundible teología del judaísmo y su práctica religiosa, que exigía que cualquier laico pudiera convertirse en un «pequeño teólogo», como se encuentra ya plenamente desarrollada en la época rabínica, tiene aquí su verdadero punto de partida.

6.4. TEOLOGÍA DE RESISTENCIA EN EL PROFETISMO TARDÍO Y EN LA APOCALÍPTICA

BIBLIOGRAFÍA

Albertz, R., *Der Gott des Daniel*, SBS 131, 1988; Bartelmus, R., *Heroentum in Israel und seiner Umwelt*, AThANT 65, 1979; Beyer, K., *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt der Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten*, 1984; Collins, J. J., *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, HSM 16, 1977; Elliger, K., «Ein Zeugnis aus der jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v.Chr.»: ZAW 62 (1950), 63-115; Gese, H., «Anfang und Ende der Apokalyptik dargestellt am Sacharjabuch» (1972), en Id., *Vom Sinai zum Zion*, BEvTh 64, 1984, 202-230; Id., «Nachtrag: Die Deutung der Hirtenallegorie Sach 11,4ff.», *ibid.*, 231-238; Hanson, P. D., *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, 1979 = 1983; Hellholm, D. (ed.), *Apocalyp-*

cism in the Mediterranean World and the Near East, 1983; Hultgaard, A., *Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion - ein religionsgeschichtliches Problem*, ANRW II, 19,1, 1979, 512-590; Kaiser, O., *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39*, ATD 18, 1976; Koch, K., «Vom prophetischen zum apokalyptischen Visionsbericht», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 1983, 413-446; Id., «Die Sabbatsstruktur der Geschichte»: ZAW 95 (1983), 403-430; Id., *Das Buch Daniel*, EdF 144, 1980; Kvanvig, H. S., *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, WMANT 61, 1988; Lampe, P., «Die Apokalyptiker - Ihre Situationen und ihr Handeln», en U. Luz (ed.), *Eschatologie und Friedenshandeln*, SBS 101, 1981, 59-114; Lebram, J. C. H., «Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel»: VT 20 (1970) 503-524; Id., «The Piety of Jewish Apocalyptists», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 1983, 171-210; Milik, J. T., *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, 1976; Müller, K., «Die Ansätze der Apokalyptik», en J. Maier y J. Schreiner (eds.), *Literatur und Religion des frühen Judentums*, 1983, 31-42; Nickelsburg, G. W. E., «Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11»: JBL 96 (1977), 383-405; Id., «Riches, the Rich and God's Judgement in 1 Enoch 93-105 and the Gospel according to Luke»: NTS 25 (1978) 324-344; Id., «Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 1983, 641-654; Id., «The Apocalyptic Message of 1 Enoch 92-105»: CBQ 39 (1977), 309-328; Osten-Sacken, P. von der, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, TEH N.S. 157, 1969; Plöger, O., *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, 1968; Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments II*, 1960; 1965; Saebø, M., *Sacharja 9-14*, WMANT 34, 1969; Schreiner, J., «Die apokalyptische Bewegung», en J. Maier e Id. (eds.), *Literatur und Religion des frühen Judentums*, 1973, 214-153; Stegemann, H., «Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 1983, 495-530; Uhlig, S., *Das äthiopische Henochbuch*, JSRZ V, 6, 1984; Wacker, M.-T., *Weltordnung und Gericht. Studien zu 1 Henoch 22*, Forschung zur Bibel 45, 1982; Wildberger, H., *Jesaja II: Jes 13-27*, BK X/2, 1978; Willi-Plein, I., *Prophetie am Ende. Untersuchungen zu Sach 9-14*, BBB 42, 1974; Wilson, R. R., «From Prophecy to Apocalyptic»: *Semeia* 21 (1982) 79-95.

La fuerza revolucionaria inherente a la religión yahvista desde sus mismos comienzos se puede percibir en la profunda insatisfacción con que ciertos sectores de sus representantes reaccionaron frente a las síntesis con que las Crónicas trataban de armonizar el desarrollo histórico de la religión oficial yahvista, y ante las posibilidades de huida que en orden a la práctica personal de su fe les presentaba una espiritualidad centrada en la Torá. De ahí que, ante el reto que suponían las contradicciones tan enojosas que convulsionaban la vida de Israel tanto en política interior como exterior durante el período helenístico, optaran por desarrollar una nueva «teología de resisten-

39. Cf. pp. 673ss.

cia» de marcado carácter apocalíptico. Con la formulación —vacilante al principio, aunque luego perfectamente nítida— de todo un espectro de concepciones escatológicas sobre la quiebra total de la historia precedente y una salvación en el más allá, contribuyeron de manera decisiva a la supervivencia de la religión de Israel, sin tener que sucumbir a las presiones helenistas de adaptación. Así proporcionaron a la religión israelita un nuevo centro de consistencia, junto a la Torá. Este desarrollo ulterior del yahvismo, que pasó de religión de liberación histórica a religión de salvación escatológica, deberá considerarse como el cambio más trascendental de la época helenística.

Aunque, en términos generales, esta realidad es unánimemente aceptada, resulta difícil encuadrarla concretamente no sólo en la historia contemporánea, sino también en la historia de las tradiciones y en el conjunto del desarrollo histórico-social. Por una parte, ya en la profecía «escatológica» del período persa, e incluso en la profecía exílica de salvación y en la pre-exílica de condena, se puede encontrar un buen número de indicios de esta evolución. Por otra parte, los llamados «escritos apocalípticos», que aparecieron —como muy tarde— a finales del siglo III (1 Hen; Dn), constituyen unas magnitudes tan independientes, tanto en su aspecto formal como en sus contenidos, que no se pueden comprender simplemente como mera prolongación de la profecía tardía. La interminable discusión vigente entre los investigadores sobre si la apocalíptica debe considerarse como descendiente directa de la profecía o, más bien, de la sabiduría¹ no hace más que subrayar ese dilema. Por el momento, ha llegado al resultado provisional de que algunos elementos formales —como, por ejemplo, descripción de visiones², ángeles intérpretes³, presentación enigmática de la historia⁴— y muchos temas concretos —como, por ejemplo, la lucha de las naciones⁵, la teofanía de condena⁶, la revelación del reino de Dios⁷, etc.—, están ciertamente tomados de la tradición profética, sin que con ellos se puedan explicar ciertos rasgos esenciales de los escritos apocalípticos⁸. Por otra parte,

una ampliación apresurada del concepto de «apocalíptica» como rasgo distintivo de la profecía ya en el período persa, como ha llegado a ser bastante habitual⁹, no hace más que encubrir las diferencias objetivas.

El problema se agudiza porque el hallazgo de textos en Qumrán, sobre todo los del llamado «ciclo de Henoc»¹⁰, han mostrado inequívocamente que el comienzo de la formación de la tradición apocalíptica no empieza, por ejemplo, con la crisis macabea (175 a.C.), como se había pensado basándose en el libro de Daniel, que durante mucho tiempo se tuvo por el apocalipsis más antiguo. Más bien, las secciones más antiguas del libro de Henoc se remontan al siglo III y, posiblemente, hasta finales del siglo IV¹¹. Por su parte, también el texto arameo de Daniel (Dn 2 - 7*) era ya —como se verá más adelante— un libro apocalíptico, de finales del siglo III. Precisamente por razones de época es imposible entender los escritos apocalípticos como prolongación de la profecía tardía, ya que el canon de los profetas se cerró hacia finales del siglo III¹². Por eso, habrá que suponer que los textos proféticos más tardíos (Zac 9 - 14; Is 24 - 27) se escribieron en una época más o menos contemporánea a los primeros escritos apocalípticos¹³. De ese modo, queda prácticamente excluida la hipótesis de una evolución unilineal.

Esto plantea una vez más el problema del encuadramiento histórico-social de los círculos transmisores. Tanto por las diferencias de contenido como por la práctica superposición temporal no parece verosímil empeñarse en buscar a los representantes de la profecía escatológica tardía y de la incipiente literatura apocalíptica en un mismo grupo social, como han hecho, entre otros, O. Plöger y P. D. Hanson¹⁴. El modelo bipolar propuesto

manera indirecta y enigmática a legitimidades «pseudopónimas» (o seudorreferenciales) en el curso del universo; sobre esa base, la propia reflexión del lector es capaz de determinar su puesto en el desarrollo de la historia universal, como fenómenos inmediatamente antecedentes al fin de los tiempos.

9. Véase, por ejemplo, P. D. Hanson (*Dawn*, 1979 = 1983) y —aunque con ciertas diferencias— H. Gese (*Anfang*, 1984). Contrario a esa tesis se declara, acertadamente, H. Stegemann (*Bedeutung*, 1983, 498ss.), que distingue sutilmente —quizá con demasiada sutileza (véase, por ejemplo, p. 507)— entre escatología, es decir, expectativa de un futuro «cambio a mejor», y apocalíptica, o sea, mediación literaria del «conocimiento celeste de (una) revelación».

10. Véase H. Stegemann, *Bedeutung*, 1983, 502ss. y las ediciones de J. T. Milik (*Enoch*, 1976) y K. Beyer (*Texte*, 1984, 223-271). Entre los manuscritos referentes a Henoc, el más antiguo es 4QHen^a, donde ya se observa el proceso de tradición que dio lugar al «Libro del Vigilante» (se conservan fragmentos de los capítulos 1-11). El manuscrito procede, según Milik, de la primera mitad del siglo II; en cambio, según Beyer, debería situarse en un período en torno al año 170 a.C.

11. G. W. E. Nickelsburg (*Apocalyptic*, 1977, 391) propone para las secciones más antiguas (1 Hen 6 - 10, y otros fragmentos sueltos) la época de los Diadocos (323-302 a.C.). Otro autor que defiende esa misma tesis es H. S. Kvanvig (*Roots*, 1988, 97). Por su parte, J. T. Milik (*Enoch*, 1976, 27) se inclina a pensar que el «Libro del Vigilante» (1 Hen 1 - 36) ya estaba terminado hacia mediados del siglo III.

12. Así pensaba ya, por ejemplo, H. Gese (*Anfang*, [1972] 1984, 220).

13. Desde luego, no aporta una solución a ese problema la teoría de P. D. Hanson (*Dawn*, 1983, 440s.), que sitúa el desarrollo de la profecía escatológica en el siglo V o a comienzos del siglo IV, con la intención de demostrar que la tradición apocalíptica que comienza con 1 Hen 6 - 11 hacia finales del siglo III es una mera prolongación de aquella profecía.

14. Véase O. Plöger, *Theokratie*, 1968, 129ss.; P. D. Hanson, *Dawn*, 1983, 427ss. Véase también M. Hengel, *Judentum*, 1969, 319ss. (6.1).

1. Así pensaba, ya en su tiempo, G. von Rad (*Theologie* II, 1965, 316ss.), cuyas reflexiones dieron origen a la discusión reciente. Para una opinión contraria, véase P. von der Osten-Sacken, *Apokalyptik*, 1969, 63. Véanse, igualmente, las recensiones bibliográficas de J. Schreiner (*Bewegung*, 1983, 234ss.) y K. Koch (*Daniel*, 1980, 171-176).

2. Cf. Ez 1 - 3; 8 - 11; 40ss.; Zac 1,7-15; 2,1-4.5-9; 4,1-6.10-14; 5,1-4.5-11; 6,1-4, comparados con Dn 7; 8; 10 - 12; 1 Hen 14 - 16; 17 - 19; 21ss.; 85,2ss. Sobre este punto, véase la detallada investigación de K. Koch, *Visionsbericht*, 1983, 414ss.

3. Cf. Éx 8,2ss.; 40,3ss.; Zac 1,8ss.; 2,7s.; 4,4s.; 5,10s.; 6,4ss., comparados con Dn 7,16ss.; 8,15ss.; 9,21ss.; 10,5ss.; 1 Hen 14,25ss.; 21,5ss.

4. Compárese Zac 11,4-16 con Dn 8; 1 Hen 85 - 90.

5. Compárese Ez 38s.; Jl 4,1ss.; Zac 14,2s.12 con 1 Hen 90,17-19; Dn 12,1.

6. Compárese, por ejemplo, Miq 1,2-9 con 1 Hen 1,3-9, donde se cita expresamente el texto de Miq 1,3.

7. Cf. Is 52,7; Zac 9,9s.; 14,5b.9; Is 24,23, comparados con Dn 2,44s.; 7,14; 1 Hen 25,3; 90,29s.; 91,13.

8. En primer término, habrá que mencionar aquí, con J. C. H. Lebram (*Apokalyptik*, 1970, 520s.), la «sincronización» en cuanto «método técnico de revelación» que alude de

por O. Plöger, que establece la distinción entre «teocracia» y «conventículos proféticos» marginados, resulta demasiado genérico aun para principios del postexilio¹⁵. Más bien, se ha demostrado que, después del fracaso de la profecía de Ageo y Zacarías, tan ampliamente aceptada en la sociedad, los restos de la profecía exílica de salvación se confiaron a grupos marginales, donde sufrieron una progresiva «escatologización»¹⁶. La formación de conventículos proféticos en el seno de la clase baja se puede situar en tiempos del conflicto social que se produjo en pleno período persa (desde mediados del siglo v)¹⁷. Es probable que secciones esenciales de la profecía postexílica, sobre todo las que tratan de la condena de los malvados y de la liberación de los pobres, se puedan atribuir a esos círculos de clase baja¹⁸. Y algo parecido puede decirse, al menos en parte, a propósito de la tradición profética tardía de la época helenística (cf. Is 24 - 27)¹⁹.

Sin embargo, en el caso de la literatura apocalíptica no se puede aplicar sin más ese mismo proceso de derivación, ya que en ella el tema de la conflictividad social no desempeñó un papel decisivo hasta la época de su segunda fase, es decir, hasta el año 160 a.C. El tema del conflicto social no se incorporó a dicha literatura más que en parte y sólo en época posterior, concretamente a partir de la instauración del dominio asmoneo (esto se aplica de manera especial a 1 Hen 92 - 105)²⁰. Pues bien, si se acepta la presentación de Henoc como «escriba de la justicia» (*grammateus tes dikaiosynes*: 1 Hen 12,4; 15,1; cf. 12,3) y la de Daniel como perteneciente al grupo de «auténticos sabios» (*maskilim* = «maestros»: Dn 12,3.10), lo más lógico es que en esos escritos se haga referencia a ciertos grupos de letrados, donde cuadra perfectamente el lenguaje culto de los apocalipsis. Otros textos, relacionados con los apocalipsis, hacen pensar más bien en sacerdotes como representantes de esa tradición (4Q'Amram; Jub; 1QM 1)²¹. Por consiguiente, todo parece indicar que, a diferencia de algunas

15. Cf. pp. 568s.

16. Cf. pp. 594ss. H. Gese (*Anfang*, 1984, 221), aludiendo al hecho de que Zacarías formaba parte de la «aristocracia sacerdotal», polemiza contra la tesis de O. Plöger con estas palabras: «En sus comienzos, la apocalíptica está representada por una personalidad que en ningún modo se puede concebir —por así decirlo— como oficial». Con esa afirmación, no sólo amplía innecesariamente el concepto de apocalíptica, sino que, además, parece ignorar que el fracaso de una predicación oficialmente reconocida como la de Ageo y Zacarías abrió paso a la escatologización del mensaje profético y lo redujo de nuevo a su dimensión social.

17. Cf. pp. 677ss. Véase también la espiritualidad de los pobres, que pertenece a ese mismo período (cf. pp. 701ss.).

18. Cf. Mal 2,17; 3,5; 3,13-21; Is 29,17-24; 56,9 - 57,21. Quizá se puedan añadir también los textos, un poco más tardíos, de Is 59; 65s.

19. Esta afirmación no se puede aplicar con la misma claridad a Zac 9 - 11; 12 - 14, porque falta la terminología social, aunque también se puede reconocer en los textos aducidos una actitud de oposición a los círculos políticos dominantes. Cf. pp. 794ss.

20. Véase G. W. E. Nickelsburg, *Social Aspects*, 1983, 650. Cf. pp. 832ss.

21. Se suele aceptar un origen sacerdotal, especialmente para un texto que pertenece al ciclo de Henoc: el «Libro astronómico» (1 Hen 72 - 82), que, sin embargo, en Qumrán todavía se conservaba como manuscrito independiente (4QHenastr), a diferencia del texto etiópico, que es mucho más extenso. Véase H. Stegemann, *Bedeutung*, 1983, 504. Por su parte, A. Hultgaard (*Judentum*, 1979, 548ss.) concibe como literatura apocalíptica, procedente de círculos de sacerdotes sadoquitas, el *Apócrifo de Leví*, el *Apócrifo de Amrán*, el *Libro de los Jubileos* y el *Libro de Noé*. Hay autores que se inclinan a postular un origen sacerdotal para otros textos, por ejemplo, J. C. H. Lebram (*Apokalyphtik*, 1970, 523s.) para

secciones de la tradición profética tardía, cuyo origen se debe atribuir a ciertos círculos de clase baja afines a la orientación profética, los autores de ese nuevo tipo de literatura apocalíptica fueron algunos miembros de la clase dirigente intelectual²², claramente opuestos al sector helenizante de la clase alta y solidarios con la población urbana y campesina depauperada y conservadora. Con ese encuadramiento histórico-social no sólo se pueden explicar las diferencias objetivas y el paralelismo temporal entre profecía escatológica y literatura apocalíptica, sino también se puede determinar su recíproca relación positiva. Así, pues, la apocalíptica es una reelaboración culta de la profecía escatológica. Con ella, el grupo intelectual se apropió las expectativas de futuro que anteriormente se habían desarrollado y transmitido, ante todo, en los círculos de clase baja y en los grupos marginales, y las transformó en una doctrina sistemática altamente sofisticada sobre el curso y el inexorable final de la historia. Mediante la imposición de una teoría con visos de científica, el grupo de letrados logró dar a las esperanzas escatológicas, hasta entonces más bien marginadas, un enorme poder de penetración en los movimientos de resistencia antihelenísticos y antiasmoneos, y provocó un impacto social como jamás se había conocido. Sólo así se puede explicar el hecho de que la escatología llegara a ser aceptada como parte integrante de la religión oficial judía y, posteriormente, incluso de la cristiana, a pesar de que, en una etapa ulterior, gran parte de esos mismos escritos apocalípticos volvieron a caer en descrédito²³.

La presentación siguiente no puede abordar un estudio pormenorizado de todos los textos que pudieran tomarse en consideración, además de que, en la mayor parte de los casos, existen serias dificultades para una datación exacta. En cuanto a los textos del profetismo tardío, el estudio se limita a Zac 12 - 14 e Is 24 - 27, y en lo tocante a la literatura apocalíptica, se centra especialmente en el libro etiópico de Henoc (1 Hen) y en el libro de Daniel.

el libro hebreo de Daniel, y P. Lampe (*Apokalyphtiker*, 1981, 91) para el «Apocalipsis de las Fieras» en el libro de Henoc (1 Hen 85 - 90). Pero los argumentos aducidos no son convincentes. Cf. p. 825. Menos aceptable aún es la argumentación de H. S. Kvanvig (*Roots*, 1988, 330ss.) en favor de un origen levítico de la literatura referente a Henoc. Por su parte, K. Koch (*Daniel*, 1980, 178) propone como responsables del libro de Daniel a una «clase de predicadores itinerantes con conocimientos apocalípticos y experiencias propias en materia de revelación», que se puede comparar con los magos iraníes. Pero, de hecho, es muy difícil descubrir intereses sacerdotales, por lo menos en la sección aramea del libro. Sin embargo, no se puede negar que hay ciertos elementos a favor de una distinción entre grupos de letrados laicos y grupos sacerdotales como responsables del libro, aunque esa delimitación no cuenta todavía con argumentos que se puedan considerar plenamente aceptables.

22. En este punto, se puede pensar en los *hasidim*, aunque —como se verá más adelante— de modo más diferenciado de lo que se suele hacer. Lo único es que a esos grupos habrá que definirlos, contra la opinión de O. Plöger, M. Hengel, P. D. Hanson y otros, no como «conventículos», sino más bien como grupos influyentes de letrados de mentalidad indudablemente espiritualista.

23. Pero eso no sucedió hasta después de la fracasada insurrección del año 70 d.C., de modo que la literatura apocalíptica pudo desarrollar una amplia influencia durante más de trescientos años.

6.4.1. Interpretación escatológica de la historia en clave de oposición (Zac 9 - 14)

Por escasa que fuera la importancia teológica que los grupos dirigentes de la comunidad judía atribuyeron al derrumbamiento del dominio persa y a la instauración de la soberanía macedónica, parece que el cambio que se produjo en la política mundial fue acompañado de grandes expectativas y de amargas decepciones entre los grupos de orientación profética. Pero, en cualquier caso, es probable que los textos proféticos del Deutero- y Tritozacarías se puedan interpretar como testigos del nacimiento de una tradición profética específica, resultante de dicho cambio.

La tesis sobre la pertenencia de Zac 9ss. al período helenístico se puede deducir de la mención de los «hijos de Yaván» (= Grecia) en Zac 9,13²⁴. Por otra parte, todavía sigue siendo válida la hipótesis de K. Elliger, que pretende ver en el oráculo de Zac 9,1-8 contra las naciones una alusión a la campaña de Alejandro en el año 332 a.C. Del mismo modo, el texto de Zac 11,15s. indica un cambio de soberanía, probablemente de los persas a los griegos²⁵, mientras que Zac 10,11 parece presuponer el desmembramiento del imperio de Alejandro, después del año 323. En consecuencia, la datación, al menos del Deuterozacarías (Zac 9 - 11), a principios de la época helenística parece relativamente fundada²⁶. En cambio, el Tritozacarías (Zac 11 - 12) no se puede datar con seguridad, a pesar de que, como indican las numerosas coincidencias con Zac 9 - 11²⁷, da la impresión que se compuso desde un principio como prolongación del Deuterozacarías²⁸. Por tanto, parece que su datación podría ponerse hacia finales del siglo IV o, quizá, a principios del siglo III.

24. La supresión de una parte del texto («tus hijos, Yaván») como duplicación («ditografía»), propuesta por P. D. Hanson (*Dawn*, 1983, 298) para mantener su datación temprana, carece de fundamento. Véase M. Saebø, *Sacharja*, 1969, 57s.; 193s.; I. Willi-Plein, *Prophetie*, 1974, 11.

25. Véase K. Elliger, *Zeugnis*, 1950, 107s. Cf. Zac 11,14, donde se alude a la separación cúlita de los samaritanos. Cf. p. 711.

26. Véase I. Willi-Plein, *Prophetie*, 1974, 105ss., que lo sitúa entre los años 332 y 320. Para una opinión semejante, véase H. Gese, *Anfang*, 1984, 224s., entre otros. Para una panorámica del estado actual de la investigación, véase P. D. Hanson, *Dawn*, 1983, 281ss.

27. Compárese Zac 12,8 con 9,8; 12,6.7 con 9,7; 12,8 con 9,15. Véase I. Willi-Plein, *Prophetie*, 1974, 95ss. A pesar de que en otra parte de la obra (*ibid.*, 103s.) la autora se decide —aunque con titubeos— por admitir la unidad de Zac 9 - 11 y 12 - 14, fundada en estas y otras referencias, su argumentación no es en modo alguno convincente.

28. Nótese el nuevo título en 12,1 y la explicación de lo que pasará «aquel día» del cambio escatológico que se contempla en el capítulo 9 (cf. 12,3.4.6.8.9.11; 13,1.2.4.8; 14,1.6.8.9.12.13.15.16.17.20.21). En la sección 12,9 - 13,9 se desarrolla, en consonancia con el título («Sobre Israel»), el tema de la purificación interior (cf. 10,1s.); y en Zac 14 la purificación exterior que se llevará a cabo por la instauración del reinado de Yahvé (cf. 9,7s.).

En Zac 9²⁹ se respira aún el espíritu de las tensas expectativas de salvación que manifestó el grupo profético frente al cambio del panorama político mundial. Después de los dos largos siglos de dominación persa, en los que daba la impresión que Yahvé se había despedido de la historia, parecía que finalmente estaba dispuesto a intervenir (Zac 9,8; cf. v. 12) para realizar la transformación de las relaciones políticas mundiales de la que había hablado el profeta Zacarías el año 519 (cf. Zac 4,10) y que tanto se había hecho esperar. En opinión del grupo, había sido la palabra de Yahvé la que había impulsado la campaña triunfal de Alejandro por toda Siria y Palestina (Zac 9,1as.); y en el hecho de que el macedonio hubiera sometido los pequeños Estados fenicios y filisteos Dios había manifestado la superioridad de su poder, con el que había quebrado la soberbia de las potencias políticas (Zac 9,3s.5s.). Al mismo tiempo, estaban convencidos de que también habría de proceder de esa manera contra el imperio griego (Zac 9,13), derrotándolo en una magnífica epifanía (9,14), para liberar no sólo a su pueblo Israel (9,11s.), sino también a todos los que, como él mismo, eran víctimas de un poder político extranjero (9,7). Así podría establecer su reinado de paz (9,10), en el que todos habrían de gozar de su bendición (9,17) sin temor a ninguna amenaza (9,8).

La forma en que el grupo imaginaba la aparición del reinado de Dios demuestra que estaba totalmente en línea con la tradición de los profetas críticos con el poder, sobre todo Isaías y el Deuteroisaiás, a la vez que se esforzaba por unir diversas concepciones, concretamente las derivadas de esos escritos. Igual que en el Deuteroisaiás, el reino de Dios acabará por imponerse *contra todo* poder político humano, aunque para una fase de transición se sirva de una gran potencia³⁰. En comparación con cualquier poder humano, el reino de Dios posee un carácter completamente distinto. Para explicar esa característica, el grupo unió en Zac 9,9 la aclamación de alegría por la llegada del rey divino a Sión (Is 52,7) con la idea de un rey salvífico, descendiente de David, como se había desarrollado, por ejemplo, en Is 11; pero de modo más consecuente que Is 11, presenta a ese rey humano, que simboliza la soberanía de Dios, como el perfecto antitipo del soberano terrestre. Su llegada no sólo está desposeída

29. Las secciones más primitivas del capítulo contienen el poema de los pueblos sobre la destrucción y futura restauración del resto de las naciones que se presentarán ante Yahvé (9,1-8), y el oráculo salvífico sobre la implantación del reino mesiánico en Sión (9,9s.). Ese núcleo se amplía y se explica de múltiples maneras: en 9,11s. se añade el aspecto de la liberación de los cautivos de Sión; en 9,13s., la victoria sobre el poder universal, del que Yahvé se había servido anteriormente; y en 9,14-17 se completa el panorama, al recoger los dos aspectos de 9,1-10: victoria sobre las grandes potencias y aceptación de su homenaje.

30. Cf. pp. 541; 548s.

de toda pompa y esplendor, sino que él mismo aparece como víctima de ese poder político que se ha ejercido hasta el momento: es un rey «humilde» (*ʿamī*) y «justo» (*ṣaddīq*) que, como los justos oprimidos, también él necesita la salvación que viene de Dios (*mošāʿ*). Por eso, la soberanía que él ejerce en nombre de Dios³¹ se distingue radicalmente de cualquier soberanía humana, ya que él desarmará a su propio pueblo e implantará su reinado universal de paz no precisamente por la fuerza de las armas, sino sólo por el poder de la palabra (Zac 9,10). Con esa concretización del reinado de Dios, el grupo profético llega a una concepción utópica de la soberanía política que se funda en el convencimiento y el consenso, y recuerda viejas utopías como las de Is 2,2-4 e Is 42,1-4. Sin embargo, la novedad consiste en que el grupo incorporó positivamente a esa utopía sus propias experiencias como víctima del poder político. Sólo uno que, como ellos, hubiera sufrido en su propia impotencia todos los mecanismos de opresión del poder político podría ejercer una soberanía sin violencia en representación de Dios. Más tarde, en el libro arameo de Daniel se podrá encontrar también una utopía como ésta, esencialmente crítica con el poder, aunque con marcados rasgos apocalípticos³².

Pero el grupo profético tuvo que pasar por la decepción de ver cómo sus grandes esperanzas, vinculadas a la campaña de Alejandro, no llegaban a cumplirse. Al contrario, las interminables guerras de los Diadocos, que causaron estragos en Palestina entre los años 321 y 301, le pusieron ante los ojos con el mayor dramatismo el inconmensurable absurdo que encierra el despliegue del poder humano. Así vemos cómo el grupo, al prolongar su visión profética en Zac 10 y 11, se empeñó en revisar su propia profecía salvífica y en buscar las razones por las que el reinado de Dios todavía no era una realidad tangible. Llegó al convencimiento de que, ante todo, Yahvé tenía que aniquilar a todos los detentores de poder político («los pastores»), tanto a los nuevos gobernantes griegos (Zac 10,3.11; 11,1s.) como a sus colaboradores judíos (Zac 10,3; 11,3.17)³³, para

31. Ése es el sentido de la lectura que ofrecen los LXX en el v. 10. En cambio, el texto masorético, al poner al propio Yahvé como sujeto de la frase, parece indicar que el rey del que se habla en el v. 9 es sólo una representación del futuro reino de Dios.

32. Cf., por ejemplo, Dn 7,13s. Cf. pp. 817s.

33. En Zac 10,3 no queda claro si se trata de soberanos extranjeros o nacionales. En el versículo se cita el texto de Jr 23,2, que se dirige contra los reyes propios, pero pone a éstos en oposición a «su rebaño». En 11,1-3 se pone en continuidad el juicio sobre los poderosos cedros del Líbano (= los soberanos del mundo) y la queja de los pastores/leones (= los vasallos dependientes de ellos). En 11,4-16 se designa nuevamente a los soberanos del mundo con el apelativo de «pastores»; y en 11,17 la expresión «pastor torpe que abandona su rebaño» es una clara referencia a la clase dirigente del judaísmo.

poder liberar a Israel con ayuda de las todavía oprimidas y extraviadas masas populares (Zac 10,3-5; cf. v. 2). En su mentalidad, la tardanza de la salvación se debía a la total desorientación religiosa de su propio pueblo, de la que hacían culpable a su clase dirigente (Zac 10,1-2). De hecho, pensaban que la salvación definitiva de Israel sólo sería posible a través de un nuevo juicio futuro que implicaría, ante todo, una condena radical de todos los grupos dirigentes tanto en el ámbito interior del pueblo como en el mundo exterior de las naciones circundantes. Se trataba, pues, de un veredicto de condena universal y, al mismo tiempo, selectiva³⁴. En época posterior, universalismo y selección habrán de caracterizar también las concepciones apocalípticas del juicio³⁵.

Finalmente, el grupo profético trató de interpretar desde un punto de vista histórico y teológico su amarga decepción ante el resultado del cambio político mundial (Zac 11,4-16). Y lo realizó mediante una acción simbólica. Pero el simbolismo es tan enigmático, que incluso hoy día se resiste a una interpretación convincente, ya que, al parecer, era de uso privado dentro del grupo y presuponia en los oyentes contemporáneos unos conocimientos que escapan a nuestra percepción actual³⁶. Pero lo que está claro es, al menos, lo siguiente. Después del fracaso de la misión de un primer pastor (vv. 4-14), Yahvé enviará a un segundo pastor cuyo modo de gobernar será tan «torpe», que resultará la negación más evidente de las cualidades del buen gobernante: no se ocupará de los débiles, y explotará a los ricos sin ningún miramiento (vv. 15s.; cf. Ez 34,3s.16). La imagen de este último pastor no puede aludir más que a la dominación griega, que, según el grupo, no sólo no había supuesto una mejora, sino que, al revés, había provocado un considerable empeoramiento del ejercicio político del poder, a escala universal³⁷.

Si esta interpretación histórica es correcta, el pastor enviado por Yahvé en primer lugar tiene que referirse o al propio imperio persa o a toda la serie de grandes imperios orientales, desde asirios y babilonios hasta los persas³⁸. Pero aun esa misión, en sí misma, era ya un signo de la cólera de Yahvé, que había retirado a los pueblos su

34. Ya se habían expresado en términos semejantes tanto la profecía de la clase baja en el siglo v (cf. pp. 677ss.) como la espiritualidad de los pobres (cf. pp. 701ss.).

35. Cf. pp. 812ss.; 826s.

36. Los puntos más enigmáticos son el exterminio de tres pastores en un solo mes (v. 8) y la ofrenda de treinta monedas de plata para el servicio del templo (v. 13). Véanse, por ejemplo, las interpretaciones tan distintas que proponen I. Willi-Plein (*Prophezie*, 1974, 52-56; 113-116) y H. Gese (*Nachtrag*, 1984).

37. Véase, en general, la apocalíptica (Dn 2,31ss.; 7,2ss.; 1 Hen 90,1ss.). Cf. pp. 817s.

38. De ese modo se podrían interpretar los «tres pastores» de los que se habla en el v. 8. El hecho de que fueran exterminados «en un mes» no va necesariamente contra esa inter-

misericordia (Zac 11,4: «ovejas para la matanza») y los había entregado al libre arbitrio de sus dominadores (v. 6). Sin embargo, en esa dominación aún era posible percibir un resto de la benevolencia divina que había impulsado a Yahvé a hacer una alianza con todas las naciones (v. 10) que los unía por medio de «Belleza» y «Concordia» (v. 7). De modo que, cuando Yahvé se vio harto de los imperios orientales y permitió que desapareciera el imperio persa (vv. 8-10), «los “tratantes de ganado” que me vigilaban (o sea, la clase dirigente judía³⁹) comprendieron que se trataba realmente de una palabra —profética— de Yahvé» (v. 11; cf. Zac 9,1). Sin embargo, los portadores de esta palabra de Dios⁴⁰, es decir, los grupos escatológicos proféticos que vivían en la marginación, no recibieron en modo alguno por parte de los dirigentes políticos y religiosos de Judá el debido reconocimiento, a pesar de haber dado pruebas de la credibilidad de su mensaje, sino que fueron despedidos con un «salario de esclavos» (Zac 11,12). En razón de ese desprecio, Yahvé retiró de su gobierno universal los últimos restos de su gracia y permitió que se rompiera la «fraternidad de Judá e Israel» (Zac 11,14).

Si esa interpretación es correcta, Zac 11,4-16 atestigua la profunda disensión entre los dirigentes político-religiosos de la comunidad judía y los grupos proféticos de orientación escatológica. Éstos se encontraban en abierta oposición a aquéllos en cuanto a una apreciación teológica del pasado, del presente y del futuro. Si es verdad, por ejemplo, que la obra histórica cronista había interpretado la época de dominio persa —que, por lo menos, había proporcionado a Israel la «Torá»— como expresión de una benévola cercanía de Yahvé a su pueblo (Esd 1,1ss.), el grupo profético la consideraba, más bien, como expresión de su cólera, sólo que un tanto mitigada. Y si el Cronista había intentado comprender cualquier presente histórico como un tiempo en el que Israel se encontraba fundamentalmente abierto a la indefectible benevolencia de Yahvé, con tal de mantener una conducta intachable, el grupo pro-

fético no podía valorar el presente más que como una ocasión salvífica definitivamente perdida. Y si el Cronista miraba el futuro con confianza, debido al don salvífico del templo, y tal vez hasta esperaba que la época helenística pudiera desembocar en la tan ansiada restauración del imperio davídico, el grupo de profetas sólo veía un Israel que se precipitaba inexorablemente a un nuevo tiempo de juicio, bajo una brutal dominación extranjera, desconocida hasta el momento. Asimismo, consideraban como signo de juicio la separación cúllica del bloque samaritano que también rechazaba las esperanzas proféticas de unificación representadas por el grupo (Zac 9,13; 10,6s.; cf. Ez 37,15ss.), mientras que en los círculos dirigentes del judaísmo, fautores de la composición de las Crónicas, el acontecimiento se consideraba sólo como un obstáculo para sus pretensiones de liderazgo, aunque la situación podía subsanarse fácilmente con una propaganda teológica adecuada⁴¹. El verdadero núcleo de la discusión giraba en torno al reconocimiento oficial de la profecía escatológica. Los letrados responsables de la composición de las Crónicas habían procurado dar a la profecía un puesto más relevante en el yahvismo oficial, pero sólo en la medida en la que fuera útil para una orientación de la vida cotidiana⁴², mientras que conscientemente habían dejado fuera de toda consideración a la profecía escatológica. Esa depreciación de la profecía en un momento tan decisivo como la revolución política universal y la continua marginación de sus representantes constituían para el grupo profético de oposición, inspirador del Deuterocacíarías, el motivo capital por el que se había desperdiciado una oportunidad de oro para poder hacer realidad cumplida la instauración del reino de Dios.

La presentación críptico-alegórica del reinado universal de Dios por medio de una secuencia de imperios cada vez más decadentes, como se puede ver en Zac 11,4-16, ofrece a los autores apocalípticos la oportunidad de retomarla y reelaborarla de una manera sistemática⁴³.

Si el Deuterocacíarías se cerraba con una incisiva execración de los dirigentes judíos (Zac 11,17), en un momento ulterior se amplía de manera considerable para dar al conjunto un final salvífico. En ese sentido, los autores del libro del Tritozacacíarías seguían la estela de sus predecesores al suponer que había que solucionar los conflic-

pretación. Compárese con la imagen de la destrucción simultánea de todos los grandes imperios del Medio Oriente en Dn 2,44; 7,11s.

39. En los vv. 7.11 léase, con los LXX, *kena'aníyyé haššo'n*, en lugar de la lectura que ofrece el texto masorético: «las más miserables de las ovejas», a pesar de los reparos de I. Willi-Plein (*Prophezie*, 1974, 21s.). Para el empleo del término «cananeos» en sentido de «tratantes», cf. Is 23,8; etc. La autora tiene razón al afirmar que, partiendo del v. 11, tiene que tratarse de un grupo israelita (*ibid.*, 54s.), pero no de la clase baja («los más pobres»), ya que, aplicada a ella, la crítica de los vv. 12s. resultaría incomprensible; tiene que tratarse de la clase alta, porque Yahvé ha delegado su poder «en favor de ella» (v. 7). A propósito de la yuxtaposición de «tratantes» y «pastores», cf. también el v. 5.

40. En 11,11 el término *debar Yhwh* se refiere, igual que en 9,1, a la «palabra de Dios» que, según la profecía escatológica, es la que produce el cambio histórico. Por eso, en la acción simbólica de los vv. 12ss. se puede equiparar a Yahvé con los grupos proféticos.

41. Cf. pp. 751s.

42. Cf. pp. 759s.

43. Cf. Dn 2,31ss.; 7,2ss. e incluso, con metáforas semejantes, Dn 8 y 1 Hen 85 - 90. En ambas ocasiones la presentación velada tiene función pedagógica, aunque con finalidad diferente: si en Zac 11,4ss. debe servir para llevar al lector al reconocimiento de su culpa, en la apocalíptica se orienta, más bien, a determinar su puesto en el curso de la historia universal, que camina inexorablemente hacia su objetivo.

tos internos⁴⁴ y eliminar toda clase de impureza⁴⁵, antes de que Yahvé pudiera instaurar su reinado universal en Jerusalén (Zac 14,5b.9). Pero, para ello, Yahvé tendría que someter a su pueblo a un severo juicio de purificación (Zac 13,7-9), que debería arrancar y destruir no sólo a los grupos dirigentes, sino incluso a dos terceras partes de la población (vv. 7s.). Para Israel, el «día de Yahvé» no iba a ser en modo alguno un día de triunfo, sino día de juicio y de condena (Zac 14,1)⁴⁶; y la marcha de los pueblos contra Sión no iba a quedar frenada en seco por la intervención de Yahvé, como quería hacer creer la tradicional teología de Sión⁴⁷, sino que alcanzaría de lleno a Jerusalén con toda su violencia: la ciudad sería conquistada y saqueada, y la mitad de su población deportada al destierro (Zac 14,2). No habría, pues, una marcha continua a la salvación prometida, como hubiera cabido esperar en línea con la profecía salvífica exílica y postexílica, sino que Israel tendría que pasar, como las demás naciones, por el trance de un severo juicio de Dios. Y eso, según la interpretación del grupo, iría unido incluso a una guerra civil entre Judá y Jerusalén (Zac 14,14)⁴⁸. Con esa insistencia en el aspecto de juicio de Dios, que debía revestir la esperada salvación definitiva, el grupo del Tritozacarías preparaba ya la concepción apocalíptica de los «horrores de la etapa final»⁴⁹.

6.4.2. *Certeza escatológica de salvación entre los círculos de clase baja (Is 24 - 27)*

A diferencia de lo que ocurre en Zac 9ss., la segunda etapa de formación de tradiciones en el seno del profetismo tardío, el llamado «Apocalipsis de Isaías» (Is 24 - 27), no fue originado por un acontecimiento histórico significativo, sino que surgió exclusivamente de la reflexión teológica de un determinado grupo. De ahí la dificultad

de su datación, a pesar de que su encuadramiento histórico-social resulta mucho más claro que el de la profecía de Zacarías.

Durante largo tiempo se ha pensado en la investigación que los capítulos sobre la destrucción de una ciudad anónima, a lo que se refieren los textos de Is 24,10-12; 25,2.12; 26,5; 27,10, podrían interpretarse como reflejo de un acontecimiento histórico y, por consiguiente, se les podría poner una fecha bastante probable. Se pensaba, por ejemplo, en la toma de Babilonia por Ciro en el año 539, por Jerjes en el 485, o por Alejandro en el 331; asimismo, se proponía la destrucción de una ciudad moabita como Dibón en el año 270; y hasta se llegó a creer que se trataba de la caída de Cartago en el 146, de la fortaleza (Akra) de Jerusalén en el 141, o de la ciudad de Samaria en el año 107 a.C. Sin embargo, la clara indeterminación de esas identificaciones no hace más que probar la imposibilidad de sacar algún tipo de conclusión histórica. Parece, pues, bastante verosímil la opinión, defendida por O. Plöger⁵⁰ y O. Kaiser⁵¹, de que no se trata de la destrucción de una ciudad concreta, sino que más bien se refiere al modo de vida urbano. La descripción de catástrofes en Is 24, a diferencia de Zac 9,1-8, no contiene ningún detalle histórico; en lugar de eso, adquiere dimensiones de historia primordial (compárese Is 24,1 con Gn 11,9, e Is 24,18b con Gn 7,11) y parece estar entrelazada —al menos, en parte— de antiguos anuncios proféticos de condena (compárese Is 24,4 con Os 4,3). Es decir, parece evidente que los autores no contemplaban una amenaza política de carácter preocupante.

Si a esto se añade la observación de que en Is 24,2 se presupone una sociedad en la que los sacerdotes gozaban de una clara posición dominante frente a los laicos —lo cual, según nuestros conocimientos, no sucedió hasta el período helenístico— y, además, se tiene en cuenta que muchos detalles de las descripciones del futuro tienen marcados paralelos en la literatura apocalíptica⁵², resulta verosímil la datación de esos textos en una época como la de los Tolomeos, que proporcionó a Palestina un largo período de paz, antes del año 221.

En estos capítulos se pueden percibir las huellas de una evolución literaria, sin que hasta el día de hoy se haya encontrado una solución convincente desde el punto de vista de un análisis crítico riguroso⁵³. Es claro que Is 24,21-23 y 25,6-10a constituyen un estrato posterior, y que Is 27 adquiere una posición un tanto peculiar⁵⁴. Con todo, parece que el origen

50. *Theokratie*, 1968, 73.

51. *Jesaja*, 1976, 142ss.

52. Sobre la «caída de los ángeles» (Is 24,21s.), cf. 1 Hen 10,12s.; 19,1; etc.; sobre el tema de la resurrección (Is 26,19; [25,8]), cf. 1 Hen 22,12s.; Dn 12,2; 1 Hen 92,3; 103,4; cf. 91,10.

53. Véanse las presentaciones del estado de la investigación en O. Kaiser (*Jesaja*, 1976, 141-145) y H. Wilberger (*Jesaja*, 1978, 893-896).

54. Tanto O. Plöger (*Theokratie*, 1968, 76ss.) y O. Kaiser (*Jesaja*, 1976, 145) como también H. Wildberger (*Jesaja*, 1978, 904) encuadran los textos de Is 24,21-23 y 25,6-10a en un estrato posterior. Por su parte, O. Plöger subraya la posición especial de Is 27 (*ibid.*, 96s.). De hecho, se distingue formalmente de Is 24 - 26 por su fórmula introductoria «aquél día» (vv. 1.2.12.13) y, en cuanto al contenido, por la ausencia de una terminología social; en

44. Por desgracia, no podemos saber a qué conflictos concretos se alude en 12,9-14;13,2-6. Véanse las interpretaciones tan dispares que a ese respecto se ofrecen en la bibliografía pertinente.

45. C. Zac 13,1.2.

46. El texto de Zac 14,1-3 juega deliberadamente con el significado contradictorio que tiene en la tradición el «día de Yahvé» como día de victoria (cf. Is 9,3; 28,21) y día de devastador juicio de Dios (cf. Am 5,18-20; Lam 1,12; 2,1.21s.; Ez 30,3; Jl 1,15; 2,1.11; etc.). Como telón de fondo aparece tanto la tradición sobre las guerras de Yahvé como las concepciones de las teofanías (cf. Sof 1,7.14). Véase, a este propósito, G. von Rad, *Theologie II*, 1965, 133-137.

47. Cf. pp. 252s.

48. Cf. pp. 735s. Una cierta oposición entre Judá y Jerusalén se puede reconocer también en 12,2-7.

49. Cf. 1 Hen 6 - 11; 90; Dn 7,7s.; 8,19ss.; 9,25ss.; 11,21ss.; 12,1. Cf., igualmente, Mc 13.

de la tradición, al menos de Is 24 - 26 —prescindiendo de posibles pequeñas adiciones⁵⁵—, tuvo lugar en un mismo ambiente⁵⁶. Por eso, no parece oportuno ensanchar su período de composición más allá de unas cuantas generaciones. Para mí, en particular, lo más probable es que la composición de estos capítulos deba ponerse entre los años 300 y 221.

El encuadramiento histórico-social, al menos de Is 24 - 26, es absolutamente claro. A diferencia de Zac 9 - 14, se encuentra en estos capítulos la entera gama terminológica que se acuñó durante el período persa con motivo de la conflictividad social, con sus contraposiciones entre «justo» (*šaddiq*: Is 24,16; 26,7) y «malvado» (*rašá'*: Is 26,10; cf., igualmente, «traidor»: 24,16; «insolente»: 25,2.5⁵⁷), o entre «pobre» (*'ebyón*: Is 25,4; *'aní*: 26,6; *dal*: 25,4; 26,6) y «opresor», «tirano» (*'arís*: Is 25,4s.), como ya hemos encontrado tanto en la predicación de los profetas como en la espiritualidad de los círculos de clase baja de orientación profética⁵⁸. Por tanto, resulta verosímil la suposición de que fueron precisamente esos grupos los verdaderos responsables de la composición de Is 24 - 26(27).

La extrema necesidad en que debió de debatirse el grupo responsable de Is 24 - 26, y de donde brotaron sus expectativas escatológicas, se pone de manifiesto en una lamentación (Is 26,7-18) que puede remontarse a su práctica litúrgica. En primer lugar, estaba la situación real del grupo, subyugado por señores de su propio pueblo y por amos extranjeros, cuando, en realidad, su único señor debería ser Yahvé (26,13)⁵⁹. Luego estaba su situación teológica, aun más agobiante. El tan «ansiado» juicio de Yahvé sobre sus enemigos (v. 8) aún no había tenido lugar. Los «malvados», sus opresores, podían seguir quebrantando el derecho, sin preocuparse por la potencia aniquiladora de Yahvé; incluso podían resistirse a respetar «la mano de Yahvé»,alzada ya para golpear (vv. 10bs.). ¿Podría ocurrir que sus explotadores hallaran gracia, sin que el juicio de Dios los obligara, por fin, a aprender justicia (*šedeq*) y solidaridad (v. 10a)? Y en tercer lugar, estaba la resultante de esas dos situaciones: la impo-

lugar de eso, el conflicto social se relaciona retrospectivamente con la confrontación entre Israel y las naciones. La impresión es que se trata de una reelaboración de Is 24 - 26.

55. Eso se aplica, ante todo, a la actualización de un aspecto tan difícil de explicar como el enfrentamiento con Moab (25,10bs.), que se relaciona con 26,5 por medio del v. 12.

56. En cuanto a su estilo, el estrato secundario (24,21-23; 25,6-8) está expresamente unido a 26,7-18, por medio de 25,9s. Los himnos (25,1-5; 26,1-6) respiran un mismo ambiente, aun prescindiendo de su específico encuadramiento literario.

57. Ésa es la lectura de los LXX. En cambio, la lectura del texto masorético: *zarim* («extranjeros», «extraños») puede estar relacionada con la reinterpretación nacionalista por medio del capítulo 27.

58. Cf. pp. 681s. y 705s.

59. Es posible que el v. 14a, difícil de comprender en el contexto, sea cita de las palabras de los «señores» que, según la tradición, se burlan de las expectativas escatológicas del sector espiritualista.

tencia tanto política como teológica del grupo. Con incesantes plegarias, sus miembros trataban de conseguir una intervención de Yahvé, pero todos sus esfuerzos fueron vanos; no podían lograr una victoria aquí en la tierra ni derribar a sus poderosos enemigos (vv. 16-18)⁶⁰. La realidad de un sufrimiento que se mostraba impotente para que Yahvé interviniera contra la injusticia que tenían que soportar fue lo que constituyó para los miembros de ese grupo el trasfondo existencial de donde surgieron sus más intensas expectativas escatológicas.

Ahora bien, para comprender exactamente esas expectativas es de gran importancia la observación de que, para el grupo, sus enemigos políticos internos y externos eran los mismos. De hecho, en Is 26,9s. se mencionan «los habitantes del orbe» (*yošebé tébel*) en estrecho paralelismo con los «malvados» (*rašá'*). Cf. el v. 18. Ya antes, a propósito de la espiritualidad de los pobres, habíamos encontrado un curioso paralelismo entre malvados y naciones (Sal 9,6; etc.)⁶¹. Aquí se trata claramente de una perspectiva característica de la clase baja, fundada en el hecho de que el sector más insolidario de la clase alta de Judá colaboraba más o menos abiertamente con el poder extranjero. El grupo de clase baja, responsable de Is 24 - 27, generalizó y universalizó todavía más el conflicto interno del judaísmo, al considerarse como un pequeño grupo perdido y entregado a la voracidad de un mundo plagado de los más perversos enemigos. Desde su propio punto de vista, los moradores del orbe les parecían, en general, unos renegados (24,5) y unos traidores (24,16) que con sus crímenes habían profanado la tierra (24,5) hasta tal punto, que ésta se les presentaba como empecatada y aun en trance de desplomarse (24,20). Esa visión tan negativa del mundo estaba probablemente relacionada con el intrincado complejo de relaciones internacionales, a nivel económico y cultural, de un ámbito completamente helenizado, en el que la clase alta del judaísmo se iba dejando implicar cada día más. Y si, desde esa perspectiva, el conjunto «Israel» empecataba a deteriorarse progresivamente⁶² y un reducido grupo de fieles

60. El v. 18bβ no tiene por qué entenderse como pura metáfora (en el sentido de un parto inútil), según las interpretaciones de O. Plöger (*Theokratie*, 1968, 85) y H. Wildberger (*Jesaja*, 1978, 994), sino que se refiere, en concreto, al derrocamiento de los enemigos mencionados en el v. 9 (sobre este significado del verbo *nafal*, cf. 24,18.20). En ese caso, el término *yešu'ot* (v. 18aβ) no se refiere precisamente a la «salvación», sino, en concreto, a las «victorias» que los grupos religiosos no pueden obtener, a pesar de todas sus oraciones.

61. Cf. p. 707.

62. Esa idea no aparece hasta Is 27. En Is 24 - 26 las tradiciones salvíficas de Israel no tienen prácticamente ninguna importancia, excepto las tradiciones sobre Jerusalén; pero aun ésas pronto se ven trascendidas en el sentido de la «Jerusalén celeste» (cf. 24,23; 25,6.7.10a; 26,1-3).

judíos se veía directamente contrapuesto a un mundo corrupto, la situación no podía menos de ser un reflejo de la insolidaridad socio-cultural de la sociedad judía, absolutamente incapaz de ofrecer ni la más mínima protección a los que se habían visto arrastrados a la miseria. La idea de un universalismo de carácter individualizante, que posteriormente caracterizará —al menos, en parte— la literatura apocalíptica⁶³, tuvo origen, como se puede probar por Is 24ss., en la perspectiva de ciertos grupos marginales que se veían víctimas de la opresión de los poderosos.

A partir de la lamentación de Is 26,7-18 se puede entender en toda su amplitud el panorama escatológico que se despliega en Is 24-27, como una seguridad de salvación que se realiza a través de sucesivos estadios en el interior del grupo. Es claro que los miembros del sector religioso de la clase baja no estaban dispuestos, en absoluto, a resignarse con su permanente estado de opresión, sino que, a pesar de su larga experiencia de decepción e imposibilidad de represalia, idearon un servicio litúrgico paralelo, en el que cantaban y recitaban algunos textos en los que veían cumplidas sus esperanzas (cf. Is 25,9s.). Así se explica esa amalgama de géneros proféticos y litúrgicos⁶⁴ y el sorprendente predominio de formas verbales en perfecto⁶⁵.

Las esperanzas escatológicas del grupo tienen una doble perspectiva: una universal, y otra individual. La primera se caracteriza, sobre todo, por el hecho de que a la irrupción de la salvación divina precede siempre un juicio de Dios, tan absoluto y universal como jamás se había imaginado en la tradición profética anterior. Según el grupo, Yahvé devastaría toda la superficie de la tierra y dispersaría a sus habitantes (Is 24,1.6). Y para describir la magnitud de la catástrofe, se les ocurrió echar mano de las categorías de la historia primigenia. Como pasó en los comienzos, después de la ruptura de la alianza con Noé por parte de los habitantes de la tierra (Is 24,5), Yahvé tendría que revocar su promesa de garantía sobre el conjunto de la creación (Gn 8,21s.; 9,11s.) y enviaría un nuevo diluvio universal (Is 24,18b; cf. Gn 7,11). El mundo entero, civilizado por el hombre, se hundiría en el caos⁶⁶, y la humanidad se vería una vez

63. Cf. 1 Hen 5; 10,16ss.; 19; 22; 93,1-10 + 91,11-17; Dn 7,13s.; y con mayor intensidad en Dn 11s.

64. Nótese, por ejemplo, los himnos escatológicos de alabanza (24,14-16a; 25,1-5; 26,1-6), las lamentaciones (24,16a; 26,7-18) y las profesiones de confianza (25,9-10a; 26,19).

65. Esas formas, que frecuentemente han desviado la atención hacia la búsqueda de algún acontecimiento real, sobre todo en los llamados «himnos urbanos», no implican una referencia al pasado, igual que los perfectos que aparecen en los himnos de alabanza del Deuterocanónico.

66. Así se afirma explícitamente en 1 Hen 6 - 11, en su interpretación escatológica de Gn 6 - 9.

más dispersa por todo el orbe, como ocurrió en los tiempos primordiales, a raíz del fracaso de la construcción de la Torre de Babel (Is 24,1b, con *puš* en *hif'il*; cf. Gn 11,9).

Ahora bien, para el grupo de la clase baja, esa esperanza de juicio, que casi equivalía a un fin del mundo, tenía una evidente función crítica de la sociedad y de la civilización. El juicio alcanzaría, especialmente, a «lo alto» de la población terrestre (Is 24,4)⁶⁷. Todas las diferencias de una sociedad dividida en sacerdotes y laicos, amos y esclavos, fieles y pecadores quedarían totalmente niveladas, y los potentados que imponían un pesado yugo perderían sus privilegios sociales (Is 24,2). El bullicio de la vida urbana, con su despreocupación social y el desenfreno absoluto al que se entregaba, sobre todo, la clase alta (cf. Is 25,5), terminaría por derrumbarse estrepitosamente (24,7-12). En el hecho de poder celebrar la destrucción de «la ciudad» (25,2; 26,5; cf. 25,12), en paralelismo con el desplome de «la tierra» (24,19s.), como acto de liberación se muestra la profunda repugnancia que sentía el grupo hacia la cultura urbana. Para ellos, la ciudad altanera, con sus inexpugnables baluartes y su orgulloso despliegue de «castillos de los malvados» (25,2), era imagen de blasfemia (cf. *zedim*) y de violenta tiranía (cf. *'aršim*: 25,5). Sólo cuando fuera abatida la ciudad con su población depravada, los «pobres» podrían volver a experimentar la protección de Dios en su indigencia (25,4). Y el grupo disfrutaba con la imagen de los «pobres y humildes» pisoteando la ciudad con sus propios pies (26,6).

Si nos preguntamos por el trasfondo social de esa curiosa mezcla de crítica de la sociedad y de la civilización, hay que tener en cuenta dos factores: por un lado, el ostensible conflicto entre «ciudad» y «campo», debido a que los grandes terratenientes residían en sus palacios de la ciudad entregados a una vida de lujo, mientras que los pobres campesinos asalariados tenían que vivir lejos de la fastuosidad ciudadana en aldeas miserables; y por otro, los nuevos desarrollos que durante toda la época helenística promovieron la cultura urbana en Siria y Palestina y llegaron a convertir las ciudades en centros de cultura griega. No hay datos sobre fundación de ciudades helenísticas en territorio judío; más aun, sabemos que en la propia Jerusalén la cultura helenística sólo se desarrolló con muchos titubeos⁶⁸. Pero es posible que, ante ese fenómeno, los grupos de clase baja que vivían en el campo tuvieran la impresión de estar rodeados

67. El texto masorético lee *merom 'am-ha'ares*. No hay ninguna razón para admitir la variante textual «las alturas junto con la tierra», que tan frecuentemente asumen ciertos comentaristas (por ejemplo, O. Kaiser y H. Wildberger).

68. Cf. p. 734s.

de una cultura urbana que les resultaba sospechosa de ser la causa de la opresión a la que estaban sometidos. Por tanto, personalmente me inclino a considerar responsable de la peculiar concepción del juicio de Dios que se contempla en Is 24 - 27 a la transformación cultural que experimentó la sociedad judía durante la época helenística⁶⁹ y que ofreció a la revuelta macabea una buena parte de su potencial conflictivo.

Si, al principio, los pensamientos del grupo giraban en torno a una eliminación total de la clase alta de la ciudad y a una liberación social de los pobres que, como auténticos fieles, encontrarían su refugio en una ciudad totalmente nueva, edificada por Yahvé (Is 26,1-3), algo más tarde se desarrollaron con toda fuerza sus expectativas escatológicas de juicio y salvación, en un horizonte cosmológico y de política universal. El día del juicio, Yahvé se aprestaría a juzgar a los «reyes de la tierra» y los encerraría en mazmorras durante largo tiempo hasta su condena definitiva, antes de establecer su reinado en Sión (24,21-23). Y en conexión con ese juicio, se juzgaría también al «ejército de las alturas en lo alto», con lo que ciertamente se alude a las estrellas o a los dioses o ángeles que las presiden, que rigen el destino de los reyes y de sus pueblos⁷⁰. Con esa concepción tan singular, lo que pretendía el grupo profético —quizá estimulado por la astrología babilónica que se había popularizado durante el período helenístico— era insinuar que tras los poderosos de la tierra, que le causaban tanto sufrimiento, había otras potencias supraterrrenales. La maldad de los poderosos alcanzaba al cielo; de modo que no bastaba su simple destrucción, sino que tendrían que ser encarcelados durante largo tiempo, si es que el señorío de Yahvé tenía que imponerse. Esa proyección del conflicto socio-político al plano cósmico-mitológico, aquí meramente insinuada, haría luego escuela en la literatura apocalíptica⁷¹.

La forma en que el grupo de clase baja transformó las expectativas salvíficas, tradicionalmente escatológicas, sobre el establecimiento del reinado de Yahvé en Sión (Is 25,6-8; cf. Is 52,7) se explica de modo más convincente por su situación de aguda necesidad social. Mediante el tema de la peregrinación de las naciones, se imaginó que Yahvé iba a preparar a los oprimidos de todos los pueblos, liberados ya del intolerable yugo de sus opresores⁷², un espléndido ban-

quete en el monte Sión, les quitaría sus crespones de luto⁷³ y enjugaría sus lágrimas con el ciudado y desvelo de una madre. Finalmente, quedaría eliminada la vergüenza que su pequeño pueblo de fieles había tenido que soportar en la tierra durante tan largo tiempo. Pues bien, así sólo pueden expresarse unos seres humanos para los que el hambre, el sufrimiento y las lágrimas constituyen una experiencia cotidiana, unos hombres que durante décadas de opresión han aprendido en propia carne que entre las víctimas del sufrimiento humano debe haber una solidaridad tan amplia que pueda rebasar las fronteras entre los diversos pueblos.

El decidido impulso pastoral que dominaba el quehacer teológico de los círculos proféticos de clase baja se puede percibir en el hecho de que no se contentaron con desplegar un panorama escatológico universal que les proporcionara la común certeza de su salvación, sino que también desarrollaron concepciones escatológicas individuales que pudieran servir de consuelo a cada uno de los pertenecientes al grupo. En particular, se trataba de la idea de una resurrección de los muertos (Is 26,19) y de una victoria final y definitiva sobre la muerte (25,8aa)⁷⁴.

Las titubeantes formulaciones simbólicas de Is 26,19 dejan traslucir que el grupo, mediante la seguridad de salvación que experimentaba en la liturgia, se atrevió a entrar por un nuevo terreno, precisamente en ese aspecto. Se trata de una profesión de confianza formulada por el corifeo del grupo⁷⁵ ante la trágica experiencia de una espera infructuosa en la intervención judicial de Dios. A la tentación de una duda sobre cómo los miembros del grupo y sus difuntos, que murieron con su esperanza puesta en Dios, podrán alcanzar el perdón y la salvación responde con la certeza de que los cuerpos de los justos resurgirán del polvo, resucitarán a una nueva vida y vivirán⁷⁶ para poder participar en el júbilo de los que han experimentado la liberación definitiva. Por tanto, no se trata aún de una «resurrección general de los muertos», como se dirá más tarde en el libro de Daniel (Dn 12,2), sino de la resurrección de los «pobres de

73. Eso es lo que significa «arrancar el velo» en 25,7 (cf. 2 Sm 15,30; 19,5; Jr 14,3s.; Est 6,12; véase O. Kaiser, *Jesaja*, 1976, 162).

74. El v. 8aa es claramente secundario en ese contexto (véase O. Kaiser, *Jesaja*, 1976, 161; etc.).

75. Cf. vv. 20s. No cabe duda que el v. 19a, en sí mismo, puede ser parte integrante del texto (contra O. Kaiser, *Jesaja*, 1976, 161). En ese caso, la yuxtaposición de «tus muertos» y «mis cadáveres» significa que los difuntos no sólo han entrado en relación con Dios, sino que también siguen siendo miembros de la comunidad.

76. La concepción de que el «rocío» divino hace fructífera la tierra hasta el punto de que llegará a dar a luz a los espíritus de los muertos como nuevos seres humanos recuerda las concepciones sumérico-babilónicas sobre la creación del hombre. Véase, por ejemplo, el «precio del pico» (RT 101s.) y «KAR, mito 4» (G. Pettinato, *Menschenbild*, 1972, 74-82).

69. Cf. pp. 735s.

70. Cf. Dt 32,8; Dn 8,13ss.; 10,13.20s. Probablemente, también hacen referencia a ese mismo tema los «setenta pastores» de 1 Hen 89,55ss.

71. Así ocurre especialmente en la tradición de Henoc, partiendo de Gn 6,1-4.

72. La liberación de Israel de manos de sus opresores se insinúa en el hecho de que, según Is 24,23, la revelación de la gloria de Yahvé se realizará delante de los ancianos («delante de sus senado»), como en los tiempos pre-monárquicos (cf. Éx 24,19s.).

espíritu», a quienes en su dolorosa existencia en este mundo se les negó tomar parte en la liberación divina. Fundados en esa seguridad de no quedar excluidos de la salvación definitiva, podrían salir airoso del tiempo de la cólera todavía vigente, fuera cual fuera su vivencia personal (Is 26,20s.).

La esperanza de una resurrección individual quedaba también inscrita —desde una perspectiva generalizada— en la actuación liberadora universal de Dios (Is 25,8aa). De modo que el grupo llegó al convencimiento de que, después de la gran intervención salvífica, no sólo quedaría eliminado el dolor, sino incluso la propia muerte, como último poder enemigo de Dios. La amenaza de muerte que ahora pesaba sobre la vida de cada individuo no podría empañar la gozosa comunión con Dios. De ese modo, la embrionaria fe en la resurrección, de la que habla Is 24ss., expresa sin titubeos la decidida voluntad de resistencia espiritual de unos hombres que han sido víctimas de la opresión, pero que no pueden resignarse a seguir viviendo en el estrecho horizonte de una vida personal carente de esperanza.

6.4.3. Instrucciones apocalípticas para la resistencia

Como se ha expuesto anteriormente⁷⁷, la literatura del profetismo tardío de oposición y de la clase social baja no tuvo continuidad directa en la apocalíptica. El desarrollo de esta tradición siguió un camino autónomo, aunque vinculado objetivamente a la escatología profética y, en su etapa inicial, en estrecho paralelismo con ella. Hay que reconocer que hoy día estamos aún muy lejos de poder esclarecer con todo detalle sus orígenes y posterior configuración, pero al menos se pueden reconstruir con cierta facilidad algunas fases importantes de su desarrollo. Para acceder a este proceso, el mejor punto de partida parece ser la historia de la tradición de las dos primeras obras de esta clase de literatura: el libro etiópico de Henoc (1 Hen) y el libro de Daniel (Dn).

El tiempo de composición de la poderosa síntesis que ofrece el libro etiópico de Henoc (1 Hen) con sus 108 capítulos abarca más de un cuarto de milenio (desde mediados del siglo III hasta finales del siglo I a.C.). Lo que se puede datar con más precisión es el llamado «Libro de los Sueños» (1 Hen 83 - 90), cuyo «Apocalipsis de las Fieras» describe la historia de Israel hasta las luchas de Judas Macabeo y, por tanto, debió de escribirse antes de la muerte del héroe, acaecida el año 160 a.C. Ahora bien, como en ese

apocalipsis se presupone la caída y posterior castigo de los ángeles rebeldes (cf. 1 Hen 86 - 88), que se narran en 1 Hen 6 - 11(16), el llamado «Libro del Vigilante» (1 Hen 1 - 36) tiene que ser más antiguo, aunque no se puede determinar hasta qué punto. Por otra parte, hay que tener en cuenta que el manuscrito fragmentario de Qumrán 4QEn⁷⁸, que por razones paleográficas y lingüísticas hay que datar hacia el año 170 a.C., hace ya referencia al texto arameo de 1 Hen 1 - 11; con lo cual la complicada historia de la composición del «Libro del Vigilante» —por lo menos, hasta el capítulo 19⁷⁸, aunque con toda probabilidad mucho más allá— debió de estar concluida para esa fecha, por lo que es probable que haya que retrotraer sus orígenes hasta el siglo III, sin que se puedan determinar con más precisión. En cuanto a la parte indiscutiblemente más antigua, 1 Hen 6 - 11, tanto H. S. Kvanvig⁷⁹ como G. W. E. Nickelsburg se inclinan a situarla en la época de los Diadocos, es decir, hacia finales del siglo IV —desde luego, antes del año 301—, por más que Nickelsburg no renuncia a una datación alternativa, en tiempos de Antíoco III, o sea, después del 221⁸⁰. Pero ya que dichos capítulos, como subraya Nickelsburg, dejan traslucir un cierto conocimiento de la mitología griega, parece más probable una datación posterior; y por otra parte, como lo que se pone de relieve no es una opresión militar, sino económica (1 Hen 7,3; cf. 10,18), no es necesario suponer un período de agitaciones bélicas en Palestina. Por eso, personalmente, me inclino a situar el núcleo más antiguo del libro de Henoc hacia mediados del siglo III. Es posible que ese núcleo fuera retocado poco después de su composición («Estrato de Azael»: 1 Hen 7,1b; 8,1-3; 9,6s.8b; 10,4-8)⁸¹, mediante la adición, en sucesivas etapas, de un marco apocalíptico (1 Hen 1 - 5 + 12 - 19) que incluso fue ampliado posteriormente (20 - 36: «Segunda ascensión de Henoc»). Ese proceso de formación de tradiciones debió de prolongarse durante toda la segunda mitad del siglo III y quizá hasta alcanzó los comienzos del siglo II.

También se remonta al siglo III el «Libro astronómico» (1 Hen 72 - 82), que ya entre los manuscritos de Qumrán ocupa un rollo propio —bastante más extenso— y que no pertenece directamente a la literatura apocalíptica relacionada con Henoc. En cuanto a la «Carta de Henoc» (1 Hen 92 - 105), donde se contiene el llamado «Apocalipsis de las Semanas» (1 Hen 93,1-10 + 91,11-17), procede de una fase ulterior de la confrontación bajo los Asmoneos (principios del siglo II)⁸². En cambio, las «Parábolas de Henoc» (1 Hen 37 - 71), que no se han conservado en los escritos de Qumrán referentes al personaje, es probable que sean de época más tardía. Por eso, no se tendrán en cuenta en el curso de nuestra exposición.

Por su parte, la historia de la tradición del libro de Daniel es, desde un punto de vista comparativo, mucho más corta. En su versión actual, una

78. 1 Hen 19,3 tiene todas las características de una conclusión. Véase G. W. E. Nickelsburg, *Apocalyptic*, 1977, 390; J. T. Milik, *Enoch*, 1976, 25s.; S. Uhlig, *Henochbuch*, 1984, 506.

79. *Roots*, 1988, 279.

80. *Apocalyptic*, 1977, 391.

81. Véase G. W. E. Nickelsburg, *o. c.*, 384ss. El autor añade a ese estrato también 10,9s.; pero, en realidad, no se puede descubrir ningún verdadero duplicado del v. 15.

82. Por lo general, se piensa en el reinado de Alejandro Jannée (103-76 a.C.). Véase G. W. E. Nickelsburg, *Social Aspects*, 1983, 651.

77. Cf. pp. 783s.

mezcla de hebreo y de arameo, debió de componerse en tiempos de la revuelta macabea y antes de la dedicación del templo (164 a.C.), probablemente en el año 165. Esa versión iba precedida del libro arameo de Daniel (Dn 2 - 7*)⁸³ que, contra la opinión más difundida, debía de ser ya un libro apocalíptico e, igual que el «Libro del Vigilante», escrito también en arameo y procedente de finales del siglo III. Como he tratado de probar en otra parte⁸⁴, el libro hace uso de una colección griega de historias de conversión provenientes de la diáspora egipcia y de clara orientación escatológica (Dn 4 - 6* LXX), que ciertamente se escribió en la primera mitad del siglo III.

De todas estas observaciones se puede deducir la siguiente cronología aproximada de los comienzos de la literatura apocalíptica:

Fase previa (desde el siglo III hasta, aproximadamente, el año 221): Dominación tolomea hasta la accesión al trono de Antíoco III:

- Colección de narraciones griegas del libro de Daniel (Dn 4 - 6* LXX).
- Narración de la caída de los ángeles (1 Hen 6 - 11, incluida la reelaboración de Azazel).

Primera fase principal (ca. 221-200): Disturbios anti-tolomeos (Dn 11 - 14):

- «Libro del Vigilante» (1 Hen 1 - 19/36).
- Libro arameo de Daniel (Dn 2 - 7*).

Segunda fase principal (167-160): Insurrección macabea:

- «Apocalipsis de las Fieras» (1 Hen 85 - 90).
- Libro hebreo de Daniel (Dn 1 - 12).

Fase conclusiva (ca. 110-75): Insurrecciones anti-asmonéas:

- «Carta de Henoc», incluido el «Apocalipsis de las Semanas» (1 Hen 91 - 105)⁸⁵.

Donde con más claridad se puede ver que la tradición apocalíptica se distinguía considerablemente, tanto en el contenido como en la forma, de la línea tradicional del profetismo tardío es, sobre todo, en la fase previa del proceso de formación de dicha corriente. La

83. A ese libro pertenecen con toda seguridad los textos siguientes: 2,1 - 7,1-7abα.9s. 11*.13-19.22a.23.26abα.27s.; el resto de los versículos de Dn 7 pertenecen a una reelaboración actualizante, añadida en tiempos de la crisis macabea. No se puede saber si 2,1 constituía el verdadero comienzo del libro, o si iba precedido de un introducción que habría desaparecido al añadir el capítulo 1. Es probable que 2,1-4a represente una posterior traducción al hebreo, con el fin de suavizar el cambio de idioma. Véase R. Albertz, *Gott des Daniel*, 1988, 170ss.

84. Véase R. Albertz, *o. c.*, 155ss.

85. Entre la segunda fase principal y la fase conclusiva habrá que colocar algunos textos afines a los apocalipsis, como el *Libro de los Jubileos*, el *Testamento de Leví*, el *Apócrifo de Amram* (4Q^aAmram), la primera columna del *Manuscrito de la Guerra* (1QM 1) y quizá también el *Testamento de Moisés*. Aquí no podemos más que aludir sucintamente a estos escritos.

colección griega de narraciones de Dn 4 - 6 LXX, que unió los tres relatos autónomos sobre Daniel, legendario intérprete de sueños y sagaz funcionario de la corte, originados probablemente en la diáspora babilónica a finales del período persa⁸⁶, se movía en línea escatológica, pero, en contraste con la visión profética —más o menos contemporánea— del Deutero- y Tritozacarías, era de carácter predominantemente optimista. Su autor, que casi con seguridad pertenecía a la aristocracia de la diáspora alejandrina, animado por una política liberal como la de Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.), vio en la apertura de la mancomunidad griega la gran oportunidad para la misión judía⁸⁷. Con el ejemplo de Nabucodonosor quería demostrar que Dios podía transformar incluso a ese devastador del templo en simpatizante y hasta defensor de la religión judía sólo con que se dejara guiar por un sabio judío capaz de interpretar los sueños (Dn 4 LXX). Por supuesto, había que contar con que se produjeran reveses, como en el caso de Baltasar, el rey que apostató del verdadero Dios y se dedicó impiamente al servicio de los ídolos, por lo cual Dios le quitó el poder (Dn 5 LXX). Pero esos ejemplos no eran irreversibles, como lo demuestra el caso de Darío (Dn 6 LXX). A pesar de todas las intrigas y malignidad de algunos altos dignatarios del reino que trataban de desacreditar a los fieles empleados judíos, siempre había oportunidad, con la ayuda de Dios, de convertir a los señores del mundo y establecer un régimen político en el que judíos piadosos pudieran hasta ocupar puestos directivos.

La conversión definitiva de todos los pueblos a Yahvé también había sido uno de los temas contemplados por la profecía escatológica, en línea con la visión profética del Deuteroisaiás⁸⁸. Pero, en contraste con Zac 9 - 14, y según la interpretación de los teólogos de la diáspora, no habría de realizarse mediante un terrible juicio de Yahvé que aniquilara a todos los poderosos del momento, sino desde el propio interior de la comunidad, es decir, mediante el intrépido testimonio de fe por parte de los judíos piadosos que desempeñaban cargos profanos y que deberían abrir el camino para la conversión de sus superiores y la reforma del poder⁸⁹. La visión de la clase alta a la que pertenecía el autor de las narraciones griegas de Daniel se puede percibir, sobre todo, en su idea de una expansión

86. Véase R. Albertz, *Gott des Daniel*, 1988, 165-167.

87. Véase R. Albertz, *o. c.*, 168s.

88. Cf. Is 44,5; 45,18-25; 55,5; 56,3.6; 66,18.20; Zac 2,15; 8,20-22; 14,16-21.

89. Una perspectiva optimista semejante puede verse en Tob 14,6ss. y Arist 172ss. La concepción del futuro que muestra el libro de Tobit, y que se mueve totalmente en la línea de la profecía escatológica, hace improbable la idea de que la apocalíptica (con sus influencias iránicas) procediera de la diáspora babilónica. Véase A. Hultgaard, *Judentum*, 1979, 555, contra H. S. Kvanvig, *Roots*, 1988, 154ss.

del culto a Yahvé de carácter universal y como misión impuesta desde arriba, de modo que el gobernante convertido dictara leyes que protegieran la fe judía y concediera a ésta el rango de religión estatal (Dn 4,37 [códices A, B]; 6,26-28 LXX). A sus ojos, el gobernante helenístico no era más que un instrumento de Yahvé para la imposición de esa clase de reconocimiento universal. Desde luego, siempre había que contar con puntos conflictivos, como el culto helenístico al soberano (Dn 6,8s. LXX), pero todo obstáculo podría superarse si los funcionarios judíos al servicio de los Tolomeos permanecían fieles a Yahvé y, al mismo tiempo, leales a su rey. El autor estaba íntimamente convencido de que la soberanía griega era reformable; lo único que necesitaba era un puñado de aristócratas judíos inteligentes y leales, que se empeñaran en poner en práctica esa reforma de una manera correcta.

Pero el autor de 1 Hen 6 - 11* no podía compartir, en modo alguno, la apreciación optimista del poderío helenístico que reflejaba la tradición pre-apocalíptica de Daniel. Para su mentalidad, una explotación económica que destruía la vida personal (7,3), y una injusticia y una violencia que provocaban el derramamiento de sangre (9,1.9; 10,15) procedían —qué duda cabe— de ese poderío, y tenían su germen perverso en la autodivinización de los soberanos helenistas. Para explicar el fundamento auténtico de esa potencia devastadora y predecir su próximo futuro, compuso una narración mítica basada en la Torá y con finalidad didáctica. En Gn 6,1-4 se recoge un pequeño fragmento de tradición mítica sobre los héroes, para ilustrar la corrupción del ser humano antes del diluvio. El autor de 1 Hen 6 - 11* se suma a esas insinuaciones de la Torá (6,1s.; 7,2), por cuanto se opone a la pretensión religiosa de los soberanos helenistas de ser encarnación de la divinidad⁹⁰ y agudiza su postura hasta el punto de vincularlos con la vieja tradición de unas relaciones sexuales entre «los hijos de Dios» (los ángeles) y «las hijas del hombre». Pero, al revés de lo que ocurría en la tradición griega sobre los héroes⁹¹, para el autor de 1 Hen —en un evidente desarrollo de la tendencia crítica de la Torá— se trataba de una acción perversa de ángeles rebeldes, que convulsionó la estructura misma del universo (6,3-6). De ahí que los hijos de esa unión («los gigantes», según Gn 6,4) no pudieran hacer otra cosa que destruir toda la creación. De hecho, lo devoraron todo: primero, los logros del ser hu-

mano; después, a la propia humanidad; y finalmente, a los animales (1 Hen 7,3-5).

Si ya en los textos del profetismo tardío se vislumbraba la sospecha de que tras los detentadores de un poder político se ocultan «los ejércitos del cielo» (Is 24,21), el autor de 1 Hen 6 - 11 proporcionó un claro modelo mítico para explicar cómo se había llegado a una demonización del poderío político. Sus referencias mitológicas al mundo celeste, en las que recoge y sistematiza la inveterada creencia en ángeles y demonios —reprimida en el yahvismo oficial, pero cada vez más arraigada en las sencillas clases populares—, tienen una clara función explicativa y pedagógica.

La continuación del relato del Génesis ofreció al autor de 1 Hen 6 - 11 la posibilidad de expresar su concepción no sólo sobre el origen, sino también sobre el futuro del poder helenístico, reconocido como demoníaco. Ante la súplica de los arcángeles que le presentan la queja de los seres humanos que se ven aniquilados por los gigantes (7,6; 8,4; 9,1-10), Dios decide aniquilar en el diluvio la totalidad de una creación completamente desquiciada (10,2b). Para eso, ordena a los arcángeles que encuentren el modo de que los gigantes se enzarcen en una guerra en que se maten unos a otros (10,9.12), que encierren a los ángeles rebeldes hasta el día del juicio final (10,12.14) y que comuniquen a Noé la inminencia del fin del mundo (10,2a), para que se salve de la catástrofe del diluvio, y de ese modo pueda surgir «el plantío de la verdad» (*nesbat quštá'*; cf. Is 60,21; 61,3), es decir, el Israel escatológico de los justos⁹². Así Israel podrá vivir en un mundo de justicia y bendición, donde cada cual pueda cultivar sus campos sin miedo a ser explotado (10,6b - 11,2). Al final, la humanidad entera unirá su voz con Israel para entonar al unísono un canto universal de alabanza a Dios (10,21).

En esta segunda parte de su descripción apocalíptica, el autor de 1 Hen 6 - 11 sigue de cerca las concepciones del profetismo escatológico, para el que la salvación de Israel y de la humanidad entera sólo podrá realizarse mediante un gran juicio de Dios sobre el mundo presente, que eliminará a todos los injustos detentadores del poder político. Pero en su presentación del juicio, el autor pone de relieve el aspecto mitológico: los ángeles caídos serán encarcelados, y continuarán así hasta el día de la sentencia definitiva en que serán entregados a un tormento eterno. Sin embargo, la descripción no hace más que desarrollar las insinuaciones que ya encontra-

90. Nótese los títulos con que se adornaban esos reyes: Epífanés, Soter, etc. Sobre su pretensión de ser de origen divino, véanse G. W. E. Nickelsburg, *Apocalyptic*, 1977, 396s. y R. Bartelmus, *Heroentum*, 1979, 175s., con la bibliografía allí reseñada.

91. Véase R. Bartelmus, *Heroentum*, 1979, 60-78; 175ss.

92. Cf. 1 Hen 93,2.10. Como prueba el texto profético de referencia (*šaddiqim; šedeq*), el término arameo *qōšēṭ* («verdad») tiene en el libro de Henoc también la resonancia de «justicia», por lo que en la edición griega se traduce constantemente por *dikaïosyne*.

mos en algunos textos del profetismo tardío (cf., por ejemplo, Is 24,22)⁹³.

La diferencia más importante radica en el hecho de que, al recurrir a la historia del diluvio, las expectativas escatológicas se ordenan de forma clara y convincente. Es verdad que ya en los textos del profetismo tardío se pueden encontrar paralelos entre el futuro juicio escatológico y el diluvio (cf. Is 24,18b); pero lo verdaderamente interesante es que, a partir de esos textos, el autor de 1 Hen 6 - 11 construye por primera vez una tipología que va desde los tiempos primordiales hasta la etapa final. La cadena de acontecimientos que narra el relato de la historia primitiva sobre la corrupción del ser humano, el juicio universal del diluvio y la salvación de los justos es, según la mentalidad del autor, un reflejo del futuro acontecimiento escatológico.

Con esa presentación logró, ante todo, estructurar el futuro con más claridad que el profetismo escatológico. La decisión de Dios que se narra en la historia del diluvio puso fin, de manera definitiva (*qes*: Gn 6,13), a aquella época de corrupción universal. De esa forma, cualquier tiempo siguiente se podía denominar «etapa final»⁹⁴; por ejemplo, el gran juicio de Dios que se esperaba para el futuro se consideraba como «juicio final» (*qes diná' rabbá'*: 1 Hen 10,14)⁹⁵. En segundo lugar, el autor logró hacer verosímil el necesario deslizamiento de la época presente hacia la «etapa final», de modo que sus destinatarios pudieran saber cuál era su posición en el decurso de la historia, es decir, el punto en que se les revelaría, como anti-guamente a Noé, el momento decidido por Dios para la consumación del mundo (Gn 6,13; 1 Hen 10,2), o sea, la irrupción del «tiempo final». Así, el autor pretendía confirmar la «sincronización»⁹⁶ entre su presente histórico y el curso de la historia universal por medio de una referencia al aniquilamiento mutuo de los gigantes (1 Hen 10,9.12), donde cualquiera podía reconocer la imagen de las luchas internas entre los Diadocos y la interminable sucesión de guerras sirias.

Con la definición de la etapa final como objetivo de la historia y la sincronización del presente con el desarrollo histórico, aparecie-

ron dos elementos esenciales de la apocalíptica. Surgieron precisamente aquí, al comienzo de la tradición de Henoc, como producto de una interpretación tipológica de la Escritura que, en ese primer estadio, todavía se apoyaba ampliamente en la autoridad de la Torá, sin necesidad de las revelaciones complementarias de sabios famosos. Su función era estructurar el acervo de expectativas escatológicas de la tradición profética, imponerlas por medios racionales y convertirlas en tema de enseñanza como «ciencias del futuro». Junto a la mitologización, también la «apocaliptización» poseía un considerable interés pedagógico. Lo que pretende el autor de 1 Hen 6 - 11 es que sus destinatarios comprendan racionalmente que la idolatría del poder, la violencia y la explotación económica en la que han precipitado al mundo los soberanos helenísticos habrán de conocer su fin en un tiempo que, sin duda, ya está muy próximo.

La forma de trabajo y la intencionalidad de la primitiva enseñanza apocalíptica permiten identificar claramente al autor de 1 Hen 6 - 11 como un letrado, experto en la interpretación de la Escritura. Su valoración del poder político, totalmente distinta de la del autor de las leyendas griegas del libro de Daniel, prueba que no era miembro de la clase alta colaboracionista, sino que más bien pertenecía a un círculo de oposición que, posiblemente por trabajar en Galilea, lejos de la capital⁹⁷, podía solidarizarse con las víctimas de la política económica de los Tolomeos, a la vez que ejercía una actividad de enseñanza y de formación.

Otro de los escritos apocalípticos pertenecientes a la época inicial, que sin duda surgieron en ese mismo contexto, es la narración de la caída de los ángeles, mediante la presentación de un segundo arcángel, Azazel, que reveló al hombre los «secretos celestes de los tiempos primordiales» (1 Hen 9,6): la técnica de las armas, las joyas, los cosméticos y las más refinadas prácticas de magia y de adivinación, con las cuales los sedujo para que se entregaran a todo género de violencia e impiedad (7,1; 8,1-3; 9,6s.). De ese modo, la crítica del poder político se amplió a la crítica de la cultura, que alcanzó no sólo a la estrategia bélica y a la cultura del lujo promovidas por el helenismo, sino también a las nuevas técnicas de conjuros y presagios difundidas desde Babilonia y, en especial, a la astrología. Ahora bien, la reelaboración de Azazel, como han demostrado G. W. E. Nickelsburg y otros comentaristas, presenta claras resonancias de la tradición de Prometeo⁹⁸. Y eso significa que los sabios judíos que

93. Probablemente, con referencia a la tradición griega de la Lucha de los Titanes, o a la Gigantomaquia. Nótese, en particular, el tema de los dioses obligados a contemplar el exterminio de sus hijos semidioses. Véase G. W. E. Nickelsburg, *Apocalyptic*, 1977, 395s.

94. Cf. 1 Hen 10,2.14; 22,4; 91,15; cf. Dn 8,17.19; 11,27.35.40.

95. De ese modo, el texto contempla dos etapas del juicio: en primer lugar, la autoaniquilación de los gigantes y la prisión de los ángeles caídos (10,12); y segundo, la condena definitiva y el castigo eterno en el abismo de fuego (10,13s.).

96. Sobre ese método apocalíptico de revelación, véase J. C. H. Lebram, *Apokalyptik*, 1970, 520s.

97. Nótese, a este propósito, la localización de la caída de los ángeles en el monte Hermón (6,6) y de la visión de Henoc en Abel-Main, o Abel-bet-Maacha (13,7.9).

98. Sobre este punto, véase G. W. E. Nickelsburg, *Apocalyptic*, 1977, 399s.

trabajaban en su peculiar desarrollo de la imagen apocalíptica del mundo no tuvieron ningún inconveniente en echar mano de materiales extranjeros, concretamente de la mitología griega, para luchar contra una cultura como la que proclamaba el helenismo. Querían ofrecer a sus destinatarios, cada vez más expuestos al influjo cultural helenístico, una concepción moderna integradora que los protegiera contra un rechazo de la cultura judía. En esa actitud aperturista se distinguían radicalmente del conservadurismo de sus colegas de Jerusalén, que, como se puede ver por los libros de las Crónicas, estaban profundamente convencidos de que tenían que acorazarse contra cualquier influjo extranjero.

La política expansionista del rey Antíoco III que alcanzó su punto culminante en la cuarta (221-217) y quinta (202-197) guerra siria supuso el fin del largo período de paz que había disfrutado Judea, y la implicó en las luchas entre Seléucidas y Tolomeos. La progresiva helenización de un sector de la clase alta judía, la enconada lucha de partidos entre sus diversas corrientes y las desastrosas consecuencias de la dura política fiscal de los Tobíadas condujeron a una creciente polarización social y a un clima tan exacerbado entre la depauperada población rural y urbana, que en el año 200 a.C. estalló una insurrección anti-tolomea que, como se puede comprobar, estaba apoyada en las expectativas apocalípticas del final de los tiempos (cf. Dn 11,14). La extremada penuria económica y la situación política tanto interna como externa se habían agudizado de tal manera, que algunos de los afectados llegaron a pensar que era inminente el fin del mundo, en el que Yahvé descargaría el peso de su cólera sobre los poderosos de la tierra, mientras que ellos deberían contribuir a ese cambio tan largamente esperado con la fuerza de las armas.

Con la transformación política que se produjo el año 221 comenzó la primera fase principal de la literatura apocalíptica, en la que surgieron los primeros apocalipsis plenamente desarrollados, por ejemplo, el «Libro del Vigilante» (1 Hen 1 - 19/36) y el libro arameo de Daniel (Dn 2 - 7*). A pesar de sus numerosas coincidencias, cada una de las dos obras tiene sus propias características y una intencionalidad diferente.

El sector ilustrado, que se movía en torno a la tradición de Henoc, se implicó principalmente en la disputa interna entre los fieles a Yahvé (*baḥirayyá qaši ayyá* = «auténticos elegidos», «justos»: 1 Hen 1,1) y los miembros de clase alta de tendencia helenizante («pecadores», «malvados»: 1 Hen 1,1; 5,7). Como estos últimos se negaban abiertamente a dar alguna importancia a las concepciones escatológicas del juicio de Dios con que los amenazaban los fieles, éstos compusieron un apocalipsis cuya función consistía en demostrar no sólo

el hecho, sino incluso todos los detalles del juicio de Dios sobre los malvados.

Prácticamente todas las peculiaridades en cuanto a contenido y forma que muestra 1 Hen 1 - 19/36 con respecto a 1 Hen 6 - 11 pueden explicarse por la intención de llevar a cabo un trabajo de convencimiento. Empezando por las peculiaridades formales, se puede decir que el «Libro del Vigilante» se compuso como testamento de Henoc, un «hombre verdaderamente sincero», con vistas al futuro (1 Hen 1,2; cf. 19,3). No podemos saber exactamente si se eligió esa figura anterior al diluvio debido a una retroproyección de los relatos sobre el matrimonio de los ángeles y sobre el diluvio, o si obedeció a otras razones⁹⁹. Pero lo que no admite ninguna duda es que la deliberada pseudonimia sirvió para conferir autoridad a la narración. El discutible conocimiento del futuro debía presentarse como una verdad perteneciente al orden primigenio, emanada de labios de un personaje cuya especial cercanía a Dios y acceso a la esfera celeste contaba incluso con el testimonio de la propia Torá (Gn 5,24). Esa misma función de conferir autoridad al relato deberá atribuirse también a la presentación narrativa del conjunto como «historia de visiones» (1 Hen 1,2; 13,8; 14,1ss.; 19,3) o «rpto al cielo» (1 Hen 17,1ss.; 21,1ss.), en línea con las respectivas tradiciones proféticas¹⁰⁰. Era necesario apelar a una autoridad superior, por ejemplo a la revelación de un «saber celeste», porque la formulación ilustrada de una imagen apocalíptica del mundo, que debía hacer plausible y convincente la idea de un juicio sobre los malvados, iba mucho más allá de lo que se afirmaba en la Torá, de modo que podía ser discutida incluso por los judíos fieles a la tradición.

La nueva orientación del «Libro del Vigilante» aparece aún con más claridad en las transformaciones que sufre el propio contenido. El libro supera ampliamente la línea de la profecía escatológica (cf. Miq 1,3; Is 26,21) con su proclamación de una epifanía universal del juicio de Dios (1 Hen 1,3ss.) que habrá de recaer directamente sobre los malvados (1,9). La narración presenta a estos personajes como los que se han atrevido a pronunciar «sonoras palabras injuriosas» contra Dios (1,9; cf. 5,4). Aquí se hace referencia, indudablemente, a los «helenistas» renegados. Lo que constituye el blanco de la crítica no es su erróneo proceder político o social, sino sus expresiones blasfemas con las que, además de cubrir de descrédito

99. Véanse las prolijas consideraciones que sobre este punto hace H. S. Kvanvig (*Roots*, 1988).

100. Cf. Nm 23s.; Dt 33; Ez 1 - 3; 8 - 11; 37; 40ss.; Zac 1 - 6.

las tradiciones judías, se orientan a objetivos aparentemente superiores como la cultura helenística.

Sigue una larga amonestación de Henoc dirigida a los malvados (1 Hen 2 - 5), que les pone premonitoriamente ante los ojos el hecho de que, con su apostasía, no sólo se han apartado del orden cósmico establecido desde toda la eternidad (5,4), sino que se están precipitando en la condenación eterna (5,5s.). Por su parte, Yahvé ha firmado la paz con los justos «de corazón sincero», a los que salvará en el día del juicio final (1,8); en cambio, «los malvados no tendrán paz alguna» (5,4; cf. Is 48,22; 57,21), lo que quiere decir que quedan definitivamente excluidos de la salvación futura reservada a los justos (1 Hen 5,7-9).

Con ese enfoque, el objetivo de la crítica, que en los comienzos de la enseñanza apocalíptica (1 Hen 6 - 11) iba dirigida a los gobernantes del mundo helenístico, o a la cultura extranjera, cambia ahora de dirección, para volverse contra los enemigos internos e introducir en un horizonte apocalíptico la tradición recibida desde antiguo, presentándola como una especie de relato histórico ejemplar. Cuando los autores del «Libro del Vigilante» abandonan la identificación expresa que se hace en 1 Hen 6 - 11 del juicio del diluvio con el juicio final, podría parecer que se trata de una concesión a sus adversarios internos —judíos, en este caso—, que podrían probar muy fácilmente que el juicio del diluvio del que se habla en la Torá sólo sucedió en el pasado. Pues bien, para cortar de raíz esa posibilidad de fuga, distinguieron entre acontecimientos primigenios y final de los tiempos, aunque su intención era probar que entre los dos existía un paralelismo necesario. Para explicar esa realidad, pusieron en boca de Henoc la revelación de que los espíritus de los gigantes que murieron víctimas del juicio originario siguen actuando hasta el tiempo del juicio final (1 Hen 15,8ss.) y, convertidos en auténticos demonios, producen una creciente corrupción y seducen a un gran número de hombres para que cometan toda clase de actos depravados (15,11; 16,1.3; 19,1). Por eso, y según esa construcción, también los apóstatas actuales están en relación directa con la caída originaria de los ángeles que trastornó el equilibrio del universo, por lo que también a ellos les alcanzará en el día del juicio final la condena que Dios había decretado ya desde el principio de los tiempos contra los ángeles rebeldes y toda su perversa descendencia (19,1).

A continuación del relato sobre la caída de los ángeles, los autores de 1 Hen incluyeron una narración de las visiones del protagonista (1 Hen 12 - 16), en las que recibe el encargo de transmitir a los ángeles rebeldes el mensaje sobre el juicio condenatorio de Dios,

por lo que se convierte en testigo del juicio final, refrendado por la revelación divina. Con ese recurso, unieron la figura de Henoc con la tradición antigua y aseguraron su credibilidad y su validez para el momento actual. Con la presentación del protagonista como plenamente dispuesto a acceder a la súplica de los ángeles caídos e interceder por ellos ante Dios, a pesar de que el propio Dios le había revelado que no cabía perdón para una rebeldía cuya maldad había trastornado el orden del mundo (13s.), querían poner ante los ojos de sus adversarios la inevitable realidad de una condena que también les amenazaba a ellos, a la vez que trataban de evitar que se les reprochase un sentimiento primitivo de venganza. Si aquellos apóstatas helenizantes creían que iban a poder alcanzar el perdón mediante una expiación cúllica o por las plegarias de los fieles, es que eran unos ilusos. Y si pensaban que podrían conjurar las amenazas de condena inminente que pesaban sobre su cabeza como ridícula verborrea de sus adversarios movidos por el odio, estaban absolutamente equivocados.

Al final de su apocalipsis, los autores añadieron otro relato sobre un viaje que Henoc hizo al cielo en una visión (1 Hen 17 - 19), y luego lo completaron con nuevos detalles en el relato de una segunda visión (1 Hen 20 - 36). Lo que pretendían con ello era, ante todo, ampliar la cosmovisión israelita mediante el recurso a la cosmología mítica reinante¹⁰¹, de modo que sus esperanzas escatológicas de futuro pudieran encontrar una especie de «lugar geográfico». Era un hecho que la religión yahvista oficial, con su clara tendencia anti-mítica, siempre había tenido grandes reservas con respecto a cualquier clase de especulación cosmológica y, en lo referente al culto a los muertos, no tenía más que una concepción muy rudimentaria del más allá. Por eso, a los adversarios de los grupos escatológicos les resultaba muy fácil poner en tela de juicio esas expectativas, aunque no fuera más que por el hecho de que en la tradición cosmovisión israelita no había lugar para tales esperanzas. De ahí que los autores del «Libro del Vigilante» quisieran privar de su fundamento a cualquier duda de ese tipo. Según ellos, Henoc, que en su periplo celeste había logrado llegar hasta las fronteras del mundo y a las profundidades del abismo, ya había podido ver el lugar del juicio final (26s.)¹⁰², el del tormento para los ángeles rebeldes y para los malvados (19,1s.; 22), y el de una consumada alegría y felicidad

101. M.-T. Wacker (*Weltordnung*, 1982, 144-1175) observa una mezcla de concepciones israelíticas, babilónicas y griegas, con una especial atención a las estrechas relaciones con la concepción griega sobre el Hades (211-218).

102. El lugar se identifica con el Valle de ben-Hinnom (27,1s.).

para los justos (25); además, había podido transmitir información precisa sobre todo ello. Por eso, pensaban que los helenistas no tenían escapatoria; aparte de que ya en la mitología griega, que tanto atraía a los helenistas, se conocían representaciones semejantes¹⁰³.

El encuadramiento geográfico de los sucesos del final de la historia en el marco de un mundo ultraterrestre presentado de manera casi objetiva proporcionó a los autores de 1 Hen la posibilidad de concretar más, y aun de diferenciar, la concepción del juicio. Según ellos, el mundo inferior está dividido en tres sectores (22,9) donde los hombres estarán separados desde el momento de su muerte hasta el juicio final. Los espíritus de los justos podrán refrescarse en la «fuente de aguas cristalinas». En cambio, los malvados que no hayan sido objeto del juicio durante su vida quedarán separados inmediatamente después de su muerte, para sufrir tormento hasta el día del juicio final (22,10s.). Un destino más suave les espera a los malvados que ya en vida sufrieron un castigo; en el juicio final no les será impuesta una nueva condena, pero no participarán en la resurrección de los justos¹⁰⁴ (vv. 12s.)¹⁰⁵. Es decir, la retribución proporcionada se llevará a cabo, no precisamente el día del juicio, sino en el momento de la muerte. De esa manera, los autores de 1 Hen transformaron el *Še'ol* en una especie de «infierno» destinado a los malvados.

En las confrontaciones cada vez más enconadas del siglo III, el «Libro del Vigilante» se interpretaba, en primer término, como la última advertencia dirigida a los helenistas. ¡No debían llamarse a engaño! La ilimitada bondad de Dios no les estaría accesible en todo momento, como quizá pretendieran deducir de la teología optimista de las Crónicas¹⁰⁶. Pero seguro que había un «demasiado tarde» que habría de precipitarlos en los inexorables tormentos del infierno después de la muerte y en un castigo eterno después del juicio final, si antes no se libraban de la seducción demoníaca que había corrompido el mundo desde los tiempos más primitivos. Por otro lado, aunque sólo en segundo término, el «Libro del Vigilante» intentaba transmitir a los que hubieran permanecido fieles a Yahvé —quizá sólo a los ilustrados de dicho grupo— la seguridad de que el juicio de Dios sobre el desquiciado mundo presente no podría menos de

abrirles a ellos la perspectiva de un maravilloso futuro de salvación (1 Hen 1,8; 5,7-9; 10,16b - 11,2; 25,4-7).

En contraste con lo que ocurre en 1 Hen 1 - 36, la confrontación con los helenistas en el seno del judaísmo no cobra una especial relevancia en el segundo apocalipsis de ese mismo período. El libro arameo de Daniel (Dn 2 - 7*) gira exclusivamente en torno al tema del poder extranjero, cada vez más agresivo, y se dirige principalmente a las víctimas de ese poder, para consolarlas e infundirles ánimo en su lucha por la resistencia. El hecho de que el autor no se preocupe de los colaboradores judíos podría explicarse por la convicción que tenían los grupos de clase baja, a los que iba dirigido el escrito, de que el sector helenizante de clase alta ya no formaba parte de ese pueblo de Dios cuyo núcleo religioso estaba representado por ellos, en cuanto «santos del Altísimo» (Dn 7,18.22.27). También su estilo, más simple que el 1 Hen y que ofrece mayores reservas con respecto a los materiales míticos extranjeros, podría explicarse por el hecho de que los destinatarios eran un grupo diferente.

Si el autor, en su voluntad de dirigir unas palabras que clarifiquen la turbulenta situación política mundial a unas agrupaciones piadosas que se encuentran inseguras y como a la defensiva, echa mano precisamente de una colección de relatos sobre Daniel, de los que ha tenido conocimiento por la diáspora alejandrina, lo hace, sin duda, porque en dicha colección un famoso sabio judío, capaz de interpretar sueños, se enfrenta con toda una serie de soberanos de entre los más poderosos de la época. Con ayuda de esos materiales, no sólo se podían demostrar las incidencias del poder político en la religiosidad judía, sino que incluso la propia figura del protagonista daba pie para una enseñanza de carácter apocalíptico. Ahora bien, el autor del libro arameo, en vista de las deprimentes experiencias de su tiempo, no quería —ni podía— compartir la valoración optimista del poder extranjero que ofrecía la colección griega desde la perspectiva de la clase social elevada. De ahí que sometiera a profundas modificaciones la tradición sobre Daniel que había llegado a sus manos¹⁰⁷.

A modo de prólogo a la colección, introdujo una leyenda martirial que hasta entonces había circulado como texto independiente: la leyenda de «los tres jóvenes en el horno» (Dn 3), para demostrar con ella que la pretensión de los soberanos helenistas, de ser considerados y venerados como dioses, era una actitud con la que tenían

103. Sobre un fenómeno tan interesante, como que precisamente la literatura apocalíptica, visceralmente anti-helenística, se sirva de concepciones griegas, véase M. T. Wacker, *Weltordnung*, 1982, 211-218; 308-315.

104. Cf. 1 Hen 20,8; 91,10; 92,3; 103,4; cf. Is 26,19.

105. Sobre las dificultades textuales e interpretativas que encierra esa división en grupos en 1 Hen 22, véase M.-T. Wacker, *Weltordnung*, 1982, 178ss.

106. Cf. pp. 763s.

107. Sobre este punto, véase la detallada exposición que ofrezco en mi obra *Gott des Daniel* (1988, 178-182, etc.).

que entrar necesariamente en conflicto los judíos fieles a sus convicciones religiosas, y a la que no podrían menos de oponer resistencia. A continuación, recogió el relato sobre «Daniel en el foso de los leones» (Dn 6), que en su versión griega se refería a un conato de intriga de funcionarios de segundo rango, y lo transformó en una exhibición de poder absolutista que la fidelidad judía a los principios del yahvismo no podía tolerar, pero ante la que no tuvo más remedio que ceder, aunque con muchos reparos, dada la firme decisión de Daniel de encaminarse al martirio con absoluta confianza en Dios. Pero en opinión del autor, no había la más mínima posibilidad de colaborar con un régimen tan absolutista; más aun, las esperanzas que pudieran existir entre los grupos espiritualistas de la clase alta, de reformar ese poder desde dentro mediante una colaboración, se le antojaban una pura quimera extremadamente peligrosa. Lo único que podían hacer los judíos religiosos ante la violenta presión del helenismo por crear una actitud acomodaticia era oponer una denodada resistencia con total fidelidad a las tradiciones de los antepasados, aunque fuera hasta el martirio.

De ese modo, la composición narrativa, enmarcada por leyendas sobre los mártires, acabó por cobrar una nueva perspectiva teológica de futuro. Se suprimieron casi todas las expresiones orientadas a una conversión de los soberanos del mundo, que había sido el horizonte de las expectativas escatológicas de la colección griega¹⁰⁸, y se sustituyeron por un nuevo tema genérico: la irresistible instauración futura del reino de Dios (Dn 3,31-33; 4,31s.; 6,26-28; cf. 5,21)¹⁰⁹. Con eso, el autor no sólo ponía fin a la esperanza de ganar para la fe judía a los soberanos extranjeros, como pretendían los sectores dirigentes del judaísmo, sino que rechazaba sus presupuestos reformistas, que hacían depender de la benevolencia del poderío extranjero cualquier cambio a mejor. ¡De ningún modo! Según él, Dios mismo impondría su dominio, y desde luego no por medio de potencias políticas, sino contra ellas. Al humillar al rey Nabucodonosor, ebrio de poder (4,27), hasta convertirlo en animal, lo obligó a reconocer y alabar la absoluta supremacía del poder divino (4,31bss.). En realidad, por esa humillación del soberano, Dios concedió al imperio babilónico una cierta prolongación de su existencia. Y al destronar a su hijo Baltasar, que en el colmo de su blasfema arrogancia se negó a reconocerlo (5,21), demostró que era capaz de imponer su señorío incluso contra un imperio todavía tan poderoso. Y al destruir las pretensiones totalitaristas del imperio medo con la

liberación de Daniel del foso de los leones, obligó a su rey Darío a someterse voluntariamente al reinado eterno y universal de Dios. De ese modo, la concepción teológica del reino de Dios proporcionó al autor del libro arameo de Daniel un formidable potencial de crítica al poder, desde el que, a la luz de la deplorable experiencia de los reinos helenísticos, podía poner en entredicho la legitimidad y la estabilidad de los grandes imperios de su tiempo.

Pero esa reelaboración crítica de las narraciones sobre Daniel (3-6) no ofrecía al autor del libro más que una base histórica, que él decidió poner como marco (Dn 2; 7*) a su instrucción apocalíptica. En la profecía escatológica, las expectativas de que Yahvé implantara su reinado en Sión habían desempeñado un papel importante desde el anuncio —incumplido— del Deuterocanónico (Is 52,7), a la vez que la vinculación de ese mismo anuncio con el desbaratamiento del poder absoluto de los soberanos contemporáneos había sido un tema habitual en el profetismo tardío de oposición y en los círculos de clase baja (Zac 9,1-10; 10,3; 14,3.9; Is 24,21-23). El autor del libro arameo de Daniel recogió esas expectativas escatológicas —que, en sí, no hacían referencia a Sión¹¹⁰— y las transformó en una especie de interpretación apocalíptica de la historia, legitimada por la autoridad de Daniel como extraordinario intérprete de sueños, que habría de probar a sus destinatarios la necesidad de una pronta instauración del reino de Dios. Apelando a una concepción originariamente iránica¹¹¹, pero aceptada y reelaborada más tarde por los griegos¹¹², sobre los cuatro imperios del mundo, y uniéndola con otra concepción también de origen iránico, aunque transmitida por los griegos, sobre las cuatro edades del universo que se veían abocadas a un creciente deterioro, inventó la teoría de un conjunto de imperios orientales que, con la dominación griega contemporánea, había tocado fondo y caminaba irremisiblemente hacia su total desaparición. En la versión del sueño ofrecida por Daniel (Dn 3,21ss.) el autor del libro presenta con el más vivo graficismo la unidad y la sucesión de los cuatro imperios bajo la figura de una estatua gigantesca cuyas partes, desde la cabeza de oro fino del imperio babilónico hasta los pies, mitad de hierro y mitad de barro, de los reinos selúcida y tolemaico, debían simbolizar el progresivo embrutecimiento del poder político, hasta su descomposición definitiva. Lo que el autor quería transmitir a sus destinatarios era que después de que el último imperio, el grie-

110. Eso mismo se observa en Sal 145, un salmo que probablemente procede de una comunidad de talante espiritualista (*hasidim*: cf. v. 10), y cuya teología utiliza indudablemente el autor (Sal 145,13a = Dn 3,33b). Véase R. Albertz, *Gott des Daniel*, 1988, 187s.

111. Véase A. Hultgaard, *Judentum*, 1979, 524.

112. Véase A. Hultgaard, *o. c.*, 525.

108. Sólo en Dn 3,28s. queda un resto de esas expresiones.

109. Véase la prueba detallada en R. Albertz, *Gott des Daniel*, 1988, 59ss., etc.

go, hubiera desplegado su enorme capacidad de destrucción, que lo conduciría a «destronar y machacar todo» (2,40; cf. 7,7abα), ya no habría degradación. Una piedra se desprendería espontáneamente, chocaría contra los quebradizos pies de la estatua y la haría mil pedazos (2,34). Precisamente entonces, y de un modo inevitable, el reinado de Dios tendría que «destruir y acabar con todos los imperios» (2,44), es decir, una vez aniquilado todo sistema de dominación política, él mismo irrumpiría en la historia y quedaría definitivamente implantado. Mediante una teoría apocalíptica de la historia, no menos ilustrada que la tipología «tiempo primordial-tiempo final» que el autor de 1 Hen 6 - 11 había derivado de la Escritura, el autor del libro arameo de Daniel logró demostrar que el entero decurso histórico hasta el momento presente había llegado a su inexorable final (cf. 2,28) y que hasta la propia generación contemporánea se hallaba muy próxima a su consumación.

Pero el autor del libro arameo de Daniel no se limitó a dejar claro el puro hecho de la instauración definitiva del reinado de Dios en contra del sistema de poder humano intrínsecamente corrupto, sino que se propuso levantar un poco el velo del enigma, para que sus destinatarios pudieran entender en qué consistían realmente las características positivas de ese reino, en contraposición con los rasgos esenciales del poder político de su tiempo. Es lo que intentó en la misteriosa visión de Daniel que cierra el libro (Dn 7). Después de que las cuatro fieras espantosas salidas del mar embravecido, que habían destrozado y devorado todo a su paso, fueran juzgadas y aniquiladas por Dios, Daniel ve de repente que en el luminoso mundo de Dios entra una figura «como un hombre» (*kebar 'enáš* = «como un hijo de hombre»), al que se entrega el poder real de Dios (7,13s.). Más adelante, en la interpretación de la visión (v. 18), ese «hijo de hombre» se equipara a los «santos del Altísimo».

Pues bien, ¿qué significa ese enigmático simbolismo?¹¹³ Hay muchos y buenos argumentos para pensar que todavía no se hace referencia a una figura individual de mediador, como sucederá en textos posteriores¹¹⁴. En el universo simbólico de Dn 7 la «figura de hombre» representa en primer lugar lo humano, en contraposición al mundo de las fieras no humanas. Eso quiere decir que el autor del libro arameo de Daniel intenta subrayar que el reinado de Dios, en contraste con el poderío aniquilador —equivalente al de las bestias— de los reinos que se han sucedido hasta ahora, deberá exhibir

unos rasgos profundamente humanos. Pero en ese caso, la expresión «los santos del Altísimo» no puede referirse simplemente a «los ángeles», como sospechan bastantes comentaristas¹¹⁵, y mucho menos cuando en el v. 27 se ha hablado del «pueblo de los santos del Altísimo»¹¹⁶. Es probable que el autor pensara, más bien, en la comunidad de los fieles, que hasta ese momento habían sido víctimas de un poder oficial totalitario¹¹⁷. Sin duda esperaba que esa comunidad, que en virtud de tantos siglos de impotencia y sufrimiento había aprendido no sólo a descubrir la deshumanización que implica la idea de un poder político divinizado, sino también a resistir a todas sus seducciones, estuviera ahora preparada para poner en práctica una nueva forma de poder político, cuya ocupación más importante debería ser la de «enderezar a todos los que ya se doblan»¹¹⁸.

Por tanto, el libro arameo de Daniel es un apocalipsis completamente político. No sólo privó de cualquier legitimidad a todo poder extranjero, como el helenístico, sino que, paralelamente, propagó una utopía política de carácter positivo, a saber, que la soberanía pasaría muy pronto a las manos de los que hasta ahora habían sido víctimas de un sistema político totalitario. Convocó sin reticencias a los fieles judíos a una oposición frontal a las pretensiones absolutistas del poder establecido, aunque no mediante un cambio violento, sino más bien con un vigoroso rechazo de sus imposiciones, que no dudaría en afrontar incluso el trance del martirio (Dn 3; 6). De ese modo, el libro arameo de Daniel debió de contribuir de forma decisiva, sobre todo entre la clase baja, que era la que más sufría bajo el yugo extranjero, a la implantación de una voluntad de resistencia contra la presión helenística por imponer una actitud de acomodación. No sabemos si eso influyó directamente en la insurrección armada del año 200 contra el reino de los Tolomeos, pero lo que sí se puede asegurar es que, por lo menos, creó el clima en el que un levantamiento en armas entraba perfectamente dentro de lo posible.

El fracaso de la insurrección (Dn 11,14) y el acuerdo, en principio lleno de esperanzas, con los nuevos soberanos seléucidas (Decreto del rey Antíoco III, del año 197 a.C.), que facilitó la restauración conservadora en tiempos del sumo sacerdote Simón, fueron probablemente la causa de que el movimiento apocalíptico sucum-

113. H. S. Kvanvig (*Roots*, 1988, 345-353) enumera hasta dieciocho teorías diferentes, que se proponen en la investigación actual.

114. Por ejemplo, en 1 Hen 37 - 71; 4 Esd 13; e incluso en el Nuevo Testamento.

115. Véase la exposición en H. S. Kvanvig, *Roots*, 1988, 571-593. Véase, igualmente, R. Albertz, *Gott des Daniel*, 1988, 192s.

116. No hay ningún motivo para considerar el término '*am* («pueblo») como una adición.

117. Cf. Dn 4,14, donde se contempla su contrafigura celeste.

118. Nótese esa misma caracterización del reinado de Dios en el «texto base», Sal 145,14; cf. también Zac 9,9s.

biera una vez más. Pero se recompuso otra vez cuando, a partir del año 175 a.C., la comunidad judía, provocada por las reformas helenísticas, se enzarzó en una guerra cultural y religiosa que, con motivo del edicto anti-religioso de Antíoco IV Epífanes, del año 167 a.C., fue ganando en virulencia en condiciones análogas a una guerra civil y poco después desembocó en la lucha de liberación capitaneada por los Macabeos¹¹⁹.

Los dramáticos acontecimientos inauguraron la segunda fase principal del proceso de formación de la tradición apocalíptica. Ahora bien, si esa fase no se concretó especialmente¹²⁰ en una redacción de nuevos escritos, sino en la actualización de los apocalipsis anteriores (cf. Dn 1 + 8 - 12; 1 Hen 85 - 90), es claro que el proceso implicó una cierta continuidad. Por otra parte, igual que anteriormente hemos señalado como responsables de la composición del «Libro del Vigilante» (1 Hen 1 - 36) y del libro arameo de Daniel (Dn 2 - 7*) a grupos de letrados, expertos en la interpretación de la Escritura, que ya antes del año 200 se habían comprometido en una lucha con los helenistas y en una concienciación de los fieles oprimidos, parece lógico postular aquí que los continuadores de esa obra en tiempos de los Macabeos fueron también ciertos grupos de letrados que estaban en la oposición. Tenemos pruebas directas sobre uno de ellos, los *hasidim* (o «los leales»). En nuestra opinión, ese grupo representa una influyente comunidad religiosa de expertos en la Escritura (1 Mac 2,42; 7,12s.), que en el momento crucial de la crisis que estalló en el año 167 a.C. se alió con los Macabeos, pero que, después de las concesiones ofrecidas por los Selúcidas el año 162, se volvieron a distanciar de ellos, por lo menos parcialmente¹²¹. Pues bien, suponiendo que algunos de los representantes de la antigua tradición apocalíptica, o algunos de sus sucesores, también formaban parte del grupo de los *hasidim*, se comprende perfectamente la continuidad del nuevo proceso de formación de la tradición; de hecho, hay muchos indicios a favor de la vieja tesis que consideraba a los *hasidim* como representantes del movimiento apocalíptico macabeo¹²². Pero, a este propósito, habrá que hacer dos precisiones. En primer lugar, no se trata de un grupo religioso mar-

ginal, como se ha pensado con frecuencia, sino de un núcleo selecto del sector más espiritualista de la clase dirigente. Y en segundo lugar, hay que suponer una de dos: o que entre ellos existía un amplio espectro de opciones políticas, o bien que junto a esos grupos había también otras agrupaciones de letrados de orientación apocalíptica, ya que el «Apocalipsis de las Fieras» (1 Hen 85 - 90) y el libro hebreo de Daniel manifiestan unas posturas con respecto a la forma de resistencia que, como se ha observado¹²³, son incluso contrarias: si la primera se inclinaba por una participación activa en la lucha armada, la segunda lo hacía por una aceptación pasiva del martirio. Por eso, yo, personalmente, me inclinaría a pensar que, debido a la presión de los acontecimientos, se produjo una división entre los letrados, de modo que una parte —los responsables del «Apocalipsis de las Fieras»— se unió a los Macabeos (cf. 1 Mac 2,42), y la otra —los responsables del libro hebreo de Daniel— se integró en los grupos radicales de oposición religiosa, de los que en 1 Mac 2,29-38 se dice que huyeron al desierto y se dejaron asesinar en día de sábado, como oblación litúrgica de sí mismos¹²⁴.

Para la facción militante de los *hasidim*, la violenta insurrección capitaneada por Judas Macabeo significó el hecho decisivo que inauguraba el tiempo final. Para el autor del «Apocalipsis de las Fieras» (1 Hen 85 - 90), su propia situación histórica se le presentaba como si los letrados —es decir, los «corderos», en clave apocalíptica¹²⁵—, al «empezar a abrir los ojos y ver», o sea, al poner en el centro de su trabajo la enseñanza y la especulación sobre el tiempo final, hubieran fracasado radicalmente. Sus gritos no fueron escuchados por las «ovejas», es decir, por Israel, sino que, al contrario, éstas se mostraron completamente sordas y ciegas (90,6s.), más aun, aceptaron que uno de los corderos —probablemente el sumo sacerdote Onías III, el dirigente más cualificado de los fieles— se convirtiera en pasto de los voraces cuervos selúcidas (v. 8). En cuanto a esa experiencia de fracaso, podría muy bien relacionarse con el primer período del movi-

123. Así lo insinuaba ya M. Hengel (*Judentum*, 1969, 327 [6.1]). Para una elaboración más clara, véase J. J. Collins, *Apocalyptic Vision*, 1977, 205-218; P. Lampe, *Apokalyptiker*, 1981, 75-93; G. W. E. Nickelsburg, *Social Aspects*, 1977, 645-648. Sin embargo, la propuesta de P. Lampe, que pretende atribuir el «Apocalipsis de las Fieras» y el libro de Daniel a otros grupos completamente distintos (véase nota 133), no es en absoluto convincente.

124. Sobre la necesidad de distinguir entre los «asideos» de 1 Mac 2,42 y los demás grupos mencionados en 2,29-38, cf. pp. 738s.

125. Sobre este simbolismo, cf. Zac 11,4-17. La presentación cifrada de un acontecimiento tiene una función pedagógica, en cuanto que obliga al lector, en su esfuerzo por descifrarla, a reflexionar tanto sobre la historia como sobre su propia situación dentro de ella, a la vez que se ve impulsado a aceptar la interpretación ofrecida como «iluminación» de su propia inteligencia.

119. Para ulteriores detalles, cf. pp. 740ss.

120. Prescindiendo de las corrientes que emergen en ciertos géneros literarios emparentados, como Jub 23, Testamento de Levi, Testamento de Moisés, Manuscrito de 'Amram (4Q'Amram), Manuscrito de la Guerra (1QM).

121. Cf. pp. 745s. El texto de Jub 23,21 podría reflejar, quizá, ese distanciamiento. Véase M. Hengel, *Judentum*, 1969, 411 (6.1). La teología guerrera de los *hasidim* se refleja también, probablemente, en Sal 149. Véase G. W. E. Nickelsburg, *Social Aspects*, 1977, 648.

122. Cf. pp. 738s.; 786s.

miento apocalíptico, anterior al año 200, durante el que los apocalípticos, autores de 1 Hen, habían luchado denodadamente contra los helenistas¹²⁶. Como luego tuvieron que confesar sus sucesores, en una visión retrospectiva, esa lucha no había tenido ningún éxito. Después de un período de restauración tan lleno de esperanzas, volvió a triunfar la fracción helenizada de la clase alta, que no se preocupaba lo más mínimo de las advertencias escatológicas, como demuestra la deposición del sumo sacerdote Onías III el año 175 a.C., y su posterior asesinato, que tuvo lugar el año 170. Por el contrario, cuando los *ḥasidim* procedieron a oponer resistencia a una transformación helenística de la comunidad, se los eliminó sin más, con ayuda de una potencia extranjera, en este caso los Seléucidas (v. 9a).

Fue sólo el «soberbio cuerno», o sea, Judas Macabeo, el que instauró el cambio definitivo, según la idea de los *ḥasidim*. Sólo entonces las enseñanzas apocalípticas lograron, bajo su dirección, el reconocimiento unánime de las masas y una inconmensurable fuerza de penetración política que fomentaba la solidaridad (v. 9bs.). En cualquier caso, produjeron la transformación de una parte del pueblo, que de «ovejas» que lo aguantaban todo pasaron a convertirse en «carneros» dispuestos a la protesta y a la resistencia (v. 11b). Es verdad que el movimiento macabeo de insurrección provocó rabiosos estallidos de venganza por parte de los responsables del poder extranjero (v. 11a), pero prácticamente sin incidencias en la nueva situación comunitaria (v. 12).

Para el autor del «Apocalipsis de las Fieras» no había otro modo de entender los sorprendentes éxitos militares de Judas Macabeo, que en el supuesto de que el propio Yahvé, mediante una intervención del arcángel Miguel, hubiera tomado partido en la lucha para ayudar a los insurrectos (v. 14). Por eso, no podía menos de dar rienda suelta a su ira contra el poder extranjero y sus simpatizantes judíos («ovejas del campo»: v. 15). Y eso, en su opinión, sólo se podía entender como anticipación del juicio final que Yahvé iba a abrir contra las potencias extranjeras y todos sus enemigos (v. 17). Por su parte, veía cómo la guerra macabea de liberación desembocaba sin solución de continuidad en la gran lucha del final de los tiempos, en la que Israel, al lado de su Dios, habría de derrotar y poner en fuga a todos sus enemigos (vv. 18s.).

Por consiguiente, 1 Hen 90,6-19 demuestra que los *ḥasidim*, que se habían aliado con los Macabeos, desarrollaron entre los insu-

rectos una propaganda apocalíptica de carácter marcial. Aunque los propios Macabeos, según testimonio de 1 Mac, no eran de orientación apocalíptica, sino que legitimaban su actividad a partir de la antigua tradición de las guerras de Yahvé¹²⁷, toleraban con enorme complacencia —por lo menos en la fase inicial— que aquel grupo de letrados influyentes desarrollaran entre sus tropas y partidarios un trabajo de ilustración que contribuía a levantar la moral de guerra. Pero el texto también deja claro el motivo por el que una parte de los *ḥasidim* decidió unirse al levantamiento armado de los rebeldes. Esa acción les ofrecía la oportunidad de compensar los escasos éxitos de su trabajo teológico de ilustración y transformar en victoria su derrota ante los helenistas. Albergaban la firme esperanza de que los Macabeos pudieran contribuir de un modo decisivo a la imposición de sus propias expectativas escatológicas. Pero es evidente que esa confluencia de intereses sólo se podría mantener mientras no fuera previsible que la pretensión real de los Macabeos era la consecución plena de sus objetivos personales de poder.

La nueva orientación político-militar de la enseñanza apocalíptica, que, como veremos más adelante¹²⁸, fue objeto de acalorada disputa entre los letrados espiritualistas, hizo totalmente inviable una reelaboración de la tradición de Henoc con finalidad legitimadora. La simple tipología «tiempo primordial-tiempo final» de etapas anteriores no era suficiente, porque desde su horizonte universalista difícilmente se podía justificar una guerra de liberación restringida al judaísmo. De ahí que el autor de 1 Hen introdujera en el marco histórico universal (85,3 - 89,9 + 90,20-38) una visión de conjunto de toda la historia de Israel (89,10 - 90,19), para componer así un bosquejo de la historia universal que Henoc había podido contemplar por anticipado (85,2-3a; 90,39-41)¹²⁹. Como pone de relieve el autor de 1 Hen, el modelo básico de esa historia había sido de violencia y opresión. Todo empezó ya con Caín y Abel (85,4ss.) y, pasando por los gigantes, en vísperas del diluvio (86,5)¹³⁰, y por la opresión de Israel en Egipto (89,15ss.), desembocó finalmente en la prepotencia del dominio extranjero, que se extendió desde el exilio de los dos reinos —del norte y del sur— hasta el momento actual (89,55 - 90,17), en el que la violencia y la explotación se habían agudizado

127. Cf. 1 Mac 3,18-22; 4,8-11; etc.

128. Cf. pp. 825ss.

129. El «Apocalipsis de las Fieras» (1 Hen 85,2 - 90,41) ha quedado incluido en el «Libro de los Sueños» (1 Hen 83 - 90) mediante las suturas redaccionales que representan los vv. 85,1 y 90,42.

130. Esto supone la aceptación de la protesta política tal como se presentaba en los comienzos de la apocalíptica (1 Hen 6 - 11).

126. Cf. pp. 810ss. Esa interpretación de 1 Hen 90,6-8 en referencia a la primera fase principal de la apocalíptica («Libro del Vigilante») facilita notablemente la sincronización del «Apocalipsis de las Fieras».

extremadamente con el sometimiento al régimen helenístico (90,2.4.17). La idea decisiva que el autor quería transmitir era que Israel, a lo largo de su historia, había sido víctima de una violencia injusta. El largo período de dominación extranjera había sido, ciertamente, un castigo por la apostasía de Israel (89,51.54), pero los dominadores —o sus caudillos celestes¹³¹— habían superado con creces, y por propia iniciativa, la orden recibida de Dios de diezmar y expoliar a Israel (89,69.74; 90,2.4.8.11). Por eso, deberían presentarse ante Dios para rendir cuentas de sus responsabilidades, mientras el arcángel Miguel anotaba minuciosamente todas esas transgresiones cometidas a lo largo de la historia, para juzgarlas debidamente el día del juicio final (89,62s.; 90,17.22.25). Pero, en cuanto víctima de una opresión desmesurada, Israel tenía derecho a humillar a sus opresores, como ya estaba prefigurado, por ejemplo, en el único período salvífico de cierta duración histórica, es decir, los primeros tiempos de la monarquía bajo Saúl y David (89,43.48), y como ahora se hacía realidad en la lucha de liberación capitaneada por los Macabeos (90,12). E igual que Dios había venido, en otro tiempo, en ayuda de las «ovejas entre lobos», o sea, del pueblo de Israel oprimido en Egipto (89,13-27), también ahora se preocupaba de los insurrectos en su aflicción (90,13s.). De ese modo, la presentación apocalíptica de la historia de Israel servía para legitimar la resistencia activa. Si Yahvé e Israel habían colaborado en épocas anteriores para liberar a un pueblo oprimido por el poder extranjero, eso sólo podía significar que la lucha por la libertad dirigida por los Macabeos era, necesariamente, una parte integrante del proceso escatológico de liberación¹³².

Pero no sólo el modo de resistencia, sino también la participación de los letrados en esa lucha necesitaba una justificación. Y el autor lo consigue, positivamente, por la relación que establece entre anteriores liberaciones y la «doctrina de los secretos» (referencia a Noé: 89,1) o la «apertura de los ojos» (referencia a Samuel: 89,41), que los *hasidim* reivindicaban para sí mismos (90,6.9s.); y negativamente, por medio de su presentación de la apostasía de Israel no sólo como desviación de los principios de la Torá (89,32), sino también, y sobre todo, como ceguera u ofuscación ante las epifanías

divinas (89,31-33) y las revelaciones de los profetas (89,51-54.74), que había llegado incluso a un desprecio de la enseñanza apocalíptica por parte de los *hasidim* (90,7). Ahora bien, si el rechazo de una idea como que el futuro se revela en el pasado había sido la causa y la señal de un juicio de Dios (89,54ss.74), la aceptación de la enseñanza apocalíptica que los *hasidim* veían en los insurrectos (90,9s.) sólo podía ser señal de una nueva transformación salvífica. Por eso, no cabe duda que la necesidad de legitimar su propia función fue lo que realmente indujo a un sector de los apocalípticos a presentarse a sí mismos como secuaces de los profetas.

Finalmente, el ala más combativa de los *hasidim* tenía que explicar la función que, según ellos, habría que atribuir al templo en el proceso escatológico de liberación. Es probable que entre los fieles, en general, y entre los insurrectos, en particular, se discutiera la orientación que debía tomar la lucha. ¿Se trataba, ante todo, de reconquistar el templo, que había sido objeto de profanación, y restaurar el servicio litúrgico, o más bien de acabar con la dominación extranjera y la prepotencia de los helenistas? Resulta extraño que el autor del «Apocalipsis de las Fieras», en contraposición al libro hebreo de Daniel, no haga una sola referencia a la profanación del templo por Antíoco IV¹³³; de donde se deduce que se decantaba inequívocamente por la segunda parte de la alternativa. No cabe duda que su propósito era definir la insurrección armada como una guerra de liberación política. Para fundamentar esa idea aducía el hecho de que, en su opinión, Yahvé se había retirado del primer templo ya en el exilio (89,56; cf. Ez 8 - 11), y que el segundo templo estaba «contaminado» y era «impuro» desde el principio (1 Hen 89,73). De modo que la profanación del templo mediante la ceremonia sacrilega de la nueva dedicación helenística no había creado un nuevo estado de cosas que ahora hubiera que suprimir. Más bien, sería el propio Yahvé —desde luego, después de haber realizado la liberación (90,17-19) y el juicio definitivo sobre todos los poderes seductores, incluidos los apóstatas de la clase alta (90,20-26)— el que destruiría el templo profanado y en su lugar construiría uno nuevo en el que él mismo volvería a estar presente (90,27-29). Se-

131. Véase S. Uhlig, *Henochbuch*, 1984, 693.

132. Desde ese interés militar hay que entender que el «Apocalipsis de las Fieras» dé tanto relieve a la época pre-monárquica (junto con el éxodo) como tiempo de salvación (1 Hen 89,41-50). Prescindiendo de una valoración tan sorprendentemente positiva como la que se da de Saúl (v. 43), la apreciación de los *hasidim* coincide plenamente con la que se deduce de la historia deuteronómica (cf. pp. 498ss.) y de los libros de las Crónicas (cf. pp. 756ss.).

133. Eso va en contra de la suposición de P. Lampe (*Apokalyptiker*, 1981, 90ss.) de que el «Apocalipsis de las Fieras» procede de círculos sacerdotales (de clase baja). Su intento de atribuir la resistencia no violenta a los letrados (cf. libro hebreo de Daniel, «Apocalipsis de las Semanas») y la resistencia armada a los sacerdotes rurales («Apocalipsis de las Fieras», *Manuscrito de la Guerra* [1QM 1]), como se deduce de sus palabras: «Los exegetas ilustrados son hombres de la pluma [...], el palo cae mejor en manos de los sacerdotes rurales» (*ibid.*, 92), es demasiado simple. La última observación podría valer para 1QM 1, pero no para una obra ilustrada como el *Apocalipsis de Henoc*.

gún los letrados de mentalidad espiritualista, cualquier conato de convertir el templo en el punto central de todos los tumultos, como quería el gremio de sacerdotes conservadores¹³⁴, sería un error im-perdonable.

Por tanto, el «Apocalipsis de las Fieras» se puede explicar, desde su propia estructura interna, como una comprometida toma de postura por parte del sector políticamente más activo de los *ḥasidim*, dentro de un movimiento de insurrección como el capitaneado por los Macabeos.

Es lógico que una orientación funcional de la enseñanza apocalíptica a favor de la resistencia activa en el terreno político-militar, como la que se forjó en ciertos grupos de letrados de mentalidad espiritualista chocara contra una serie de prejuicios. Así lo demuestra el libro hebreo de Daniel. Su autor, que probablemente procedía del ala quietista de los *ḥasidim* o de algún otro grupo de letrados de orientación radical en el aspecto religioso, se oponía vehementemente a la impresión que tenían sus colegas activistas, de que la lucha macabea de liberación iba a inaugurar el ansiado cambio escatológico. Según él, la insurrección armada no tenía significado alguno para el drama del final de los tiempos. Aparentemente, no era más que una «pequeña ayuda» para los *ḥasidim*, convencidos de que con el apoyo de los Macabeos podrían ganar grandes masas populares para su doctrina apocalíptica (Dn 11,34a); sin embargo, sólo iban a encontrar seguidores dudosos que, en realidad, perseguían unos fines completamente distintos (v. 34b). Todo eso no tenía nada que ver con la verdadera lucha del tiempo final. Hasta el fin, todavía quedaba un plazo (v. 35). Todavía Antíoco IV tendría que llevar hasta el extremo su impío proceder (vv. 36-39) y se vería envuelto en otra guerra absurda (vv. 40-45), hasta que el arcángel Miguel, él solo, se levantara para salvar al «pueblo» de Israel por medio de una catástrofe indescriptible (Dn 12,1).

Según el autor apocalíptico de Daniel, la grave crisis contemporánea provocada por Antíoco IV y sus simpatizantes judíos era, sobre todo, un tiempo de prueba para la religión. Una prueba que debía afectar también —y precisamente— a los «maestros apocalípticos» (*maškilim*: Dn 11,33.35; 12,3.10)¹³⁵. Ciertamente, los «maestros del pueblo» habrían de transmitir a muchos una doctrina apocalíptica (11,33a) que los pondría en situación de resistir a las

seducciones de la apostasía helenística (11,32), pero la presión de los desórdenes provocados por la guerra civil los pondría a ellos mismos en peligro de «dar un traspié» (*kašal*, en nif'al), o sea, de apartarse de la verdadera doctrina¹³⁶ y de no hacer honor a su misión de «conducir a muchos a la justicia» (12,3). Según el autor apocalíptico de Daniel, a ese peligro habían sucumbido manifiestamente los *ḥasidim* militantes, que jugaban la carta de los Macabeos; por su inseguridad, se habían convertido en dirigentes de una recua de secuaces bastante dudosos (11,34). Pero, en opinión del autor, el riesgo que tenían que asumir los maestros apocalípticos, y que se manifestaba en su conducta, debía servir para realizar entre todos ellos una criba purificadora, hasta el día del juicio final (11,35). Sólo aquellos maestros que ofrecieran resistencia a la seducción inherente al activismo político y se limitaran a guiar a los individuos a la salvación eterna a través del juicio final podrían ser ensalzados a la gloria, después del cambio escatológico (12,3). De ahí se puede deducir que el autor apocalíptico de Daniel optaba por una resistencia puramente religiosa, de carácter verbal y no violenta, a la vez que difundía entre los colegas del ala quietista de los *ḥasidim* la idea de que el turbulento presente era la prueba decisiva para participar en la salvación del fin de los tiempos (12,10).

Muchos rasgos específicos del libro hebreo de Daniel demuestran con claridad no sólo el hecho, sino también el modo en que su autor, a la vez que mantenía una postura antihelenística, trataba de distanciarse de sus colegas favorables a la resistencia armada.

Así se percibe, en primer lugar, en su actitud tan llamativa frente al movimiento apocalíptico de la época de Antíoco III, concretamente en su acerada crítica de la violenta insurrección anti-tolomea del año 200 (Dn 11,14). Sus protagonistas eran para él sencillamente unos «ladrones» (*parišim*) falsamente convencidos de que podían provocar por la fuerza el cumplimiento de la «visión» apocalíptica. Por eso, el rotundo fracaso de dicho movimiento no era para él, como para el autor del «Apocalipsis de las Fieras», una humillante derrota (1 Hen 90,6s.), sino la consecuencia necesaria.

Ante esa firme postura negativa con respecto a la fase anterior de la apocalíptica, la aceptación del libro arameo de Daniel, que diseñaba una utopía totalmente política, sólo puede entenderse como un intento de corregir y neutralizar dicha interpretación. Ya en el hecho de encabezar todo el libro con la presentación que ofrece Dn 1, el autor hebreo ponía en primer plano el aspecto ético-individual, que era lo que realmente le importaba. Con ello, presen-

134. Así se ve, por ejemplo, en el *Libro de los Jubileos*, de época un tanto posterior; cf. Jub 1,10.17.27.29; 23,21.

135. La curiosa presentación de Dn 11,33ss., en la que se asigna a los *maškilim* una posición tan prominente en la confrontación político-religiosa, sólo se puede explicar por el debate interno que mantenían los letrados en torno a la opción más acertada.

136. Sobre ese significado del verbo *kašal*, véase J. C. H. Lebram, *Piety*, 1983, 182.

taba a Daniel y a sus compañeros como ejemplo para los judíos fieles a la ley, que se negaban a adaptarse a su entorno pagano y observaban escrupulosamente las prescripciones alimentarias del judaísmo. Desde esa misma perspectiva, también las leyendas de martirio del libro arameo de Daniel (Dn 3; 6) podían entenderse como una llamada a la resistencia religiosa. Para neutralizar las implicaciones políticas de la utopía diseñada por el Daniel arameo, el autor hebreo añadió otras dos «visiones apocalípticas» paralelas a Dn 7 (Dn 8; 10-12) que, por una parte, subrayaban la convicción de que sólo las potencias celestes podían dirigir la historia universal (10,13.20s.) y poner fin a la blasfemia del poder extranjero (11,40-45; 12,1), sin la colaboración de poderes humanos (8,25), mientras que, por otra parte, sustituían el elemento político del reinado de Dios por una escatología puramente individual (12,2s.). En vez de la definitiva instauración de una soberanía humana implantada por los fieles, desplegaba la perspectiva de la resurrección, después de la cual los que se hubieran acrisolado en el tiempo de la tribulación entrarían en la vida eterna, mientras que el resto se vería inexorablemente abocado a la «ignominia perpetua» (12,2). El horizonte salvífico que descubre el libro hebreo de Daniel y que, comparado con el substrato arameo y, sobre todo, con 1 Hen 90, aparece tan sorprendentemente sombrío y tan limitado al terreno individual, expresa la deliberada intención de privar de todo fundamento a cualquier clase de especulación política de futuro.

En segundo lugar, el distanciamiento del redactor apocalíptico del libro de Daniel con respecto a sus congéneres se puede percibir también en su propia presentación de la historia universal, claramente distinta de la que ofrece 1 Hen 89s. No sólo prescindió totalmente de la historia pre-exílica de Israel, para evitar cualquier paralelo político demasiado precipitado, sino que se abstuvo de presentar los sucesivos períodos de dominación extranjera desde el punto de vista de una permanente opresión del pueblo. Según su mentalidad, la caída del imperio persa, la aparición del dominio macedónico y la convulsa alternancia de soberanos seléucidas y tolemaicos (Dn 8,2ss.; 11,2bss.) eran totalmente ajenas a la verdadera historia de Israel. En su opinión, todo esto no era más que una serie de luchas entre los ángeles de los diversos pueblos, que cualquier israelita medianamente sagaz, convencido por razones religiosas de que el príncipe de los ángeles, Miguel, no sólo era el más fuerte, sino que además estaba de su parte (10,21), podía dejar desfilar ante sus ojos, en actitud de simple espectador. Sólo la accesión al trono de Antíoco IV significó una amenaza dramática para Judá (11,28ss.). Pero lo que le preocupaba en ese aspecto no era la opresión política o la

explotación económica emprendida por el monarca, sino, sobre todo, la actitud blasfema con que se atrevía a atacar a Yahvé y su santidad (7,25; 8,11s.25; 11,31). Eso significa que el autor apocalíptico de Daniel tomó de su substrato arameo el reproche de «insolencia» con que se criticaba la ocupación extranjera, aunque él descubriría esa actitud no precisamente en la pretensión de absolutismo o totalitarismo de Estado, sino más bien en el desprecio del ordenamiento cívico y del sentido religioso¹³⁷. La insistencia en la profanación del templo, que marca una profunda diferencia entre el apocalipsis hebreo de Daniel y el «Apocalipsis de las Fieras», está íntimamente relacionada con el proyecto de despolitización concebido por el autor¹³⁸. Pretendía hacer ver a sus destinatarios que la verdadera confrontación no se libraba en el terreno político, sino en el campo religioso. Lo que llevaría a Yahvé a poner fin a la historia universal como se había desarrollado hasta ese momento no era la depravación inherente a cualquier práctica de soberanía política, sino especialmente la despreocupada insolencia con que se osaba desafiar a lo que tuviera algo que ver con el ámbito de lo divino.

En tercer y último lugar, el distanciamiento del autor apocalíptico del libro hebreo de Daniel con respecto a la concepción del libro arameo se percibe también en su peculiar especulación con los números. Es verdad que, ya anteriormente, el libro arameo de Daniel¹³⁹ y, sensiblemente más, el «Apocalipsis de las Fieras» habían tratado de dividir la historia del mundo en una serie de períodos¹⁴⁰, para hacer así plausible la inminencia del gran cambio escatológico. Por su parte, el autor del libro hebreo fue mucho más allá, al pretender fijar numéricamente el tiempo «hasta el fin de la cólera» (8,19). Para ello encontró una base exegetica en el anuncio de Jeremías (Jr 29,10; 25,11s.) de que el juicio sobre Jerusalén duraría setenta años (Dn 9,2), que él interpretó como «setenta semanas de años», es decir,

137. Nótese, por ejemplo, la manipulación del calendario (Dn 7,25; 8,10), la supresión del «sacrificio cotidiano» (*tamid*: Dn 8,11s.; 9,27; 11,31), la profanación del santuario (9,26; 11,31) y la destitución del sumo sacerdote legítimo (9,26; 11,22). Un dato interesante, en este mismo contexto, es que la blasfemia de Antíoco IV, es decir, su conducta impía, no sólo va contra la propia religión del judaísmo, sino también contra otros cultos del Oriente Próximo e incluso del helenismo (11,36-39).

138. Pero eso significaría que de ahí no se puede deducir, como hace J. C. H. Lebram (*Apokalyptik*, 1970, 523s.), que el autor fuera de origen sacerdotal. El verdadero carácter de los apocalipsis sacerdotales aparece en ciertos textos como 4Q^aAmram, 1QM 1 y Jub.

139. Cf. pp. 817s.

140. Véanse, por ejemplo, los «setenta pastores» de la dominación extranjera (1 Hen 89,55ss.), que se dividen en grupos periódicos de 2 x 23 (89,65-70: dominio asiro-babilónico; 90,1-5: dominio greco-tolemaico) y de 2 x 12 (89,71-77: dominación persa; 90,6ss.: dominación seléucida). Como telón de fondo está, en todo caso, el anuncio de Jeremías sobre los setenta años de esclavitud (Jr 25,11).

cuatrocientos noventa años, lo que le permitió relacionarlo con su propia época. Ciertamente con esa interpretación no logró una sincronía exacta, como muestran suficientemente los repetidos intentos por conjugar los datos históricos con la simbólica división en períodos que se plantea en Dn 9,24-27¹⁴¹, pero sí consiguió hacer realidad un doble propósito. En primer lugar, quería dejar bien claro que el tiempo que debía transcurrir hasta que se produjera la transformación salvífico-escatológica ya estaba predeterminado por Dios (9,24). Para él, el fin, en cuanto fecha fija¹⁴², era cosa ya decretada (*neherasá*: 9,26s.; 11,36), y nadie podía acelerarlo por sus propios medios (cf. Dn 11,14), o impedirlo por cuenta propia. Así que no sólo carecía de sentido la actividad político-militar desarrollada por el movimiento de insurrectos, sino que hasta la propia convicción que albergaban los *hasidim* militantes de que la revuelta desembocaría sin solución de continuidad en la lucha del final de los tiempos (cf. 1 Hen 90,18s.), resultaba totalmente falsa. En segundo lugar, lo que pretendía el autor con sus cálculos cronológicos era determinar lo más exactamente posible la duración de la crisis desatada bajo Antíoco IV. Convencido de que con la deposición (año 175 a.C.) y posterior asesinato (año 170) del sumo sacerdote Onías III (9,26) había comenzado ya la última «semana de años», y como, por otra parte, hasta el edicto anti-religioso de Antíoco IV (167) había transcurrido ya un período considerable de tiempo, pensaba que la tribulación tendría que durar aún unos tres años y medio (Dn 9,27; 7,25; 12,7)¹⁴³.

Ahora bien, esa determinación cronológica tenía un evidente objetivo pastoral. A los fieles, desasosegados por preguntas como: «¿Cuánto tiempo aún?», «¿Hasta cuándo?» (8,13; 12,6s.), debería darles la seguridad de que el predeterminado «período de aguante» (12,12) no sería indefinido. Pero quienes más necesitaban ese consuelo eran las agrupaciones de resistencia pasiva, es decir, los afectados por la catástrofe de la guerra civil como víctimas inermes. En cambio, a los comprometidos activamente en la lucha de resistencia, seguros de que ellos por sí mismos podían provocar el fin de la opresión, no se les planteaba ese problema. Es decir, los intentos de fijar una fecha, tan peculiares del libro de Daniel, que atribuían al cambio escatológico ansiado por la mayoría de los grupos de oposición

el carácter específico de un ya predeterminado fin del mundo¹⁴⁴, se explican fácilmente por la postura quietista de sus propios representantes.

La confrontación teológica que se percibe entre el libro hebreo de Daniel y 1 Hen 85 - 90 muestra con la mayor claridad que el debate que se produjo en tiempos de los Macabeos sobre la correcta interpretación del angustioso presente y una adecuada alternativa de acción para el futuro se libró principalmente en el campo de la teología apocalíptica. Entre los años 167-162 a.C. la apocalíptica adquirió un predominio absoluto en la religión yahvista oficial, lo que hizo que, a partir de entonces, conociera una extraordinaria difusión en multitud de formas literarias y en una gran diversidad de grupos representativos¹⁴⁵.

Pero hay que reconocer que el movimiento apocalíptico perdió muy pronto su profunda repercusión social. Es verdad que se cumplieron las expectativas del libro de Daniel de que lo más angustioso de la prueba, es decir, la profanación del templo y la persecución de los fieles, se acabaría al cabo de tres o cuatro años. El templo pudo ser purificado de la intrusión helenística (164), y la potencia extranjera seléucida entró en crisis definitiva¹⁴⁶. Pero el gran cambio escatológico no tuvo lugar. Resignado ante la marcha de los acontecimientos políticos y cuestionado por el ala más radical de la resistencia, un amplio sector de militantes «hasídicos» se separó de la lucha de liberación iniciada por los Macabeos y aceptó una oferta de paz por parte de los Seléucidas, para asegurarse, al menos, la autonomía parcial que habían conseguido (162 a.C.), de modo que el movimiento de resistencia quedó prácticamente desintegrado. Y así se pudo comprobar que la teología apocalíptica cultivada hasta el momento había sido plenamente idónea para motivar una resistencia activa y pasiva contra un superpoder político, pero no había tenido la suficiente fuerza de transformación de una utopía política que fuera capaz de articular el comienzo de una sociedad completamente renovada.

La instauración de la dinastía asmonea por parte de los Macabeos se produjo sin que el fenómeno dejara entrever la influencia de los sectores apocalípticos. Sus gobernantes se convirtieron rápidamente en verdaderos reyes helenísticos, como si jamás hubiera exis-

141. Véase la discusión de este aspecto en K. Koch, *Daniel*, 1980, 1149-157.

142. Sobre este punto, nótese la vinculación entre *qes* («fin») y *mo'ed* («momento», «fecha») en Dn 8,19 y 11,27.35.

143. Los cómputos muestran algunas oscilaciones: en 8,14 se habla de «dos mil trescientas tardes y mañanas»; en 12,11 se dice que pasarán «mil doscientos noventa días»; y en 12,12 se cuentan «mil trescientos treinta y cinco días».

144. Cf. Dn 8,17.19; 11,27.35.40.

145. Véanse, por ejemplo, las interpretaciones de la historia que ofrecen determinados escritos de origen sacerdotal, como el *Libro de los Jubileos*, la literatura llamada «de testamentos» (TestXIIIv, TestMo), el manuscrito 4Q'Amram, y las enseñanzas de grupúsculos recogidas en obras como 1QM y CD.

146. Cf. pp. 744s.

tido la despiadada crítica al poder absoluto que había hecho la apocalíptica. Los letrados de clara orientación apocalíptica fueron objeto de una nueva marginación social; aunque resulta verdaderamente emotivo comprobar que, a pesar de todas sus decepciones, no sólo no se rindieron, sino que continuaron en su denodada lucha contra los nuevos mecanismos de opresión diseñados por la sociedad asmonea: la explotación social que volvió a resurgir y la degradación de la clase baja por parte de los ricos de la clase alta de la ciudad. Como se deduce de la «Carta de Henoc» (1 Hen 92 - 105), durante la última fase de la insurrección macabea la apocalíptica se convirtió en una teología de resistencia social, como ya había sucedido con una buena parte de la tradición profética tardía¹⁴⁷.

El texto etiópico de 1 Hen 91 - 105 se ha transmitido en un estado de manifiesto desorden, pero hoy día se puede reconstruir con bastante verosimilitud con ayuda de los fragmentos arameos encontrados en Qumrán. El texto de 1 Hen 91,1-10.18s. constituye, sin duda, una segunda introducción de época más tardía, que incluyó la «Carta de Henoc» en el conjunto del libro. Originariamente, la «Carta», entregada por el propio Henoc a su hijo Matusalén para la posteridad futura, comenzaba con 1 Hen 92,1-5. A continuación venía el «Apocalipsis de las Diez Semanas» (93,1-10 + 91,11-17), que es claramente cita de un texto autónomo, aunque no necesariamente más antiguo que el resto de la carta¹⁴⁸. Después de una introducción general (93,11-14), y con fundamento en esa misma enseñanza apocalíptica, sigue una extensa parénesis (94 - 104) que se cierra con una exhortación dirigida a los transmisores de la tradición de Henoc (105). La composición del conjunto de la «Carta» se suele datar a principios del siglo I a.C.¹⁴⁹. La presentación de Henoc como «escribiente» (92,1) y la peculiar mezcla de tradiciones (profético-apocalíptica y sapiencial)¹⁵⁰ sugieren que la obra surgió en algún círculo de letrados.

En la sociedad asmonea de su tiempo, el autor de la llamada «Carta de Henoc» se encontró frente a la tan conocida crisis social que, desde mediados del siglo V, había provocado la división de la comunidad judía. Una clase alta acomodada acumulaba riquezas sin

147. Cf. pp. 794ss.

148. Contra la datación habitual, a principios de la época de los Macabeos (véase, por ejemplo, M. Hengel, *Judentum*, 1969, 320 [6.1]), K. Koch (*Sabbatstruktur*, 1983, 420), basado en su propia demostración de que habrá que contar con «semanas» de cuatrocientos noventa años (490 = 7 x 70), propone una datación en tiempos de Juan Hircano (134-104 a.C.). En favor de una fecha tan tardía se puede aducir también el hecho de que el «Apocalipsis de las Diez Semanas» presenta una ampliación del cómputo de la historia universal que ofrece Dn 9.

149. Basándose en 4QHens, la fecha más temprana, o *terminus ad quem*, caería hacia mediados del siglo I a.C. En concreto, G. W. E. Nickelsburg (*Social Aspects*, 1983, 651) lo fecha en el reinado de Alejandro Janneo (102-76 a.C.). Véase también S. Uhlig, *Henochbuch*, 1984, 709.

150. Véase G. W. E. Nickelsburg, *Message*, 1977, 326s.

ningún escrúpulo, a costa de las clases más depauperadas¹⁵¹, y hacía ostentación de su vida de lujo sin inhibiciones (1 Hen 96,5s.; 97,8s.; 98,2s.) y sin preocuparse de las exigencias de solidaridad recogidas en la Torá (99,2). Y a eso se añadía, para mayor escarnio, el hecho de que los ricos, en puro egocentrismo, no sólo se mostraban gustosamente abiertos a cualquier clase de influencias culturales y religiosas extranjeras (99,7.14; 104,9), desde luego con el beneplácito y apoyo de la dinastía asmonea (103,14s.), sino que, además, se dedicaban a difundir por escrito su propio estilo de vida mediante una serie de obras literarias compuestas por ellos mismos (104,10).

En ese conflicto social y religioso el autor de la «Carta de Henoc» tomó partido por la clase baja, oprimida en lo social y conservadora en lo religioso. Su intención era fortalecer su capacidad de resistencia al sufrimiento y a la tentación, mediante la idea de que Dios no dejaría de intervenir en el futuro, no sólo para restaurar el trastocado orden del mundo, sino también para restablecer en el destino de cada individuo una justa retribución.

Para conseguir su propósito, se valió de tres concepciones vigentes en el pensamiento de su entorno contemporáneo. En primer lugar, con el «Apocalipsis de las Diez Semanas» (1 Hen 93,1-10 + 91,11-17) desarrolló una doctrina apocalíptica que aplicaba el panorama de historia universal diseñado por la tradición de Henoc a dos situaciones: por un lado, como el «Libro del Vigilante», al conflicto desatado en el interior del mundo judío entre justos y malvados; y por otro, como el «Apocalipsis de las Fieras», a la conflictividad en el terreno político. Según él, ya antes del diluvio reinaban «la mentira y la violencia» (93,4); pero el caso es que ni el juicio del diluvio ni el don de la Torá y del templo (vv. 6s.) pudieron impedir la reviviscencia del mal primitivo, de suerte que en la séptima edad del mundo, a saber, durante toda la época postexílica hasta el tiempo del autor, la injusticia y la mentira alcanzaron un nuevo punto culminante (93,9s.; 91,11). Sin embargo, para el autor del «Apocalipsis de las Diez Semanas» estaba claro que, de ahora en adelante, la historia universal no podría seguir ese curso maldito, sino que tendría que virar hacia una situación más positiva, porque al final de la séptima edad del mundo habían surgido en Israel «testigos de la verdad» (*šahedé qošet*), a los que se les había concedido «sabiduría y conocimiento multiplicados por siete» (93,10). Y eso quería decir que la existencia del movimiento apocalíptico, que por primera vez podía explicar el decurso y los objetivos de la historia universal, era

151. Cf. 1 Hen 94,6-9; 95,5-7; 96,6-8; 97,8-10; 98,2; 99,12; 100,7; 102,9; etc.

prueba de un inminente cambio a mejor. Su enseñanza sobre la futura aniquilación de los malvados y su lucha contra la injusticia y la mentira (93,10; 91,11) habían iniciado ya el proceso de transformación. De modo que la octava edad del mundo sería una época de verdad y justicia en la que los fieles oprimidos habrían de destruir violentamente la prepotencia de los malvados (91,12) e instaurar un uso de la propiedad basado únicamente en la honradez y la justicia (91,13). La novena edad del mundo traería consigo la destrucción de los malvados (91,14), hasta que finalmente, en la décima, tuviera lugar el definitivo juicio sobre ellos, de modo que la humanidad entera no realizara más que el bien, fundado en la verdad (91,15.17).

Da la impresión que el «Apocalipsis de las Diez Semanas» pretendía justificar el decepcionante retraso del cambio escatológico que minaba la credibilidad de la teología apocalíptica, mediante una prolongación de los acontecimientos escatológicos a lo largo de un dilatado proceso de desarrollo. Si es correcta la tesis avanzada —con cierta probabilidad— por K. Koch¹⁵² de que la duración de una «semana» equivalía a 490 años, resulta que el autor esperaba el juicio final, más o menos, para finales de la Edad Media. La ampliación de esa perspectiva temporal, que ofrecía a los fieles la posibilidad de tomar parte en la transformación del mundo hacia una nueva creación, era muy importante para el autor de la «Carta», ya que abría nuevos espacios al comportamiento ético.

En segundo lugar, el autor de la «Carta de Henoc» recurrió a la idea de la resurrección de los justos (92,3; 103,4; cf. 91,10; Is 26,19), que en la primitiva tradición de Henoc no tenía particular relevancia (1 Hen 22,12s.). Con ello quería asegurar al justo su participación personal en la salvación escatológica. Cada uno de los fieles podía tener la certeza de que, después de la muerte, sus parientes y sus amigos difuntos (102,4 - 103,4), y hasta él mismo, si no llegaba a vivir personalmente el proceso de salvación, tendrían una justa recompensa por la felicidad que se les había negado en vida. De ese modo, la esperanza en la resurrección sirvió para neutralizar el retraso del acontecimiento salvífico y establecer una independencia entre la esperanza personal de vida y el curso concreto de la historia. Se entiende así que en la comunidad de los fieles, que por el momento no apreciaba en el desarrollo histórico más que una finalidad puramente genérica, la escatología individual se convirtiera en la base de la relación con Dios.

En tercer lugar, el autor de la «Carta de Henoc» elaboró por primera vez, y sobre esta doble base, una ética de orientación esca-

tológica. Gran parte de su obra consiste en una serie de invectivas contra los malvados, en las que, además de describir con detalle su depravada conducta social y religiosa, les pone incisivamente ante los ojos el juicio futuro al que se encaminan¹⁵³. La recitación de esas invectivas en la comunidad de los fieles constituía como una anticipación del juicio escatológico al momento actual, que deslegitimaba la conducta insolidaria de los ricos y liberaba a los pobres de la sensación de miedo o de impotencia frente al poder de sus opresores. En la anticipación comunitaria de ese juicio del más allá los fieles podían construirse, con el solo poder de su palabra, un mundo totalmente opuesto al presente, en el que reinara y pudiera manifestarse la justicia de Dios en su más aplastante realidad.

Junto a esas constantes, la «Carta de Henoc» está transida de toda una serie de expresiones que invitan a los fieles a la esperanza (1 Hen 96,1; 104,2.4), a la fe (97,1), a la eliminación del miedo (95,3; 96,3; 102,4), de la aflicción (102,5) y del desaliento (104,6), y a la alegría (105,2); y todo ello, unido a continuas alusiones a la salvación de los justos o al juicio sobre los malvados. Con esa serie de invitaciones, el autor quería activar la voluntad de resistencia de los pobres que habían caído en el letargo del sufrimiento, y animarlos a no dejarse doblegar por sus opresores y no pactar con ellos (104,6), sino persistir con toda firmeza en la honradez de su conducta, aun en medio de la calamidad más lacerante, y no abandonar su esperanza escatológica (104,3), porque Dios los había destinado a colaborar con él en la derrota final y definitiva de sus opresores (95,3; 96,1; 98,12; cf. 91,12).

La apocalíptica, en cuanto teología social de resistencia, conoció una gran difusión en el judaísmo primitivo, sobre todo entre las clases bajas y más depauperadas, que llegó incluso hasta el movimiento iniciado por Jesús de Nazaret¹⁵⁴. Con su horizonte de concepciones escatológicas fácilmente comprensibles (resurrección, juicio después de la muerte, fin del mundo) creó una nueva forma de «espiritualidad de los pobres», en la que bullía una enorme fuerza revolucionaria. Y no es pura casualidad que incluso la apocalíptica ilustrada terminara por tropezar con la cuestión social, sobre todo tratándose de la historia de una religión que empezó precisamente con la vieja experiencia de la portentosa liberación de un grupo de trabajadores, oprimidos bajo el peso de un intolerable trabajo forzado.

153. Cf. 94,6.7.8; 95,4.5.7; 96,4.5.6.7.8; 97,7.8; 98,9.11.12.13.14.15; 99,1.2.11.12.13.14.15; 100,7.8.9. Sobre este punto, véase G. W. E. Nickelsburg, *Message*, 1977, 310s.

154. Baste citar aquí el texto de Lc 6,20-26. Véase, igualmente, G. W. E. Nickelsburg, *Riches*, 1978.

152. *Sabbatstruktur*, 1983, 414ss.; 420s.

ÍNDICE DE MATERIAS

- Aarón: 108, 552, 630, 637, 648-650, 652
Aaronidas (v. Sadoquitas): 114, 271, 415
Abiatar: 234s.
Abluciones: 111
Abrahán: 513, 519s.
Absalón, insurrección de: 201, 208, 224, 583
Absolutismo / Pretensiones absolutistas
— políticas: 541s., 547, 549s., 816, 819, 829
— religiosas: 39-42, 46
Acción de gracias
— himno de: 177, 513, 576, 686, 703
— sacrificio de: 188, 396, 513
Acción pastoral: 676, 695-700, 705, 801, 830
Acróstico: 475, 778
Actividad de construcción: 205, 277
Acusación (profética):
— cúlrico-religiosa: 321-330, 373s., 379, 437, 486, 505, 553s., 680
— sobre la política exterior: 314-319, 374, 449, 475s., 680s.
— sobre la política interior: 320s.
— social: 309-313, 320, 347, 437s., 476, 479, 487s., 554, 692, 769
Adad (cf. Hadad)
Adad-Milki: 360-363
Adad-Yahvé (cf. Sincretismo): 363, 365
Adivino: 281
Adonis: 180
Adopción: 213, 284
Adrammélek: 362
África del Norte: 358s., 361
Ageo: 572, 591s., 597s., 786
— redacción de: 569, 574, 580, 595s., 616
Agricultura (Fiestas agrícolas): 167, 526s.
Ahura Mazda: 538
Ajab: 277s.
Ajas de Silo: 261, 282
Akenatón: 223
Alcimo: 745
Alejandro Janneo: 674
Alejandro Magno: 717s., 725s., 788s., 795
Alianza: 526
— establecimiento de la: 714, 775
— con Abrahán: 521, 627, 632, 638, 657, 659
— con Noé: 638, 657, 659
— durante el Éxodo: 484
— en el Sinaí: 107, 126s, 428, 434, 484, 623, 627
— en Moab: 433s.
— por Josías: 384, 434
— eterna: 526
— fiesta de la renovación de la: 434
— fórmula de la: 216, 218, 638
— Libro de la: 89, 108, 116ss., 170, 311, 340-350, 372, 381-384, 387, 403, 440, 524, 628, 693
— nueva: 397

- política: 393, 430s., 495
 — religiosa: 126s., 218s., 290, 424, 428, 434s., 473, 484, 638, 773
 — renovación de la: 629
 — ruptura de la: 484.
 — señales de la: 521
 — circuncisión: 521s.
 — sábado: 526
- Alimentación
 — hábitos alimentarios: 521
 — prohibiciones alimentarias: 346s., 395, 522s., 742, 828
- Altar: 77, 157, 159, 184s., 338, 345, 353, 422, 556, 600-602, 609, 646s.
- Altozanos (cf. Culto, Sacerdotes, Santuarios)
 'am ha'áres: 369, 376s., 382, 421, 436, 440, 482, 715
- Amalecitas: 199
- Ammonitas: 149, 199, 274, 466, 522
- Amor
 — a los enemigos: 445
 — a la Torá: 774, 781
 — de Dios: 313, 328, 397, 430
 — de Israel: 328, 386, 397s., 433
- Amorreos: 67
- Amós: 297, 306s., 326, 346, 390
 — Escuela de: 333
 — Libro de: 481
- Anammélek: 362
- Anat: 160, 178, 268, 324
- Anat-Betel: 396
- Anat-Yaho: 396, 470, 486
- Ancianos: 90, 171, 285, 307, 333, 344, 382, 421, 466, 468, 471, 492, 495, 580, 582, 618, 635, 716, 731, 756, 800
- Anfictionía: 142, 155
 Ángeles: 72, 806s., 819, 822, 826
 — caída de los: 795, 700, 803, 806s.
 — de los pueblos: 700, 824, 828
 — intérpretes: 784
 — rebelión de los: 806s., 812
- Angra Mainyu: 538
- Animales
 — figuras de dioses: 272
 — protección de: 190, 524
 — sacrificio de: 78, 157s., 186, 474, 723
- Ansar: 252
- Antíoco III: 731s., 739s., 810, 819, 827
- Antíoco IV Epífanes: 720, 732, 743, 826, 828s.
 — edicto religioso de: 743s., 820, 825
- Año jubilar (cf. Semitza): 563, 639
- Apocalipsis: 810, 819
- Apocalíptico/a: 567-570, 574, 598, 707s., 737, 750, 784-787, 790s., 794, 795, 798s., 800-835
 — como interpretación de la Escritura: 809, 829s.
 — como teología de resistencia social: 831s., 834
 — cosmovisión: 811-815
 — encuadramiento histórico: 784s.
 — enseñanza: 815-818, 821s., 823-827, 831
 — historia de la tradición: 787, 802-804
 — interés pedagógico: 809-812, 815, 822
 — movimiento: 833
 — éxito: 821
 — fracaso: 819s., 832
 — política: 737, 819-828
 — pseudo-eponimia: 785, 811, 817
 — quietística: 737, 821, 826-831
 — rasgos sapienciales: 739, 786s., 809s.
 — representantes: 739, 785-787, 820s., 825s., 829s.
 — sincronización: 784s., 794, 808s., 829s.
 — teología: 830s.
 — implantación ética: 834
 — pérdida de credibilidad: 834
 — teoría de la historia: 817, 826s.
 — tradición: 820s., 833
- Apócrifo de 'Amram: 786, 804, 820, 829
- Apodíctico, derecho, leyes: 170-175, 342s.
- Apologética: 36, 248, 251, 361, 578
- Apostasía: 315, 318, 321, 442, 484s., 493s., 498, 502-508, 539, 558, 629, 632s., 642s., 650s., 780s., 797, 805, 812s., 824, 827
- Apotropaica, acción: 163, 338, 521
- Aprendizaje
 — cúlrico: 344, 477, 479s., 513s., 529s., 674s.
 — religioso: 384, 400s., 404, 483s., 494
- Arabia: 100, 111, 206, 466, 521
- Arad: 125, 156-158, 165, 177, 338-340
- Aram: 277, 294, 318, 324, 358-362, 504
- Árbol del oráculo: 326
- Árbol sagrado: 77, 125, 157, 159, 326, 337, 352, 372, 387, 392
- Arca: 111s., 126, 165, 217, 233, 235, 239, 243, 251, 427, 492, 495, 501s., 560, 601, 637, 645-648, 752s.
 — narraciones sobre el: 243
- Aristocracia (cf. Clase social alta)
- Aruspicina (Inspección del hígado): 356s.
- Aserá: 160-163, 250, 324, 352, 363, 364, 370, 396, 498, 504s., 509
 — estela: 159, 337, 352, 372, 387, 392
 — Istar: 162, 358
 — Istar-Kamos: 275
- Asilo: 173, 391
 — derecho de: 383, 391
- Asiria: 63, 67, 150-152, 252, 281, 294, 298, 304s., 315, 318, 330, 352-358, 358-363, 366, 369s., 392-395, 409, 431, 447s., 475s., 577, 712s., 829
- Asirio/a
 — opción anti-asiria: 304s.
 — opción pro-asiria: 304s.
 — política religiosa: 353s.
- Asistencia de ancianos: 71, 171
- Asmoneos: 720, 726, 746, 769, 786s., 831s.
- Astarté: 274-276, 324, 363, 370, 498, 504
 — placas dedicadas a: 162s., 406
- Astrología: 800, 809s.
- Astronomía (Presagios astronómicos): 356, 370, 509
- Asur: 294, 370, 431, 476
- Aton: 223
- Atramhsis, epopeya de: 120
- Atrios: 257, 600s., 646s.
 — división de los: 555, 602
- Augurios, adivinación por: 356, 392, 395, 487, 509, 540, 809
- Autoridad
 — mosaica: 170, 385, 811
 — pseudo-epónima: 811-813, 817
- Baal: 31, 81, 103, 119s., 167s., 178-181, 183, 245s., 252, 268, 278s., 287-290, 323-328, 370, 498, 509, 655s.
 — Baal-Berit: 156s., 166, 498
 — Baal-Hammón: 359
 — Baal-Hermón: 156, 289
- Baal-Safón: 252
 — Baal-Šamēm: 278, 278, 288, 744
 — Baales: 294, 325s., 498
 — ciclo Baal-Yam: 252, 548, 655s.
 — como imagen del enemigo: 294, 323-327
 — culto a: 503-507
 — en el reino del norte: 119, 158, 278-280, 288s., 293s., 320, 323s., 327s.
 — en el reino del sur: 183, 280
 — culto a Yahvé «baalizado»: 272, 323s., 393
 — de Ecrón: 188, 352
 — de Sidón: 278
 — de Tiro: 278, 289
 — del Carmelo: 288s.
 — del Líbano: 289
 — del lugar: 324
 — del promontorio: 288
 — santuarios de: 279, 288
 — sincretismo Baal-El: 254, 269
 — sincretismo Baal-Yahvé: 246, 268
 — templo en Samaría: 278, 292
- Babilonia, Babilónico/a: 57s., 65, 70, 81, 110, 121-123, 148, 163, 182, 188, 212, 233, 247, 250, 254, 260, 268, 282, 298, 324, 353, 361, 364s., 388, 409, 441-446, 449s., 465-469, 486, 489, 511, 522s., 529s., 532, 535s., 540, 548, 577, 593, 601, 696, 716, 795, 800, 805, 813, 816s., 829
 — administración de las provincias: 465
 — opción anti-: 443s., 469
 — opción pro-: 393, 444, 446, 450, 482
- Barbechos: 190s., 349, 410, 639
- Baruc: 333
- Becerro de oro: 266-272
- Belet-Seri: 362
- Bendición: 168, 177, 190, 220, 303, 327, 398-401, 412, 422, 445, 451, 495, 512, 518, 546, 600, 657, 660, 708, 789, 807
 — litúrgica: 222, 607
 — promesa de: 399
 — condicionada: 412, 424, 445, 674s.
 — incondicionada: 518, 519s.
- Berseba: 63, 338s.

- Bet 'abot*: 583s., 721, 750
Betel: 115, 146, 165, 258, 264-273, 323, 353, 370s., 380, 388, 415, 425, 491, 503, 712-714, 722, 725
Biblos: 281, 324
- Campamento*: 646s.
 — ordenación del: 648
Canaán: 564
 — cananeos: 202, 234, 279, 285, 393
 — ciudades-Estado: 131, 136s., 143, 147, 149, 202
 — cultura urbana cananea: 131, 134, 156s., 202s.
 — epítetos divinos cananeos: 180, 182
 — religión cananea: 31, 36, 147, 159s., 163s., 193, 251, 254, 323-327, 359, 393, 397
Canon de libros sagrados: 568, 573, 574, 612-621, 662, 683, 724, 729, 740, 753-759, 769-771, 785
 — comisión del: 620s., 634-636
 — revisión del: 753
Caos: 798
 — lucha contra el: 219, 245-248, 252, 426, 548, 655s.
Carismáticos: 94, 152s., 141, 200, 210, 220
Carmelo, monte: 279, 286-291
Castigo de Dios: 313, 404, 480, 536, 824
Casuística: 170, 342, 395, 523
Centralización: 232
 — cültica (cf. Culto): 232, 388s., 425s., 566, 726
 — política: 199s., 388, 563s.
Cercanía de Dios: 76, 228, 380, 502, 513, 515s., 518ss., 592, 658, 689, 694s., 699s., 762
Circuncisión: 496, 521s., 744
Ciro: 531, 534s., 539
 — edicto de: 577s., 715, 750
Ciudad
 — conflicto campo-ciudad: 302, 795, 799
 — dios de la: 121, 148
 — templo de la: 156s.
Clan: 65, 96, 137s., 140, 171, 175, 199, 413, 471, 582s., 687s., 750
 — ética del: 312
 — ofrenda festiva del: 189
Clase alta: 299s., 303s., 306-313, 366, 374, 348, 410, 437, 440s., 451, 464s., 469, 487, 553s., 570, 576, 584, 671, 680s., 691, 733-745, 778, 792s., 805s., 809, 815
 — compromiso social de la: 668s., 671-677, 683, 704, 775, 778-782
 — conflicto de lealtades en la: 584s., 667s.
 — de Jerusalén: 377s.
 — división de la: 349s., 377s., 440, 450, 571, 669, 737-741, 745
 — fiel a la Torá: 737, 741, 742, 744s., 814s.
 — helenista: 737, 740s., 743s., 797, 799s., 811-816, 821
 — insolidaria: 669s., 673, 680s., 687, 766, 780s., 832s.
 — teología personalista de la: 691-700, 777-780
 — urbana: 799s.
Clase baja: 348, 406s., 437, 451, 464, 570s., 576, 600, 672, 677-684, 701-709, 733s., 736, 738, 744, 766, 778, 786s., 815
 — comunidad de la: 705-709, 796-802, 817, 819, 834s.
 — proceso de depauperización: 283, 299-302, 406, 563, 584, 663-667
 — religiosa: 681, 796s., 833
 — rural: 366, 744, 787, 799s., 810
 — teología personalista de la: 691, 701-709, 777
 — urbana: 742, 787, 810
Clase media: 309, 376s., 421, 440, 451, 765
Clases
 — distanciamiento de: 308
 — lucha de: 123
 — sociales: 299s., 584s., 667s., 737
 — vinculación entre las: 442, 496
Clerus minor: 414, 557s., 606 (cf. Levitas)
Cólera/Ira de Dios: 127, 320, 441, 473, 475s., 511, 629s., 650, 689, 792
Colonización: 131s., 145, 198s.
Comercio: 141, 198, 206, 584, 735, 742
 — prohibición del: 524, 742
Comunidad: 30, 471, 585s.
 — de los fieles: 817, 819, 834s.
 — himno de alabanza de la: 688
 — súplica de la: 688, 796s.
Comunión
 — constitución ética de la: 471, 583, 585-588
 — constitución religiosa de la: 471, 585-588
Condenación eterna: 828
Confianza
 — en Dios: 187, 314-317, 331, 398, 513, 515, 539, 576, 676, 680, 688s., 694, 700, 705, 760, 762, 801
 — en el Templo: 488, 590s.
 — en la riqueza: 675
 — en la Torá: 773s.
 — en las armas: 314-318, 449
Conjuro: 354s., 392, 394, 487, 509, 809
Conocimiento de Dios: 327s., 441
Conocimiento del futuro: 809
Consejo de ancianos: 139, 147, 199, 201, 208, 224, 468, 572, 582-586, 596s., 616, 618-621, 645, 638s., 651s., 667, 725, 731, 740, 742
 — legitimación teológica del: 631, 635s.
Conversión: 313, 441, 485, 494, 497s., 505s., 530, 596, 760, 764
 — de soberanos paganos: 805s., 816
Corajitas: 652
Corrientes teológicas del post-exilio: 568-576, 786
Corte divina: 213, 244, 427, 645, 696
Cosmologización: 800, 813s.
Creación
 — bendición de la: 657, 660
 — del hombre: 178, 248, 352, 398, 511s., 516, 533, 699, 704, 801
 — del mundo: 248, 429, 526, 533-538, 655s., 780
 — Dios de la: 100
 — teología de la: 535-538, 655-660
Credo histórico (pequeño): 401
Crisis, superación de:
 — cültica: 120, 474-477, 607s., 642s.
 — religiosa: 329s., 483-490, 529, 539s., 629-633, 790s.
Crítica del poder: 224-226, 283-287, 320s., 422-425, 805-811, 816s., 831s.
 — escatológica: 790
Crónicas, Libro de las: 569, 719, 748-770, 782, 783, 792s., 810, 814, 824
 — orientación anti-samaritana: 749, 766s.
 — responsables de las: 764s.
 — tendencia aescatológica: 760, 767s.
 — tendencia ahelenística: 768
Cronista
 — obra histórica: 464, 573, 620, 715s., 748s., 771
 — tradición: 569, 713
Cuarto mandamiento: 171, 402s.
Culpabilidad: 172, 308, 798s.
 — aceptación de la: 476, 529-531
 — confesión de la: 476, 493
 — manifestación de la: 332, 792s.
Culto
 — a los antepasados: 61, 77-83, 179-182
 — a los astros: 154, 245, 354-358, 364s., 700
 — al soberano (helenístico): 806, 815s.
 — altozanos cülticos: 114, 155-169, 326, 337s., 340, 345, 370, 372, 387, 396, 498-499, 503-508, 680
 — beso ritual: 271
 — carácter popular del c. oficial: 159, 271s., 339, 387, 427s., 602, 644-648
 — centralización del: 155s., 232, 339s., 342, 371, 372s., 379, 387-391, 415s., 422, 437s., 495, 501, 503, 506, 509s., 525, 553, 558s., 723s., 726
 — crítica del: 116, 321-323, 387, 389s., 536, 611s., 629ss., 643
 — «Decálogo cültico»: 116s.
 — democratización del c. oficial: 648, 651, 757
 — doméstico: 78ss., 158s., 184-188, 352, 355, 396
 — donantes, fundadores: 233, 271, 560, 592, 603, 648s., 752s., 757
 — donativos para el: 271, 611, 648, 757, 766
 — estandartes para el: 268, 357
 — etiología del: 104, 106, 265, 289, 641s.
 — familiar: 65s., 79s., 82s., 125, 183-192, 334, 394, 474s., 513s., 522s., 526s., 686s., 705-706
 — función didáctica del: 480s., 629, 674s.
 — función expiatoria del: 608-610, 643, 650, 653, 659
 — historificación del c. oficial: 168

- imágenes del: 118, 123-126, 326, 344s., 403, 405, 486, 495, 504
- impuestos para el: 560, 565, 605, 648, 726, 757
- instauración del: 107, 467, 470, 628ss., 641s., 648, 659, 752
- invitación al: 269, 271
- legitimación teológica del c. samaritano: 724
- nacional (cf. oficial): 165, 193s., 222, 231-241, 258, 264-273, 275, 279s., 287, 327s., 353s., 394, 426, 510, 553, 555s., 559-562, 592, 602s., 607s., 646, 648, 753, 757
- oficial: 110-116, 155-169, 186, 189, 232s., 256, 321, 345, 474s., 488, 513s., 523-527, 607s., 630s., 641, 659s., 686s., 720s., 726
- prostitución sacra: 163s., 322, 324s., 363-364, 392, 495, 507, 509
- reforma del: 339, 345s., 369s., 381, 438, 448, 473, 495, 506-509, 554-563
- separado del estado: 474, 555, 560, 580, 646-649, 757s.
- utensilios del: 491, 577s., 601, 646s.
- yahvista
 - división del: 264s., 726s.
 - en Betel: 264-273, 370s., 713
 - en Jerusalén: 233-255, 337-347, 369-392, 714s., 720s., 757, 677
 - exclusivismo del: 339s., 345, 351s., 371, 387, 438, 441, 510, 727
 - imposición ética del: 426s., 502
 - imposición histórica del: 425ss.
- Cultos astrales: 250, 354-358, 370, 372, 392, 395, 437, 486, 505
- Cultura
 - alienación de la: 124, 294, 319, 353s., 392s., 719, 743s., 783s.
 - apertura de la: 206s., 245, 278, 736s., 742s., 809s.
 - progreso de la: 657, 809
- Curación: 79, 82, 512, 515, 688
- Damasco (cf. Aram)
- Dan: 155, 258, 264, 265, 370, 415, 503
- Daniel: 805
- Daniel, Libro de: 569, 739, 785, 802s.
- arameo: 737, 785-787, 790, 804s., 810, 815-821, 827
- colección de narraciones griegas: 805, 809s., 815
- hebreo: 737, 802s., 821, 826-831
- Danza: 169, 222, 272
- David: 199-203, 210s., 227-229, 233, 499-501, 622, 752s., 757, 764, 824
- accesión al trono: 213, 216, 227s.
- alianza con: 193, 218s., 550s.
- como siervo de Yahvé: 491
- méritos de: 499s.
- promesa a: 211-219, 217s., 223, 229, 236, 424, 488s., 494, 499-504, 506, 758, 764
- sucesores de (Davididas): 550s., 579, 592
- rehabilitación de Davididas: 768
- Dea syria*: 162s.
- Debir*: 238s., 600
- Decálogo: 107, 116s., 383, 401-406, 427, 433, 484s., 494s., 502, 525s., 607, 628, 637
- Deir 'Alla: 242, 281
- «Democracia primitiva»: 139, 142s., 159
- Demografía: 132ss., 136, 198, 299, 343, 657, 735, 742
- Demonios: 61, 76, 80, 187, 690, 807, 812
- Deportación: 305-306, 319, 353, 443, 464, 467s., 577, 712, 730s., 794, 823
- Derecho: 169-174, 382-385, 554
- autoridad mosaica del: 170, 385, 612
- autoridad profética del: 554
- autorización religiosa del: 116s., 170, 342s.
- ejercicio del: 171-173, 586
- carismático: 172, 281
- por el rey: 221, 312
- por el Tribunal Supremo: 382s., 424
- por los sacerdotes: 173
- oficial: 302s., 310
- profano: 170s., 302, 310s., 342s.
- sacro: 172s., 285, 343s.
- géneros del: 342s., 383
- lectura litúrgica del: 344, 384, 404, 434, 495
- nacional: 384, 426s., 432
- para los pueblos: 546, 550
- procesal: 347
- reforma del: 344-350, 381-384, 386-420, 612-661
- sacro: 311s., 445s.
- sensibilidad jurídica: 169
- teologización del: 116s., 170-174, 332, 382s., 434s.
- tradiciones sobre el: 173s.
- unificación del: 343s., 382s.
- Derecho crediticio: 284, 300s., 310, 407, 664, 668
- Descentralización
 - cültica: 155s., 265, 528, 718s., 723-726
 - jurídica: 170, 173
 - política: 140-143, 470s., 563s., 566
- Desierto
 - existencia en el: 121s., 124, 127s., 328s.
 - tiempo del: 56, 128, 168, 319
- Desintegración
 - religiosa: 572-576, 585, 588, 662s., 729, 743s., 745s.
 - social: 584s., 588
- Deudas: 310-313, 408-412, 663ss., 668
- esclavitud por: 301s., 310, 343, 347, 411s., 487, 663-667, 668, 675, 733s.
- remisión de las: 408-411, 639, 665, 668
- Deuterioisías: 216, 219, 288, 373, 513-517, 532-551, 568, 570, 588, 589, 623, 631, 660, 681, 789
- grupo del: 534, 546, 562, 577, 593, 598, 674s., 683, 688, 805
- Libro: 532s.
- Deuteronomio(s): 50, 159, 376-385, 420s., 539
- concepción del sacerdocio: 414-417, 558, 754
- discurso original: 403, 420
- legislación: 371s., 382s., 386-420, 440s., 442, 485, 492, 500, 502, 624
- proceso de la tradición: 374s., 422
- reforma (cf. Josías, reforma de)
- teología: 116s., 126, 154, 194, 245, 251, 303, 420-435, 448, 462, 473, 481s., 484s., 491, 508, 612, 622s., 628, 651-653
- tradición: 618s., 661, 724
- Deuteronomio: 13, 340, 366-435, 450s., 475, 618, 724, 754
- como ley nacional: 384, 426s., 432, 612
- datación: 373-376
- elementos sapienciales: 379, 384, 397, 693
- intención pedagógica: 384, 404s.
- origen: 375, 422
- primitivo: 373, 375
- representantes: 376-385, 394, 421
- ruptura de grupos representantes: 437-442, 553
- Deuteronomista(s): 125, 462s., 539
- historia: 482, 491s., 526, 572, 578, 618s.
- interpretación dtr de Jeremías: 481s., 493, 510, 525, 572, 580, 591, 596, 618, 625, 628, 634
- obra histórica: 13, 215-219, 257, 265, 275s., 280s., 338, 346, 369-372, 374, 376, 422, 427s., 477, 482, 487s., 490-510, 547, 618, 622s., 646, 713s., 724, 753-759, 760, 763, 824
- teología: 572, 612
- tradición: 569, 596s., 618s., 713s., 724
- Deuterocazcarías, Libro de: 788-793, 805
- Día de Yahvé: 794
- Diáspora (cf. *Golá*): 547, 578s., 611s., 624, 631s., 685, 721, 729, 735, 742s.
- alejandrina: 730s., 735, 805, 815
- babilónica: 805
- comunidad de la: 687s.
- samaritana: 717
- teología de la: 805s.
- Diezmo: 204, 390, 407, 418s., 565, 606
- Difuntos
 - banquete fúnebre: 66
 - culto a los: 79-82, 813
 - espíritus de los: 79s., 188, 228
 - lamentación (luto) por los: 326, 474
 - veneración de los: 358s.
- Diluvio: 659, 798s., 807-809, 812, 823, 833
- Dinastía
 - Dios de: 62s., 67, 351, 762
 - promesa de la: 215s., 218s., 503
- Dios
 - adoración de: 322s., 390, 398, 448s., 486s., 621, 629, 641s., 762
 - benevolencia de: 348s., 504, 513,

- 630, 688-690, 694, 705, 761, 764, 779, 792s., 814
- blasfemia contra: 448, 799, 811, 828s.
 - buscar a: 762, 768, 772
 - «Cánticos del Siervo» de: 545s., 550
 - «celoso»: 118, 405
 - como dualidad masculino-femenina: 159-164, 346, 352, 362s., 396, 486, 498, 516s.
 - como madre: 50, 179, 187, 516s.
 - como padre: 50, 179, 187, 513, 516, 689
 - comunión con: 658-660, 811
 - consultar a: 166, 187s., 228, 322, 446, 762
 - culto del exilio a: 474-481
 - de la familia (cf. Familia)
 - de la tormenta (cf. Hadad, Tormenta)
 - de la vegetación (cf. Vegetación)
 - de los hebreos: 92, 98, 103, 122
 - de los patriarcas: 60-71, 762, 769
 - de salvación (cf. Salvación)
 - encontrar a: 480, 642-646, 659s.
 - experiencia de: 95s., 109s., 150, 167s., 327ss., 511s., 516, 622, 626, 687s., 761, 775ss., 788
 - fidelidad de: 404, 433, 629s.
 - gloria de: 110, 177, 245, 445, 176, 554, 560, 593, 599, 642, 644s., 657
 - hombre(s) de: 188
 - imagen de: 35, 77-81, 123-126, 186, 240, 266s., 272, 326s., 339, 344, 351s., 392, 406, 486, 504, 507
 - imagen y semejanza de: 658
 - juicio de (cf. Juicio)
 - manifestación (cf. Teofanía) 72
 - ocultamiento de: 511s., 531, 797
 - olvido de: 327-330, 497, 714s.
 - palabra de: 444s., 478, 484, 779, 789, 792
 - pedagogía de: 484, 697s.
 - personal: 67, 121, 187, 335s., 351, 398, 404s., 511, 515s., 708, 761
 - presencia de: 426, 502, 554, 564, 643ss., 648, 651, 659s., 761, 773
 - protección de: 76, 79, 122, 176, 180, 187, 228, 312s., 348s., 365, 398s., 417s., 515s., 708, 799
 - pueblo de: 153, 430, 599, 628s., 636, 652s.
 - escatológico: 807
 - unidad del: 377, 419, 564, 766s.
 - verdadero: 588, 676, 681, 709, 815
 - reino de (cf. Reino)
 - relación con
 - carácter incondicional: 76, 83, 97, 398, 518, 689
 - de Israel con: 214, 218, 220, 222s., 229, 313, 321, 398, 404s., 424, 428-432, 434, 490, 511s., 515s., 626-631, 633, 642, 654-657, 659s.
 - del hombre con: 658s.
 - del rey con: 211-215, 222s., 229, 424, 516
 - desnacionalización de la: 541-547
 - estructuración jurídica: 434s.
 - exclusividad de la: 70s., 83, 97, 115, 118, 122, 182, 279s., 294, 318, 321, 328s., 386, 393, 395, 398, 404s., 430
 - imposición ética de la: 397-406, 462, 689, 694, 698, 775-778
 - interiorización de la: 27, 397s., 405, 761s.
 - monopolio real de la: 222s., 226s., 229, 321, 424, 429
 - nacionalización de la: 148, 428s.
 - pedagogización de la: 698
 - personal con: 95, 121s., 167s., 328, 335s., 398s., 511-516, 576, 694s., 699s., 771, 773ss.
 - perturbación de la: 658s.
 - temor de: 384, 698, 775, 779
 - trascendencia de (cf. Trascendencia)
- Dios local: 155, 172
 Dios nacional: 156, 178, 181, 183, 351, 542
 Dios único: 121s., 146, 245, 386
 Diosa(s): 160-164, 179, 346, 352, 362-365, 370, 396, 470, 473, 486, 498, 516s.
 — sacerdotes de la: 370
 Dioses
 - domésticos: 78, 79
 - «pulso entre los»: 287-290
 Dioteísmo (duo-teísmo): 70s., 279
 Diplomacia: 206, 277s., 294
 Discurso («Modelo de»): 38, 48, 193, 637, 641
- Distanciamiento
 - de Dios: 316s., 323, 328s., 331, 427, 475s., 659
 - religioso: 308, 328s., 442, 475s., 554, 595, 780s., 820s.
 Divinidad(es) ctónica(s): 338
 División
 - cúllica: 718-724
 - cultural: 736s., 799s.
 - de poderes: 377, 566
 - dentro de los grupos: 585, 729
 - política: 503
 - político-cultural: 265s., 504, 721-723, 749, 753, 767
 - religiosa: 333, 336s., 462s., 570s., 588, 597-600, 677-684, 709, 710s., 738-741, 745s., 781, 820s.
 - territorial: 471, 578s.
 Ebal: 158, 422, 495, 724
 Ebla: 63, 69, 99s., 358
 Economía
 - crecimiento de la: 203, 206s., 220, 277s., 734s.
 - de autosubsistencia: 141, 198, 299, 561, 565, 605, 665
 - de mercado: 198, 299, 303s.
 Edom: 106, 181, 466, 507, 522, 530
 Efod: 79, 125, 166, 186, 326
 Egipto/Egipcio(a): 90-93, 98, 101ss., 111, 124, 131, 181, 197, 212, 216, 220, 223, 233, 250, 264, 305, 315, 318, 338, 377, 393, 423, 436s., 443, 445s., 447, 469s., 521s., 564, 579, 614, 730
 - opción anti-: 393
 - opción pro-: 443, 580
 Ejército: 139s., 141, 147-154, 200-204, 211, 225, 406s.
 «Ejército celeste»: 357, 370, 509
 El: 61, 67s., 98, 103, 143-146, 146s., 148, 160, 167, 178-183, 244-246, 248, 252, 254s., 268s., 278, 542
 - El-Betel: 67, 156, 268
 - El-Elyón: 67, 246, 252
 - El, Dios de Israel: 67, 144
 - sincretismo El-Yahvé: 146s., 158, 246, 248s., 254, 269, 273, 280
 - El-'Olam: 67, 156
 - El-Ro'i: 67
 - El-Sadday: 60, 68s., 178s., 657, 659
 Eldad y Medad: 636
- Elección
 - de Abrahán: 519
 - de Israel: 425s., 428ss., 519
 - de Jerusalén: 251, 426, 430, 488, 493s., 501s., 507, 724s., 752
 - de Judá: 752s.
 - de los sacerdotes: 430, 492, 501, 752s.
 - del rey: 228, 423, 429s., 488s., 493s., 499s., 752s.
 Elefantina: 160, 396, 469s., 486, 529, 579, 614, 616, 690, 723s.
 Elí, descendientes de: 112s., 165, 234, 415
 Elías: 119, 123, 167, 281, 324
 - tradición sobre: 286
 Elohista (cf. Pentateuco)
 Elyón: 148, 246, 251, 252
 «Encuentro del libro»: 369, 377, 385, 495
 Enfermedad: 187s., 513s.
 Enuma Anu Enlil: 356
 Enuma Elish: 58, 247, 252, 548, 655
 Epifanía: 103, 154, 176, 599, 644s., 789
 Equiparación, teología de: 537, 744
 Esangila: 58, 655
 Escatología: 568-571, 576, 598, 660, 785, 787
 - antiescatológica: 677, 682, 700, 767s.
 - himnos escatológicos de alabanza: 704, 798s.
 - individual: 700, 801, 828, 834s.
 - universal: 707s., 798, 800s., 834s.
 Escatologización: 597-600, 634s.
 Esclavitud/Esclavo(s): 141, 301s., 309s., 343, 347s., 411s., 487, 522, 524, 526, 559, 663-668, 672, 675, 733, 799
 - de extranjeros: 301, 412, 664, 734
 - manumisión de: 485, 675
 - tráfico de: 466
 Escritura (Interpretación): 682, 755s., 764s., 769
 - como inspiración: 534, 574, 598, 776s., 807
 - como tipología: 809
 - estudio de la: 776-781
 - lectura de la: 480s., 610
 - meditación de la: 776s.
 Esdras: 581, 612s., 616, 620s., 740
 — Libro de: 748-751, 767

- Esebetel: 396
 Esenios: 738
 Esmún: 275
 Esperanza: 494, 502, 657, 681
 — en Dios: 336, 476s., 485, 514, 693s., 700, 801s.
 — en la Torá: 773s.
 — escatológica: 797, 835
 Espigueo, prohibición del: 190, 418
 Espíritu de Dios: 152, 222, 228, 593, 599, 636s.
 — institucionalización del: 635-636
 Espiritualidad bíblica: 773s.
 Espiritualización: 27, 30, 819
 Estado: 31, 194, 197-209, 298, 831s., 450, 461s., 470s., 493, 496, 511, 517, 520s., 547, 561, 571, 577, 579s., 586s., 589-594, 597, 611, 616, 623, 625, 638, 726, 729, 735, 742s., 744-747, 768, 793, 831s
 Ética: 303s., 332, 398-406, 410, 419, 570, 663, 669, 676, 694, 779s., 781s., 834
 — «monoteísmo ético»: 330-333
 — moralidad: 73, 83, 97
 — política: política: 306, 319s.
 Exilio/Destierro: 183, 209, 336, 373, 379, 470, 496, 522s., 529s., 543, 550, 630, 688, 713s., 720, 823, 825
 Éxodo: 86-97, 110, 168, 176, 192, 223, 264, 269, 319, 321, 329, 399-403, 411s., 426, 430, 432s., 494, 519, 526s., 623, 626, 655, 659, 714, 823, 835
 — alianza del: 433, 484
 — grupo del: 89-93, 107, 121s., 130, 135s., 145s., 150, 170, 175, 329, 400
 — nuevo: 550
 — teología del: 426, 462, 499, 527
 — tradición(es) del: 75, 89, 226, 262s., 328s., 348s., 393, 400s., 428, 533, 756
 Exorcismo: 187, 282, 354s., 358
 Expiación: 173, 310, 347, 546, 550, 607-610, 653, 659
 — día de la: 601, 607s.
 Extranjeros: 113s., 343, 348s., 413, 418, 522, 524, 565, 628
 — contacto con: 466, 471, 660s., 742s., 805s.
 — polémica contra sus dioses: 275, 498
 — prohibición de sus cultos: 118-124, 345, 403, 404, 486, 495
 Ezequías: 305s., 337-341, 388, 448, 767
 — narraciones sobre:
 — reforma de: 89, 117, 221, 336-350, 353s., 369, 375, 387, 406, 506s.
 Ezequiel: 373s., 437, 444-449, 482, 493, 514s., 519, 522, 551-566, 680
 — corriente crítica de: 554, 561s.
 — escuela de: 373, 417, 467, 477s., 551s., 578, 593, 600, 605, 608, 619, 622, 540, 650
 Familia: 64s., 71, 137s., 141, 171, 175, 198, 334, 413, 418, 467, 471, 511s., 517s., 687s., 755
 — culto en la: 64s., 77s., 82s., 125, 166, 168, 182-192, 389, 513s., 522s., 526s.
 — dios de la: 65-71, 72s., 98, 177-184, 394, 398, 516s.
 — portadora de la religión oficial: 521-528, 761s.
 — tutela cültica de la: 397, 525
 Fanatismo: 316, 580, 594s., 634, 682s., 760
 — religioso: 293s.
 Fariseos: 729, 738, 746
 Fe
 — comunidad de: 471, 586s.
 — en Dios: 94, 97, 314-317, 626, 632s., 835
 — en la Torá: 773s
 Fecundidad: 160, 167, 190, 220, 268, 272, 324, 327, 363
 — cultos de: 272, 397
 — religiones de: 164
 — ritos de: 163s., 324-327
 Fenicios: 180, 183, 233, 239, 274-277, 288-290, 293, 359s., 466, 564, 744, 789
 Fiesta: 166s., 169, 189s., 232, 265, 272, 397, 418, 524, 526, 609, 610, 754s., 766
 — de la Pascua: 301, 393, 401, 526s., 607
 — de las Semanas: 166, 168s., 190, 607
 — de las Tiendas: 166-169, 265, 607
 — de los Ázimos: 75, 166, 168s., 190, 391, 400, 527, 629
 — de peregrinación (cf. Peregrinación)
 — novilunios: 607
 Filisteos: 131, 140, 197, 199, 204, 207, 211, 522, 789
 Fin del mundo: 798s.
 Flavio Josefo: 711, 716-719
 Funcionarios: 204s., 208, 221, 233, 299, 302, 319, 421, 439, 443s., 488s., 553, 560, 581-584, 757, 805
 — reformistas: 378, 381, 389s., 406, 417, 439, 442, 450, 472s., 477s., 481s., 489, 580, 583s., 619, 634, 692s.
 Gabaón: 236
 Gad: 180, 282
 Garizín: 422, 713, 717s., 724s.
 Genealogía: 64, 518, 751
 Gimnasio: 742
 Gobernador: 579, 581s., 664, 715-719, 732
 Godolías: 378, 444, 450s., 465, 474, 489, 580
 Golá (cf. Diáspora) 570
 — babilónica: 445s., 450s., 464, 467-469, 483, 489, 520, 522, 529s., 534, 543, 578s., 581, 587, 594, 611, 719, 750
 — egipcia: 464, 467, 469s., 489, 579
 Grecia: 425, 586, 717, 729, 733s., 743s., 788, 791, 817, 828
 — artes bélicas: 731, 749, 768
 — mitología: 803, 806-810, 813s.
 Guerra(s): 76s., 94, 149-154, 252s., 304-306, 393, 475s., 730s., 741, 802s., 808
 — civil: 737, 743s., 794, 830
 — de conquista: 202, 220, 224, 247, 499, 520s., 543, 548, 550, 745
 — de religión: 291-294, 737, 741-745, 819s.
 — de Yahvé: 149-154, 210s., 251, 794, 823
 — derecho de: 383, 393, 407, 423, 496
 — manuscrito de la (1QM 1): 786, 804, 820, 825, 829
 — monárquica: 150, 202s., 211, 220, 247, 314-318, 499
 — oráculo sobre la: 153, 314
 — pre-monárquica: 149-154, 210s., 220, 423
 — renuncia a la: 314-318
 — sirio-efraimita: 304s., 314s., 318, 333, 507
 Guézer: 555
 Guilgal: 422
habiru: 92, 135
 Hadad/Adad: 103, 267s., 278, 288, 356, 362, 395
 Hades: 813
 Haram: 237s., 601
 Hasidim: 569, 738-741, 745, 787, 820-831
 Hellenización: 719, 729, 736s., 783s., 799
 Henoc: 658, 811, 813,
 Henoc, Libro de: 739, 784s., 800, 802-814, 820-826, 832-835
 — «Apocalipsis de las fieras»: 786, 802s., 821, 825, 833
 — «Apocalipsis de las semanas»: 802s., 832-834
 — «Caída de los ángeles»: 803, 809
 — «Carta de Henoc»: 786, 803s., 832s., 835
 — «Elaboración de Azael»: 803s., 809s.
 — «Libro astronómico»: 786, 803
 — «Libro de los sueños»: 802, 823
 — «Libro de Noé»: 786
 — «Libro del Vigilante»: 785, 803s., 811-814, 820, 833
 — «Parábolas de Henoc»: 803
 — «Segundo viaje al cielo»: 803, 813s.
 Herencia, posesión de la: 138, 148, 284, 563, 696
 Héroes, tradición de los: 806s.
hierogamos: 163, 324s. (cf. Culto, pros-
 titución)
 Hijo del hombre: 818s.
 Himno(s): 533-536, 607, 687
Hirbet el-Qóm: 99, 161s.
 Historia
 — apocalíptica: 821-831
 — comprensión de la: 25s., 28, 37, 41, 655, 763s.
 — disputa sobre la: 449, 790-794
 — especulación sobre la: 490, 592s.
 — interpretación de la: 462s., 472s., 475s., 479, 485s., 490s., 502-510, 540s., 551, 817
 Historia de la religión de Israel: 18, 22-52, 568
 — criterios de valoración de la: 37s., 41s.
 — distribución en regiones: 48, 172

- división en períodos: 27, 29s., 47, 193
- época ideal de la: 57
- esquemas de la: 52, 161, 467
- estructura dialógica de la: 27, 35, 38s.
- hermenéutica de la: 41, 45
- metodología de la: 32s., 37, 40s., 45
- puesto en las disciplinas del AT: 22-24, 45s.
- relación con el cristianismo: 27, 30, 37, 41, 568
- relación con el judaísmo: 30, 37, 41, 46, 568
- relación con la dogmática: 25s., 32, 37, 42, 46s.
- relación con la Iglesia: 41, 46s.
- Historia fundacional de Israel: 422, 433s., 631, 636, 641, 653s., 724, 751-753, 769
- concepción de la: 400, 428, 612
- formulación de la: 622-626
- Historia primordial: 207, 533, 623, 655s., 798s.
- Historia social de Israel (cf. Social)
- Historia universal: 823s., 828, 833
- división en períodos: 829s.
- Historificación
- del culto oficial: 168
- del culto privado: 399s., 405
- Historiografía
- desde arriba: 492
- enigmática: 784, 790-794, 817, 821
- Hititas: 431
- Hombres armados, asamblea de: 139-141, 147, 151, 199, 202, 224, 260, 377, 583
- Horeb (cf. Sinaí): 106, 426, 428, 434
- Horus: 212
- Humildad: 366, 514, 696-698, 702, 763, 777
- Humillación, ritos de: 322, 324, 395
- Ideal del campesinado: 141, 312, 564s.
- Identidad
- étnica: 387, 716, 721s.
- pérdida de: 318
- religiosa: 49, 51s., 330, 340, 387, 392, 471, 496, 547, 573, 615, 623, 680, 741, 769, 782
- ritual-familiar: 522s.
- Idolatría: 321, 406, 503-507, 558, 764
- de los soberanos paganos: 805s.
- polémica sobre la: 288, 539
- «Ídolo abominable»: 744
- Ikiribu* (oración): 356s.
- Ilabrat: 67
- Ilib: 81
- Imperialismo: 151s.
- Impiedad: 225, 315, 327, 674, 680, 704
- Impotencia: 550, 797, 819
- de Dios: 473, 531
- sentimiento de: 539, 707, 835
- Impuestos: 200, 204, 232, 299s., 304, 407, 423, 466, 564-566, 582-585, 599, 664, 734s., 746, 810
- liberación de i. a personal cúllico: 603, 740
- Impureza: 474, 522s., 525, 825
- Incienso
- altar del: 184, 355, 601, 647
- navetas para el: 355
- sacrificio del: 185, 355, 473, 607
- Incircuncisión: 522
- Inductor de la lluvia: 283, 287
- Infierno: 814
- Iniciación, ritos de: 324
- Injusticia: 699s., 766, 806, 833s.
- Inquisición: 396
- Insolencia (*Hybris*): 317, 681, 789, 816s., 827
- Insurrección: 88, 201s., 206, 208, 224, 259-264, 311, 580, 787
- de inspiración apocalíptica: 737, 810, 819s., 821-826, 827s.
- legitimación teológica de la: 225s., 263, 744s., 823s.
- social: 259-264, 743s.
- Insurrección de Sebá: 208, 224, 259s.
- Integración
- cúllica: 109, 189, 419, 611
- culturales: 274s., 366, 719, 736s., 783s., 799s., 819
- económica: 468s., 529
- étnica: 466, 470s., 489, 495, 587, 712, 721
- política: 585
- religiosa: 78, 415s., 421, 526, 572-576, 585, 611s., 662, 721, 726, 729, 743s., 753, 766, 782
- social: 469
- Integridad
- étnica: 588
- étnico-religiosa: 526, 587s.
- pérdida de i. territorial: 466, 470, 587, 611, 780
- Intercesión: 222, 233s., 445, 447s., 603, 629s., 633s., 687, 806, 813
- Intereses: 348
- prohibición de: 408
- Isaías: 89, 297, 307, 333-337, 405, 448s., 482, 534, 760, 789
- «Apocalipsis» de: 794-802
- Escuela de: 333, 379, 449, 533
- «Memorias de»: 314, 333
- Israel
- asamblea del pueblo: 139-141 172s., 199, 201s., 285, 583, 652, 665, 731
- como esposa de Dios: 328
- como hijo de Dios: 328, 516s.
- como mediador: 520s., 543-547, 550s., 599, 660s.
- como profeta: 636s.
- como pueblo de Dios: 153, 377, 419, 430, 564, 766
- como sacerdote: 599, 627s., 637
- cultura rural de: 132
- escatológico: 807
- «verdadero»: 588, 676, 681, 709, 815
- y su entorno:
 - apertura al: 471, 542, 545, 548, 587s., 623, 738, 805s.
 - separación del: 347, 392s., 419, 623, 660, 738, 742s., 768
- Istar: 162, 363, 364s., 370, 396
- Estrella de: 67
- Ius talionis*: 347
- Japón: 80
- Jasón: 732, 733, 738, 741, 743
- Jasor: 125, 156s., 185s., 238, 267s., 555
- Jeconías: 467, 488, 491, 592
- Jefatura: 199s., 260
- Jehú, revolución de: 119, 291-294, 320, 324, 326, 504
- Jelciadas: 377, 443
- Jelcias: 375, 377s., 618
- Jeremías: 167, 334, 336s., 374, 378-380, 436-444, 446-451, 467s., 472s., 475, 479, 481s., 484s., 590s., 680, 760, 829
- escuela de: 333, 477
- narraciones de: 477, 482s.
- revisión deuteronomística del libro de: 481-490, 618, 634, 760
- Jeroboán: 259-264, 276, 503s.
- insurrección de: 88, 206, 225s., 259-264, 400, 428, 504, 741
- Jerusalém: 201, 343, 425, 564, 599, 724s., 741s., 794
- celeste: 800
- como Ciudad de Dios: 242, 251s., 425s., 448, 564, 593, 599
- liberación milagrosa de J. en el 701: 306, 447, 508
- orientación de la oración hacia: 474, 502
- teología del templo de: 208, 241-255, 421, 425-427, 437s., 462, 491, 494, 501-505, 508, 533s., 544, 554, 612, 643, 645s., 724, 752s.
- tribunal supremo de: 221, 341, 344, 346, 375, 381-385, 424
- Jesús ben Sirá: 733, 779
- Jezebel: 277s., 290, 292
- Job, Libro de: 571, 666s., 672, 676s., 688, 691-700, 763
- diálogo poético: 697s.
- encuadramiento narrativo: 697s.
- Jornaleros: 141, 301, 411, 412s., 666, 668
- José, historia de: 221
- Josías: 182, 276, 369s., 373-377, 393, 435s., 449, 489, 491, 504, 509, 714, 767
- reforma de: 89, 117, 192, 221, 256, 336-339, 346, 365, 369-386, 403, 424, 449, 472s., 475, 486, 506-510, 525s., 553, 557-559, 624, 723, 755
- fracaso de la: 373, 378, 381, 420, 435s.
- representantes de la: 376-385, 394, 421
- Juan Hircano: 711, 720, 832
- Jubileos, Libro de los: 786, 804, 820, 826, 829
- Judá: 465s., 496s., 508s., 719, 731, 735, 741s., 828
- Judaísmo: 787, 835
- administración autónoma del: 579-585, 620, 625, 638, 640, 668, 686, 730-733, 737, 767
- antijudaísmo: 26, 29, 37, 40, 773
- carácter familiar del: 527
- exclusión administrativa de los fieles: 742, 821s.

- exclusión de los samaritanos: 721s., 750
- práctica religiosa en el: 782
- primitivo: 461
- sistema de limosnas del: 420, 684
- teología personalista del: 779-782
- tutela administrativa: 746s.
- Judaización forzosa: 746
- Judas Macabeo: 821s.
- independencia política de: 580, 721s.
- Judíos: 465s., 483, 489, 492, 518, 530, 579, 587, 591
- comunidad de los (cf. Comunidad): 580-588, 601, 623, 639s., 687s., 716, 719, 730-735, 737, 744-747, 767, 793, 821s.
- pretensión directiva de los: 750s., 756s., 767
- Jueces: 381s.
- Jueces mayores: 152
- Jueces menores: 170, 172
- Juicio de Dios: 166, 287, 381, 449, 473, 476, 479s., 485s., 489, 493, 629s., 652, 653, 750, 789, 795-802, 823s.
- anticipación escatológica del: 834s.
- anuncio del: 473, 536s., 780
- condicionado: 316, 483, 485s., 489, 760
- incondicionado: 313, 328, 477, 485, 760
- parcial: 679-682, 790s.
- catequesis sobre el: 482
- discursos del j. contra los pueblos: 539, 541, 549
- doxología del: 480
- escatológico: 733, 778, 780, 786, 789, 794-796, 798s., 807, 834s.
- justicia del: 480, 505s., 536
- mitigación del: 480, 500-503, 506s.
- sobre las naciones: 707, 797, 822s., 828
- sobre los malvados: 679-682, 704-709, 733, 778, 780s., 786, 796, 811s., 834s.
- sobre los poderosos: 790s., 797, 807s., 810, 817, 822s., 835
- teofanía del: 317, 480, 784, 811
- universal: 790s., 794, 798s., 807s., 814
- Juicio final: 807s., 811-814, 822-827, 834
- Juicio sagrado: 172s., 285
- Juramento: 165s.
- de Dios: 432, 473, 626, 632
- Justicia: 172s., 311-313, 322, 366, 441, 660, 662, 679, 683, 699s., 797, 807, 834
- de Dios: 530s., 695, 699s., 704
- local («en la puerta»): 171, 302, 310, 342, 347, 381s., 482s.
- Justo: 585, 670, 671s., 676, 679s., 796, 807, 810, 814, 833s.
- Kamoš: 148, 275, 279, 370
- Kapporet: 601, 608, 645, 647, 752
- Kittu y Misaru: 250
- Kuntillet Ayrud: 98, 156, 160s., 189, 386
- Laicos: 654, 742, 765, 782, 799
- competencias cúlctico-religiosas de los: 603, 629, 654, 765
- instrucción de los: 344
- cúlctica: 344, 513s.
- religiosa: 400s., 404, 433, 442
- ofrendas de los: 556
- participación cúlctica de los: 602, 607, 649, 757
- teólogos l.: 619-621, 634, 637, 649, 651
- tutela de los sacerdotes sobre los: 556, 602, 649-654
- Lamentación
- colectiva (del pueblo): 178, 326, 474s., 477, 512s., 532, 688
- de Dios: 479
- de Jeremías: 334s.
- de la ciudad: 479, 513
- de la mujer estéril: 514
- del profeta: 334s., 479
- himnos de: 474-477
- individual: 187, 398, 514s., 576, 694, 695-700, 704
- relación con la historia: 177, 514, 686
- liturgia de: 166, 322, 474-477, 502, 512
- Lapidación: 173, 396
- Laquis: 158, 306
- Latifundista: 299, 302, 309s., 407, 584, 666, 671, 680, 799
- Letrados: 739-742, 744s., 764-769, 779, 786s., 809, 820s., 825s.
- división en grupos: 826s.
- laicos: 787
- sacerdotes: 787
- Levitas: 108, 112-116, 159, 186, 265, 376-379, 391, 413-419, 468, 492, 504, 557-559, 560s., 566, 583, 605s., 630-631, 648-652, 754s., 765, 786
- atención a los: 640
- ciudades levíticas: 114
- consagración de los: 609
- diezmo para los: 606
- regla levítica: 389, 413, 561, 605
- Ley: 27, 30, 116-128, 169-174, 340-350, 386-420, 424, 462, 484s., 493, 502s., 554-566, 573, 586, 596, 642s., 770-782
- comprensión de la: 772s.
- de Moisés: 372, 385, 492, 494s., 612, 620, 637, 740, 742, 751, 754, 775, 824
- interpretación de la: 726, 740, 742, 751
- tradición(es): 434, 779s.
- Libación: 186, 355, 607
- Liberación/Salvación: 50, 57, 72, 75, 90, 93-97, 103s., 109, 121s., 127, 136s., 159, 176, 159, 220, 263, 311, 321, 352, 400, 404, 411s., 419, 526, 539, 542, 550, 566, 599s., 623, 679s., 704s., 707s., 745s., 773s., 789-791, 835
- de los oprimidos: 800s., 808
- de los pobres: 681s., 786, 799
- escatológica: 827
- guerra(s) de: 94, 103s., 147-154, 176, 197, 210s., 220, 247, 497, 543, 548, 741s., 744s., 823-827
- tradición(es) de: 174, 235, 412, 621, 626, 747
- Liberación de cargas: 259, 409, 465, 563, 599, 684
- Libertad, ideal de: 142s., 145s., 148, 154, 197, 200, 207s., 566, 583, 759
- Limosna: 666, 671, 676, 695, 733
- Liturgia
- de ayuno: 451, 662s., 674
- de la palabra: 706
- de lamentación (cf. Lamentación)
- Luna, culto a: 357s.
- Ma'at: 249
- Macabeos: 744, 822s.
- coalición m.: 744s., 820-823, 831s.
- guerras de los: 732, 741, 744s., 770, 820-832
- Madianita: 101s., 105-107, 111, 150
- Magia: 79, 94, 152, 283, 287, 292, 327, 346, 809
- Magos: 786
- Maldición: 422, 480, 495
- Malik: 180, 358
- Malta: 359
- Malvados (cf. Clase alta insolidaria) 440, 576, 585, 670-676, 679s., 682, 690, 695-697, 704, 707s., 744s., 766, 780s., 796, 810s., 832s.
- Manasés: 339, 353, 357, 508s.
- Mandamientos
- cúlcticos: 342, 642s.
- obediencia a los: 399, 430, 433, 510, 627, 642, 660, 726, 75^o, 762, 775, 779, 828
- proclamación en el Sinaí: 107, 426, 428
- sociales: 170s., 343, 404, 643
- Mántica (cf. Adivinación, Aruspicina): 79-82, 166, 495, 506, 509, 809
- instrumental: 187, 281s., 356, 392, 394s.
- intuitiva: 187, 282s., 762
- Mar de bronce: 647
- Mar Rojo: 93-95, 150, 426
- Marduk: 110, 182, 247, 252, 540, 655
- Mari 73, 151, 281, 358
- Mártires: 745, 815s., 819-822, 828
- Más allá: 814
- Matrimonio levirático: 138
- Matrimonios mixtos: 495s., 499, 586s., 620, 624, 716, 721-725, 742
- Mediación, teología de la: 208, 226-230, 421s.
- Mediador: 72, 82, 96, 200, 559, 629, 818
- Meguido: 156, 185s, 238, 555
- Melqart: 180, 278, 288, 358
- Melquisedec: 222, 246, 248s.
- Mendicidad: 666
- Menelao: 733, 738, 743
- Menorá: 601, 647, 755
- Menstruación: 609
- Mérito(s): 694-699, 704
- Mesías: 213s., 222, 449, 535, 548, 580, 593-595, 768, 789s.

- impotente: 790
 — sacerdotal y profano: 593
 Miqueas ben Yimlá: 282
 Milagro: 626s.
 Milcón: 275, 279, 358, 370
 Ministerios, leyes referentes a: **374**, 377s., 383
 Miqueas: 297, 307
 — Libro de: 481
 «Misión»: 544-547, 588, 623, 805
 Mito: 214, 223, 246, 813, 815
 — desmitologización: 246s., 426, 656
 — remitológización: 247s., 655s., **800**, 807, 813s.
 Moab: 148s., 275, 522, 795
 — alianza de: 433s.
 Moisés: 27s., 55s., 91-94, 96s., 100-103, 104s., 107, 114s., 170, 262-263, 290, 369, 372, 385, 415, 485, 492, 554, 630, 637, 642, 648, 650s.
 — analogías con: 290, 485, 621, 752
 — como «superprofeta»: 626, 634-636
 — legislación mosaica: 170, 385, 492, 494s., 612, 620, 630, 637, 724, 740, 742, 751, 754, 775
 — muerte de: 624, 753
 — narración sobre (s. x): 88, 262-263
 — sucesión de: 385, 635-637
 Moloc, culto a: 358-363, 486
 «Monarquía constitucional»: 201, 224, 378, 424, 488s., 583s., 759
 Monolatría: 70, 115, 119-123, 279, 288, 330, 345s., 386, 404
 Monopolio del poder: 200s.
 Monoteísmo: 70s., 118-123, 288, 405s., 448, 537-542, 549s., 623
 Montaña de los dioses: 251s., 656
 Mot: 180
 Muerte: 515, 814, 834
 — pena de: 173, 310, 381, 394s.
 — superación de la: 700
 — victoria sobre la: 801
 Mujer: 71, 72s., 152, 169, 347s., **363s.**, 412, 514, 516s.
 — terracotas femeninas: 365s.
 Mundo inferior (Hades, Infierno): **813**
 Nabateos: 124
 Nabu: 537
 Nacimiento: 187, 363, 512, 522, 609
nagid: 228s., 551
nasí: 140, 147, 285, 562-564, 625, 651
 Natán: 241, 282
 — promesa de: **214-219**, **223**, **229**, 236, 424, 488s., **499-503**, **758**
 Nebí Samuil: 157
 Nebo: 541
 Nehemías: 570, 581s., 603, **616**, **619s.**, 663s., 669, 715s., 772
 — Libro de: 748-751, 767
 — memorias de: 570
 Nejustán: 125, 337s., 508
 Nigromancia: 81, 359, 499
 Niños
 — consagración de: 360-362, 395, 487, 495, 510ss.
 — sacrificios de: 73, 78, 191, 358-362, 372, 395, 487, 680
 Nir (Promesa de): 217, 218s., 493, 503, 506s.
 Noé: 658s., 823s.
 — alianza con: 638, 657, 659, 798
 Nómadas: 73-76, 91, 133s., 136, 565
 — religión de los: 61s., 73-83, 92, 103, 120, 167, 179, 193, 291, 324
 Nombre de Dios: 245, 426s., 488, 502, 657, 659
 Nombres teofóricos: 66-70, 82, 176-183, 279, 351, 467, 690
 Números
 — especulación numérica: 829s.
 — simbolismo de los: 656
 Nuzi: 78-80, 284, 409
 Ofrenda de las primicias: 190, 525, 560, 629
 — animales: 191, 389s., 418
 — humanas: 191, 358, 363s., 606, 649
 — vegetales: 168, 191, 401, 418, 606
 Olivos, monte de los: 275
 Onías III: 732, 741, 821s., 830
 Oposición: 308, 333, 476s.
 — apocalíptica: 729
 — grupos de: 128, 208s.
 — literatura religiosa de: 309, 802
 — política: 50, 224-226, 424, 439, 450, 500
 — profética: 281, 247s., 308s., 332-337, 421, 462s., 600, 787
 — religiosa: 50, 116, 119, 123, 820s.
 — teología de: 421, 600
 Opresión: 223, 247, 675, 704, 708, 733, 746s., 759, 778, 790s., 796, 799s., 806, 818, 823s., 828, 832, 835
 Oración cotidiana: 186, 365
 Oráculo por suertes: 79, 114, 166, 186, 228
 Ordalía: 645, 652
 Oseas: 56, 119-125, 159, 164, 167, 272s., 290, 294, 297, 307, 333s., 344, 380, 385, 387, 393, 400, 404s., 428, 476, 484
 — Escuela de Oseas: 333, 336, 340, 380, 421s.
 Osiris: 212
 Pacifismo: 76s., 315s.
 Padre: 171, 173, 382
Pahad de Isaac: 66
 Panes presentados: 605ss.
 — mesa de los: 240, 601, 646, 755
 Panteón: 103, 122s., 120, 245, 331, 386
 «Páredros»: 162
 Parenesis: 343, 384, 525, 831
 Particularismo: 26, 429, 448s., 471, 543, 655
 Partido(s)
 — nacional-religioso: 378, 443-451, 465, 467s., 473, 475, 492-495, 508, 534, 542, 553s., 578-582, 593s., 619
 — «sólo Yahvé»: 119, 288
 Partidos políticos: 304, 320, 443-450, 740s., 810s.
 Pascua: 75, 168, 391, 401, 418, 496, 521, 526s., 614, 629, 755
 — fiesta de la (cf. Fiesta)
Paterfamilias: 171, 173, 382, 516s., 522, 527
patria potestas: 171, 173
 Patriarcas: 58-83, 90, 95s., 144, 147, 517-521, 624,
 — alianza con los: 432, 626s., 632, 638, 657, 659
 — promesa a los: 61, 68, 96, 432, 497-501, 518ss., 625s., 632, 657
 — tradición de los: 62s., 518ss., 533, 570
 Paz: 76s., 151, 171, 220, 253, 314-317, 660, 681, 789s., 812
 Pecado: 313, 315s., 442, 476, 493, 496, 508s., 513, 536, 547, 608ss., 689s., 698, 764, 797
 — de Jeroboán: 257, 491, 503-507, 714, 764
 — original: 629, 643, 658s.
 — perdón del: 535, 608s., 689s.
 Pentateuco: 56s., 570, 581, 612-661, 670, 677, 724s., 742, 751, 753s., 772, 780, 811, 812, 824 (cf. Torá)
 — aceptación por los samaritanos: 620, 724
 — composición pre-sacerdotal: 618, 621-637, 642, 651-655
 — composición sacerdotal: 552, 557-559, 563, 569, 597, 605, 608, 618, 619, 637-661, 753, 755ss., 772
 — crítica del: 12s., 28, 61s., 75, 86-89, 108, 207, 270s., 373, 569, 616-619
 — datación del: 620, 755
 — fuente elohísta: 86, 373, 617
 — grupos de representantes: 615-620, 663, 677
 — interpretación del: 753-757, 807
 — origen del: 375, 597
 — recepción en el canon: 573, 612-621, 662s., 683, 724, 740, 772
 — redacción del: 615s.
 Penuel: 261, 265
 Pequeño campesinado: 299, 303, 308-311, 406, 464s., 563ss., 570, 584, 639, 664-667, 677-681
 Perdón: 813
 Peregrinación: 189, 233, 380, 389, 611
 — fiesta de: 391, 527, 755
 Persia/persa: 538, 570, 577-584, 587, 589s., 625, 634, 661, 688, 707, 723s., 729, 786, 789, 791s., 805, 817, 828
 — autorización imperial: 614-616, 620s., 625, 662, 740
 — opción pro-: 580, 597, 616, 638s., 661, 668, 672, 678, 680, 682s.
 — política económica: 584, 664s., 668, 679s.
 — política religiosa: 577, 583s., 590, 612-616
 Piadosos (religioso, espiritual): 366, 682, 687, 690, 701-704, 708, 738-741, 766, 777, 779-782, 790, 799s., 815s., 820s., 829s., 834s.
 Plagas, narración sobre las: 87s., 94
 Plan de Dios: 317, 330s., 535s., 548
 — sobre la historia: 536s., 539s.
 Pluralismo religioso interno: 11, 49s., 62s., 83, 175-184, 192, 208s., 279s., 334, 351-354, 365, 394, 405, 461s., 511s., 570s., 683s., 691, 773

Pobres: 299s., 322, 343, 366, 374, 408, 606, 663, 666s., 672, 681s., 701-704, 707, 733, 790, 796, 832-835
 — asistencia a los: 169, 349s.
 — diezmo para los: 407, 418, 606
 — espiritualidad de los: 576, 682, 685, 690, 701-709, 733, 778-781, 797, 835
 — provisión para los: 408, 412-420
 Pobreza: 303s., 692, 704, 708s.
 Poligamia: 71
 Polis: 741-745
 Politeísmo: 70, 119s., 122s., 220, 245, 249, 266s., 274, 280, 323, 331, 538, 736
 Política de alianzas: 304-306, 318, 377, 380s., 393, 407, 423, 443-446, 476, 497, 581, 681, 741, 746s.
 Posesión de tierras
 — de la corona: 201, 204s., 232, 284, 298, 563
 — de los levitas: 561
 — de los sacerdotes: 561, 605s.
 — del Templo: 585
 — donación de t.: 204s., 432, 468, 563, 565
 — familiares: 138, 148s., 284, 565
 — para los justos: 680, 708
 — redistribución de t.: 312, 444, 451, 465, 530, 591
 Postexilio, valoración del: 26s., 29s., 34-37, 39, 567ss.
 Praxis pietatis: 776, 778
 Prenda (Fianza): 300s., 310, 348, 408, 663, 664
 Profecía: 281-283, 596, 598s., 635, 683, 703, 760, 795
 — de condena: 297s., 306-332, 380s., 442, 447, 462, 476s., 479, 482, 484s., 492s., 536s., 679, 760, 789-794
 — de salvación: 314, 380, 436, 444s., 447s., 477, 482, 514-517, 519, 532, 535s., 554, 572, 580, 589-600, 621, 634, 660, 679s., 760, 786, 789s.
 — escatológica: 574, 597-600, 634, 636s., 677-684, 748, 767s., 784, 784-802, 805, 808, 811, 817, 825
 — «falsa»: 444-449, 595, 635
 Profesión de fe: 178, 471, 521s., 526, 335, 398, 513s., 574, 587, 670, 683, 686-689, 694, 773s., 781, 798, 800s.
 Profetas: 27, 29s., 50, 94, 173, 187, 229, 261s., 281-294, 297-337, 380s., 395, 421s., 442, 444-449, 468, 471, 476-490, 493, 505, 514-517, 532-551, 554-566, 589-599, 631, 633-637, 677-684, 759s., 788-802, 825
 — aceptación de los: 476-480, 481-510, 529, 532s., 573, 596s., 634s., 677, 683, 759s., 767s.
 — conenticulos de los: 570, 588, 597-600, 677-684, 706, 767s., 786, 793, 796
 — cúlticos: 282, 321-324, 438, 443s., 473, 476, 492, 532s., 706
 — de corte: 282, 314, 592
 — discípulos de los: 308, 315, 318, 333, 462s.
 — distanciamiento de los: 308s., 315, 332-335, 442, 447, 477s.
 — extáticos: 282, 635s.
 — grupos de: 282, 307, 333
 — independientes: 262, 282, 307
 — interpretación de los: 483-486, 533s., 574, 597s., 683, 708, 759s., 829s.
 — palabra de los: 308s., 311, 444s., 475, 477-481, 792
 — recepción en el canon: 573s., 729, 759s., 769, 785
 — redacción de sus libros: 477-481; 481-490, 634
 — reflexión histórica de los: 493
 — sucesión de los: 634-636
 — teología de los: 306-337, 484, 574, 621, 788-795
 — tradiciones sobre los: 307s., 333, 336s., 442, 462s., 475, 477s., 482s., 532, 569, 626, 759s., 784, 788s.
 Promesa: 94-97, 426, 473, 750, 772
 — condicionada: 483, 485s., 488s., 493, 502s., 518, 596, 674s., 760
 — cumplimiento de la: 500, 540
 — escatológica: 675, 680s., 687
 — incondicionada: 73, 518, 593
 — incumplida: 594-598, 598, 674, 786, 790, 817
 Proscripción: 154, 345s., 392, 496
 Prueba (por parte de Dios): 497, 520, 565, 826
 Pubertad, ritual de la: 521s.

Pueblos: 543-544
 — ángeles de los: 800, 824, 828
 — conversión de los: 543-544, 593, 599, 805s., 816
 — instrumentos de Dios: 317, 330s., 447, 535s., 539, 548, 793, 805s.
 — juicio sobre los: 707, 797, 822s., 828
 — misión entre los: 489s.
 — sometimiento de los: 219s., 247, 543, 549, 551, 592, 746
 Púnicos: 359-361
 Pureza/Purificación: 166, 173, 361, 474, 522s., 609s., 654, 660
 Qaus: 181
 Qedešen: 163, 325, 363s., 370
 Quenita(s): 102s., 146
 Querubines: 213, 239, 427
 — trono de: 124, 165, 239, 243, 268, 427, 601, 647
 Qumrán: 709, 729, 738, 746, 785, 803
 Ra: 212, 437
 Rapto (al cielo): 811
 ra'sé ha'abot: 382, 582
 Realeza: 31, 57s., 121, 123, 147s., 194, 197-233, 259-264, 276-280, 284s., 320s., 377, 388, 393, 422-424, 450s., 462, 470, 476, 489, 554, 561-563, 565s., 572, 581, 583s., 589s., 592, 599, 625, 638, 732s., 746s., 751s., 757-759, 769
 — como don salvífico: 499-503, 623, 756, 824
 — conflictividad de la: 194, 207s., 224-226, 320, 499s.
 — sacra: 212s., 217, 222, 225, 233, 424, 474, 562s., 746, 756s.
 Recabitas: 291
 Refa'im: 66
 Reino de Dios: 143, 219s., 225s., 242-247, 317, 331, 427, 476s., 497s., 500, 533, 535s., 542, 547-551, 598, 646, 689, 708, 759, 784s., 789s., 793s., 796, 800s., 817-819, 828
 Reino del norte: 228, 256-273, 276-294, 320s., 352s., 370, 373-376, 380, 491, 503-506, 509, 711-727, 758
 — monarquía del: 211, 259, 276-279, 283-287
 — ruina del: 336s., 339s., 432, 443
 — tradiciones del: 422, 428
 Reino del sur: 351-355, 373s., 506-510, 719s.
 — ruina del: 435-451, 472s., 508
 Religión astral: 355, 364s., 437
 Religión de Israel
 — peculiaridad de la: 51s., 57, 95s., 109s., 117-122, 281, 329-332, 540s.
 Religión del clan: 90
 Religión del libro: 435, 612
 Religión familiar: 50, 64s., 69, 71-73, 79s., 83, 90, 95-97, 175-184, 187, 351-366, 394-406, 474, 498, 511s., 609s., 762, 782
 Religión nacional: 123, 258, 293s., 380, 393s., 448, 543
 Religión oficial: 50s., 192, 208s., 223, 279, 336, 351, 400, 405, 421, 461s., 473s., 511s., 516s., 537, 571, 608, 772, 787, 831
 Religión yahvista: 90s., 95-97
 — apertura helenizante de la: 738, 741-744
 — apertura universalista de la: 541-547, 660s., 742s.
 — carácter integrador de la: 573-576, 729
 — crisis de la: 461s., 511
 — definición de la: 621-626, 641-646, 654s., 733
 — dialógica: 405
 — exclusivismo de la: 319, 319, 328s., 365, 393, 495s., 623, 660
 — exigencia de fidelidad: 97, 127, 393, 397, 433, 805s., 815s.
 — formulación jurídica de la: 332, 344-350
 — monárquica: 193s., 229, 421, 427, 429, 494, 565, 621, 756, 769
 — pérdida de vinculación histórica: 574, 687s., 795
 — potencial anti-jerárquico de la: 57, 95, 103s., 125-128, 142s., 122, 159, 193s., 212, 226, 332, 428, 541, 562, 626, 651, 746, 783s., 790, 817-819
 — potencial social de la: 95, 174, 311s., 349s., 412, 419s., 496, 526, 550, 566, 596, 684, 835
 — pre-monárquica: 93-128, 142-174, 193s., 223, 226, 247, 266, 272s., 280, 290, 294, 312, 328s., 385, 421, 428, 432, 494, 566, 622, 646, 756, 769, 800

- pretensión ética de la: 312s., 332, 349s., 386, 462, 673
- renovación de la: 297, 330-332, 339-350, 419-435, 461, 469s., 506, 724
- tendencia anti-mítica de la: 813
- tendencia exclusivista de la: 97, 115, 122s., 182, 294, 318, 329
- vinculación con el culto: 109, 621, 628-631, 642s.
- vinculación con la historia: 95s., 109, 167s., 247, 328s., 399s., 405, 490s., 511, 515s., 621, 626s., 654s., 656, 783s., 789
- Religiosidad personal: 50, 52, 70, 279, 332-337, 351-354, 394-406, 438, 441, 461, 470, 509, 511-521, 571, 574, 576, 609s., 624, 676s., 685-698, 701, 704s., 708, 773, 761-764, 771, 773-780
- Religiosidad popular: 160, 163, 179, 324, 364s., 394
- Rescate: 138, 302, 669
- Resistencia
 - activa: 815s., 819, 831, 835
 - armada: 810, 820-828, 830
 - no violenta: 316
 - pasiva: 821, 826-832
 - teología de la: 208s.
 - apocalíptica: 574, 783s., 831s., 834
 - escatológica: 801s.
 - personal: 707-709
 - política: 224s., 500
 - tardoprofética: 574
- Resurrección: 795, 801
 - de Israel: 515
 - de los justos: 700, 801s., 814, 828, 834s.
 - en general: 801s., 828
 - para el juicio: 707, 828
- Retribución: 171s., 347
 - colectiva: 403, 506s., 530, 599, 763
 - doctrina de la: 674, 694-699, 763s.
 - en el más allá: 834s.
 - individual: 507, 530, 571, 674, 699s., 763, 768, 777, 814, 833
- Reunificación (de Israel y Judá): 379s., 723, 767, 793
- Revelación: 32, 428, 433, 643s., 657, 699, 752, 776s., 784s., 808, 813, 821, 824s.
 - mediadores de la: 222, 635
 - Revolución: 291-294, 682, 767
 - político-universal: 574, 592-594, 599, 789, 810
 - social: 677, 681s., 708, 767, 799
 - Rey: 212s., 216, 219, 221, 261, 262, 351, 366, 424, 449, 493, 500, 516s., 562s., 593s., 770
 - bienes del: 201, 204s., 232, 285, 298, 468, 664, 668, 678
 - crítica al: 223-227, 283-287, 320s., 423-424, 500, 549, 554, 625, 645-649, 746s.
 - dominio universal del: 219s., 244, 255, 424, 476, 520s., 549
 - proverbios sobre el: 692
 - regicidio: 306, 320, 377
 - relación con Dios: 212s., 218-221, 223, 228, 321, 423s., 473, 486s., 520s., 535, 562, 592, 758s.
 - ritual de la coronación: 213, 218, 594
 - sacerdocio del: 219, 233, 562s., 603s., 757
 - salmos sobre el: 211, 227
 - teología sobre el: 51, 152, 208, 211-226, 229, 316, 330s., 421-424, 428, 429s., 462, 476, 482, 491s., 493s., 499s., 502, 507s., 516, 520s., 533, 542, 547-550, 553, 574, 599, 621, 757-759, 761
 - Riqueza: 663, 671s., 675, 683s., 694, 833
 - como bendición de Dios: 303s., 412
 - renuncia religiosa a la propiedad: 347-350, 408-420, 669, 672, 676, 695, 733
 - Roma: 326, 746s.
 - Sábado: 190, 488, 523-526, 607, 658, 742s.
 - año sabático: 408-411, 434, 639, 665
 - precepto sobre el: 402s., 523-526, 656s.
 - Sabiduría:
 - de corte: 303s., 692
 - de los proverbios: 673s.
 - especulativa: 693, 780
 - mediadora de revelación: 780
 - popular: 692
 - teologizada: 569, 576, 672, 676, 683, 685, 691-700, 733, 774-780
 - Sacerdotes: 65, 82s., 112-116, 159, 186, 188, 222, 233, 265, 321s., 324-327, 343s., 363, 381s., 395, 413-418, 421-423, 438, 468, 471, 473, 476s., 495, 553s., 556, 561s., 566, 570, 580, 583, 585s., 590, 593, 604ss., 609, 627, 626, 629s., 638, 640ss., 648-654, 731s., 740, 742, 754s., 757
 - colegio de los: 572, 583, 585s., 596s., 616, 619s., 638ss., 651, 731, 737, 740, 742
 - de Jerusalén: 377s., 381, 388s., 414-417, 438, 443s., 492, 496, 504, 618
 - de los altozanos: 417, 504, 557-558
 - división en clases de los: 556-559, 566, 604, 640s., 652
 - orientación deuteronomica: 379, 526, 553, 558
 - orientación ritual: 417, 553ss.
 - provinciales: 379, 389, 391, 413, 415-419, 553, 557, 606, 825
 - reformistas: 241s., 379, 551-555, 580, 605s., 638ss., 692
 - teología de los: 245, 482, 526, 572, 637-661
 - tradición de los: 569, 596, 617s., 654, 754
 - Sacerdotisa: 363
 - Sacrificio: 111, 222, 389s., 488, 527, 560s., 603, 606s., 608-610, 654, 755, 757, 778
 - banquete sagrado: 159, 166, 169, 186, 188s., 389, 396s., 414, 418, 556, 606, 609s., 629, 755
 - cúlrico: 232, 322, 327, 607s., 621, 630, 642, 756
 - de bebida: 186, 355, 607
 - de comunión: 186, 189, 389, 396
 - del incienso: 185ss., 355, 473, 607
 - escatológico: 800s.
 - expiatorio: 606, 609
 - holocausto: 189, 387, 606s., 609, 754s.
 - leyes sobre el: 642, 650
 - participación de sacerdotes en: 560s., 606, 654
 - polémica sobre el: 322, 327, 706
 - por la impureza/pecado: 606, 608-610, 755
 - vegetal: 186, 474
 - vigilancia sacerdotal sobre: 354-358
 - Sacrificios humanos: 191, 364
 - Sacro, sagrado
 - acción: 556, 559, 649
 - árbol: 77
 - guerra (cf. Guerras de Yahvé): 149-154
 - lugar (cf. Templo, Santuario): 77s., 83, 110s., 158s., 474, 554s., 600s., 629s., 644s.
 - matrimonio: 163, 324s.
 - pueblo: 347, 393, 430, 627, 651
 - tiempo: 83, 111
 - utensilios (cf. Culto): 112
 - Sacut: 362
 - Sadday: 60, 68s., 178s.
 - Sadoc: 234s., 241, 249
 - Sadoquitas: 114, 234s., 415, 501, 504, 552-555, 557-559, 604, 720, 733, 746, 786
 - Saduceos: 746
 - Safán: 375, 377
 - Safánidas: 377s., 439, 442s., 450, 482, 489, 619
 - Safón: 252
 - Salem: 180, 249s.
 - Salmos: 211-223, 242-254, 474-477, 675s., 686-709
 - aceptación en el canon: 576
 - cúlrico-proféticos: 703
 - de Sión: 251-254
 - géneros literarios de los: 475, 512-516, 686-690, 798
 - reales: 211-223
 - sapienciales: 672, 675s.
 - tradición en los: 569, 761
 - Salomón: 91, 202, 203s., 297, 212, 233, 259, 263, 274s., 423, 499s., 623, 752s., 757, 758
 - Salvación (cf. Liberación)
 - anuncio de (cf. Promesa): 282, 476, 532, 679-684
 - cambio salvífico: 592s., 598ss., 674s., 680ss., 790, 798, 801s., 814, 826, 830-834
 - certeza de la: 704s., 798, 800s., 834s.
 - exclusión de la: 811s.
 - historia de: 55s., 176-178, 313, 319, 328s., 399s., 405, 428, 434, 473, 490, 511ss., 517, 622-626, 691,

- 714, 719, 750s., 761, 780, 768s., 822-826, 828
- imágenes de la: 599s., 681s.
 - incondicional: 760
 - oportunidad de: 764, 793, 814
 - oráculo de: 177, 187, 334, 399, 515s., 532, 631, 645
 - seguridad de la: 254, 316s., 323, 462, 476
 - tiempo de: 380, 449s., 488s., 493s., 499, 534s., 591, 757, 792s., 824s.
- Samaría: 165, 261, 277, 465, 721, 724s., 795
- óstraca de: 181, 183, 279
- Samaritanos: 466, 504s., 510, 578, 580, 587, 712, 714s., 721-727, 750s., 764, 767
- cisma de los: 620, 710-727, 749s., 753, 793
 - comunidad de los: 720, 724s., 751
- Samás: 182, 250, 354, 356s., 370, 437
- Sanballat: 715-718, 721-727
- Sanhedrín: 731
- Santidad
- código de: 116, 487, 639, 654
 - de Dios: 608, 654
 - división «sagrado/profano»: 554s., 566, 602, 649-654
 - imposición ética de la: 654
 - peligrosidad de la: 649s.
- Santificación: 654, 660
- del nombre divino: 683
- Santuario(s) (cf. Templo)
- central: 155, 506, 566
 - como lugar de asilo: 173, 236, 347, 391
 - como templo: 164s.
 - de la tienda: 111s.
 - del reino, del imperio: 164s., 231, 258, 265s., 323, 371, 388, 504
 - en la puerta: 370
 - en los altozanos: 106s., 111, 114, 157-165, 231, 337-340, 370, 495, 506
 - real, del rey: 231-241, 258, 646
- Sapiencial (cf. Sabiduría)
- exhortación: 674
 - literatura: 207, 772
 - salmos: 672, 675s.
 - tradición: 303, 312, 390, 569, 670s., 691-693, 777s., 784, 832
- Satán: 565
- Saturno: 362
- Saúl: 181, 197, 200, 228, 216, 320, 824
- Sectas, formación de: 586, 588, 746
- Sedek: 249
- Seducción
- de los demonios: 812, 814
 - provocadora de la caída: 497, 500, 505s., 558, 676
- Seguimiento: 126s.
- Selúcidas: 731, 740s., 743-746, 810, 819s., 822, 828, 831
- sema' Yisra'el: 386, 607
- Semanas de años: 829s., 833s.
- Šemittá: 408-410, 434, 487, 639, 665
- Separación
- de grupos externos: 136, 393, 419, 522, 623s., 660, 722, 737, 742, 768, 810, 815
 - de grupos internos: 573s., 778-782, 810
 - religiosa: 392s., 396, 440s., 447s., 573s., 580, 587s., 709, 750, 767, 781
 - social: 683, 831s.
- Serpiente(s): 337s. (cf. Nejustán)
- Sesbasar: 577, 748
- Sexual
- abstinencia: 111
 - desorden: 272, 324s., 345
- Sicilia: 358, 361
- Sidón: 275, 278
- Signo, señal: 626s.
- Siló: 112, 155, 156, 165, 169, 189, 197, 243, 248, 261, 415
- Símbolo(s): 26, 38, 50s., 64, 83, 103, 109, 142s., 146, 148, 159, 162, 187, 223s., 252, 254s., 264, 326, 338s., 589, 593, 663
- acción simbólica: 262, 432, 444s., 594, 791
 - nombres simbólicos: 176s., 336
- Simón II: 737-741, 819
- Šin: 182, 357, 537, 540, 716
- Sinagoga
- comunidad sinagoga: 685, 727
 - liturgia sinagoga: 434, 481, 483, 610, 705-707, 727
- Sinaí (cf. Horeb): 88, 100-103, 104-109, 168, 176, 290, 293, 426, 433s., 627s., 642, 752
- alianza del: 126s., 193, 433, 627
 - tradición sobre el: 104s., 108, 116s., 126, 428
- Sincretismo: 51s., 115, 123, 146s., 160, 164, 179, 184, 254s., 272s., 323-328, 329s., 338, 345s., 353s., 374, 387, 429, 437, 467, 470, 489, 495-500, 503-508, 691, 711s., 725, 762
- monárquico: 234s., 241-255, 286-291, 501
 - oficial: 120, 274, 291-294, 365, 370, 386-393, 423, 498, 503s., 744
 - pre-monárquico: 143-147, 269
 - privado: 354-366, 394-396, 406, 470, 473s., 486, 509
- Sión: 220, 241, 251s., 269, 306, 317, 380, 426, 438, 448, 462, 473, 502, 514, 554, 589, 593, 599, 764, 784, 794, 789s., 817
- teología de: 249-254, 306, 317, 323, 330s., 394, 421, 425-428, 438, 445, 448s., 473, 476, 482, 501s., 533, 542, 548s., 564, 574, 621, 643s., 724, 761
- Siquén: 144, 156, 159, 166, 238, 216, 265, 422, 713, 724
- Siria: 81, 100, 238-239, 246, 248, 358, 361
- Soberanía (Dominio): 142s., 199, 225, 255, 277, 314-318, 331, 541s., 547, 549s., 708, 729, 746, 748s., 789s., 790-794, 806s., 816-819, 828s.
- «democrática»: 625, 756s.
 - extranjera: 393, 496s., 520, 577s., 584, 597, 639, 677s., 806-810, 815, 822s.
 - legitimación religiosa de la: 148, 211-215, 223s., 233, 243s., 317s., 543, 547s., 758, 789s., 792s., 805s., 824
 - reducción de la: 260s., 377, 388, 423-424, 450, 561-563
 - totalitaria: 541, 816, 829
- Social
- conflicto, crisis: 205, 297-304, 310-313, 347, 438, 639s., 663-667, 677-680, 690, 692-695, 736, 766, 769s., 781s., 786, 796, 800, 832
 - crítica: 303, 309-313, 348, 476s., 596, 769s., 799
 - desarraigo: 466s.
 - descenso: 298-302, 676, 704
 - historia s. de Israel: 11, 38, 64s., 71s., 73s., 89-93, 130-143, 197-209, 259, 276-278, 283-287, 297-306, 309-313, 343, 347-349, 366, 376-384, 406-420, 435-451, 464-470, 577-588, 663-677, 721-724, 729-747, 832-835
 - legislación: 312, 346-349, 374, 407-420, 441, 482, 487, 495s., 550, 628, 639s., 663, 669s., 693, 769s.
 - reforma: 348s., 438, 441, 450s., 476, 482, 510, 526, 562-566, 628, 639s., 663, 746
- Sociedad
- acéfala: 142, 149, 171, 175
 - diferenciada: 122
 - división cultural de la: 736s.
 - división política de la: 304s., 320, 443-449, 740s.
 - división religiosa de la: 366, 440s., 585, 588, 669-674, 681s., 685, 741s., 746, 766, 781
 - división social de la: 122s., 205, 282, 297-304, 311s., 343, 349s., 418, 437s., 441, 584, 588, 663, 666-674, 681s., 685-688, 690, 701, 731-736, 740s., 746, 766, 769s., 778, 799
 - igualitaria: 135, 139-143, 148, 173s., 311s., 564-566, 583s.
 - indiferenciada: 122
 - insolidaridad de la: 436-439, 585, 796s.
 - integración religiosa de la: 421s.
 - opción por la s. antijerárquica: 142s., 201
 - pre-monárquica: 136-143, 312, 564s., 577, 583, 623
 - recuperación de estructura tribal: 564s., 566, 583s., 648, 721s.
 - segmentaria: 142, 198s., 207
 - solidaridad religiosa en la: 418, 451, 639s.
 - tribal: 64, 137-143, 200, 203, 226, 471
- Sociología de la religión: 49, 184, 193, 691, 773
- Sofonías: 379
- Sol
- «caballos solares»: 356s., 370
 - culto al: 250, 370, 437
- Solidaridad: 137, 148, 152s., 169, 308, 312-313, 322, 413, 418s., 438, 440,

- 467, 496, 584, 639s., 669, 673, 676, 687, 737, 780, 796s., 800s., 809
- Sueño: 222
- interpretación de los: 395, 805, 815
- Sufrimiento: 565s., 697s., 777
- Sumer: 57s., 65, 80, 148, 163, 212, 223, 325, 354, 699, 801
- Sumo Sacerdote: 583, 593s., 597, 601, 603s., 608, 640, 648, 654, 716, 721-725, 731-733, 737-741, 742-746, 819, 821s., 829
- Supervivientes en Judá: 461s., 483, 489, 492, 518, 530, 578s., 587, 591
- Ta'anac: 158, 185s., 281
- Tabor: 155
- Tabú: 190, 349, 524
- Talión, ley del: 347
- Tamid* (Sacrificio cotidiano): 233, 523, 607, 754s., 829
- Templo: 237-241, 467, 554s., 560, 564, 565, 568, 590, 592, 594, 597, 600, 603s., 604, 605, 626, 641s., 646, 649, 653
- cantores del: 478, 533, 570, 604, 760s., 765
- consagración del: 607s., 642, 658, 745, 755, 831
- construcción del: 642, 656, 659
- en *Araq el-Emir*: 727
- en el Garizín: 711, 717s., 727
- en Elefantina: 467, 470, 579, 723s.
- en Leontópolis: 727
- escatológico: 825
- post-exílico: 488, 524, 572, 577-580, 590s., 595s., 611, 631, 713s., 751
- salomónico: 235s., 499, 501s., 624, 646s., 752s., 757, 762
- de Jerusalén: 110-113, 124, 163-166, 232-241, 256, 306, 323, 354, 370, 387s., 427, 444s., 474, 491, 495, 499, 501s., 552, 554s., 600-610, 646s., 714s., 719, 724s., 745, 751, 757, 825
- destrucción del: 449, 462, 473-476, 825
- de Samaría: 292
- del monte Garizín: 711, 717s., 720, 725
- economía del: 271, 559, 560, 565, 585, 603-607, 611, 648s., 726, 757
- profanación del: 744, 825, 829, 831
- teología del: 501s., 554s., 559, 592, 602, 608, 623, 649, 756, 793 (cf. Sión)
- tesoro del: 491, 501, 732, 743
- utensilios del: 491, 577, 646s.
- Teocracia: 27, 569, 585s., 732s., 739, 758, 765-768, 786, 795
- Teodicea, problema de la: 313, 531, 676s., 695-700
- Teofanía: 72, 76, 94, 103, 107-111, 176, 290, 307, 317, 403, 628s., 642, 659, 794
- Teología del AT: 22s., 32s., 40-47, 193
- Teología dialéctica: 23, 32, 41
- Teología personalista: 576, 685, 691-709, 770-782
- Teólogos independientes: 463, 474s., 479, 482, 571
- Terafim*: 78-80, 326, 499
- Testamento de Leví: 786, 804, 820, 831
- Testamento de Moisés: 804, 820, 831
- Tetragrama: 80-82
- Tiamat: 247, 655
- Tiempo, ritmos del:
- septena: 347, 410, 656, 829s., 833
- Tiempo final: 598s., 784, 787, 809s., 818, 826s., 830s.
- llegada del: 807s., 822
- lucha del: 822, 826s., 830
- terrores del: 794, 826s.
- Tiempo «primordial-final», analogía y tipología: 636s., 659s., 795, 798s., 808, 811s., 818, 823
- Tiempos primordiales: 623, 655s.
- regreso a los comienzos: 319, 328s., 385, 422, 622s.
- Tienda del encuentro: 111, 630s., 643s., 646s., 752
- Tierra: 149, 626, 631s., 638
- «conquista de la»: 55s., 130-136, 176, 193, 198, 326, 328, 399s., 428, 496s., 625
- Dios de la: 121s., 148, 167, 183, 713
- don de la: 399, 432, 462, 496s., 502
- emigración de la: 469, 489, 735
- inmigración hacia la: 469, 489, 519, 578s., 583, 631s., 638, 657s., 711
- mandato de la marcha hacia la: 520
- nueva distribución de la: 564s.
- prohibición de emigrar de la: 520
- recuperación de la: 489
- Tinnit: 359
- Tiro: 206, 275s.
- Tirsá: 261, 300
- Tobiadas: 721, 733, 735s., 810
- Tofet: 361, 486, 813
- Tolomeos: 731, 732s., 740s., 805, 809s., 819s.
- Torá
- espiritualidad de la: 574, 770-782, 783
- estructura de la: 622s., 637s.
- Tormenta, Dios de la: 99, 103, 154, 167, 267s., 278, 290 (cf. Hadad)
- Toro, imagen de: 125, 146, 158, 258, 266-273, 326-328, 503s.
- Tortas: 364s.
- Trabajo
- dependiente: 301s., 411s., 666
- descanso del: 190s., 524s., 658
- forzoso: 91-93, 206, 223, 259s., 262s., 299s., 406, 423, 437
- liberación del: 524, 526
- Transcendencia de Dios: 109, 126, 427
- Transhumancia: 74s.
- Tribu: 65, 90, 116, 137-140, 154s.
- jefe de: 139s., 141, 562
- mancomunidad de: 138, 140, 147, 153, 155s., 197, 201, 564s., 589
- Tributos: 304-306, 318, 437, 543, 732, 734s.
- Tritoisafas: 533, 570, 598-600, 633, 680s.
- Tritozacarias: 793-794, 805
- Trono: 239
- consejo del t. celeste: 244, 534, 565
- de Dios: 112, 124, 165, 239, 240, 241, 243, 554
- del rey: 217s.
- fiesta de accesoión al: 247
- sucesión en el: 216s., 226s.
- Tropas de asalto: 203-204, 407, 423s.
- Ugarit: 35, 68s., 80s., 100, 148, 160, 162s., 180, 233, 244-246, 248, 252, 268, 325, 358, 656
- Ungido de Yahvé: 176, 535, 548, 593s.
- Universalismo: 26s., 30, 248, 253, 330s., 429, 445, 471, 521, 541-547, 570, 593, 623, 655-660, 707, 805-808, 823
- Urbanización: 198, 205s.
- Urim y Tummim: 114, 166
- Utopía: 94, 373, 410, 419, 425, 451, 566, 589, 599, 622, 625s., 632
- de la soberanía política: 550, 790
- política: 819, 828, 831s.
- Vasallaje
- juramento de: 445
- tratados de: 384, 393, 398, 431
- Vecindad, cultos de: 185s.
- Vegetación, Dios de la: 246
- Venganza: 529s., 707, 813
- de sangre: 138, 151, 166, 141, 348
- Venus: 363, 365
- Viaje al cielo: 813s.
- Vida eterna: 828
- Vino: 169, 321s.
- Violencia estructural: 302s., 663-667, 677s.
- Visión: 187, 335, 552, 554, 593, 622, 813, 817s., 827
- relato de: 784, 811s.
- Viudas y huérfanos: 311, 348, 408, 413, 418, 666
- Voto(s): 77, 163, 188, 389, 556, 606
- Yahvé: 97-107, 541s., 657
- al lado de los débiles: 311s., 332, 789s.
- celo por: 292s., 744
- como Dios misericordioso: 348s.
- como Dios personal: 404s.
- como guerrero: 94, 153s., 543
- como jefe de una tribu: 122, 127
- como liberador: 103s., 121s., 145s., 154, 223, 264, 269, 272, 349s., 401, 404s., 516, 526, 704s., 708s.
- como propietario de la tierra: 148, 167
- como Señor de la historia: 330s., 489, 534-541, 542
- de Betel: 386
- de Hebrón: 156, 188, 386
- de Samaría: 156, 160, 189, 386
- de Temán: 101, 160, 189
- Dios de Israel: 122, 146s., 156, 404, 429, 516, 541
- Dios del tipo Hadad: 99, 103, 120, 147
- distanciado del culto: 317, 323, 328, 331, 427s., 462, 475s., 825s.

- distanciado del poder político: 316s., 331, 427s., 462, 475s., 547-551, 789s.
- divinidad única: 538-541, 549, 623
- exclusivismo de: 395, 404s., 429s., 441, 473, 486s., 495ss., 507, 510, 538s.
- juez del universo: 707
- monopolio cáltico de: 253s., 255, 272s., 317, 323s., 327s., 331, 345s., 427, 476
- monopolio del poder político de: 223, 254, 255, 317, 331, 424, 427, 462, 476, 547-551, 562, 746, 759
- monoyahvismo: 386, 394
- poliyahvismo: 155s., 267, 386-388, 691
- rey de Israel: 225s., 500, 516, 548s., 758
- rey de las naciones: 219, 225s., 246s., 269, 330s., 429, 549
- rey de los dioses: 122, 146, 245, 429, 549
- «sentado entre los querubines»: 239, 243
- soberanía universal de: 219s., 244, 255, 316s., 330s., 429, 473, 485, 535s., 542s., 548, 549, 592, 828
- universalismo de: 248, 255, 330s., 429, 445, 497, 541-547
- vinculado a un grupo humano: 95, 116, 122, 167s., 240, 251, 272, 428s.
- vinculado a un lugar: 116, 148, 167, 240, 251, 425s., 429, 448, 644s.
- Yahvé Sebaot: 147, 243-246, 386, 427, 645
- en Silo: 156
- Yahvista: 62, 75, 86, 207, 270, 373, 401, 421, 569, 617
- Yam: 180, 252
- Zacarías: 572, 591, 597s., 786
- redacción de: 574, 580, 595s., 620
- Zaratustra: 538
- zabah hayyamim*: 189, 397
- Zeus: 288s., 744
- Zorobabel: 579, 590, 592, 594, 748

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

Génesis

1 - 11: 655

1: 655

1,1 - 2,3: 656

1,2: 536

1,26: 658

1,28: 657, 658

1,31: 656, 659

2,1-3: 658

2,2s.: 526, 656

2,2.3: 656

2,5 - 11,9*: 207

2,7: 515

2,24: 775

4,1ss.: 658

4,25: 215

4,31-34: 91

5: 657

5,1ss.: 658

5,22.24: 659

5,24: 811

6 - 9: 655, 798

6,1-4: 800, 806

6,1s.: 806

6,3-6: 806

6,4: 806

6,9: 659

6,13: 808

6,13.17: 659

7,2: 806

7,11: 795, 798

8,13: 657

8,21s.: 798

9: 657, 660

9,1-7: 659

9,1.7: 657

9,6: 658

9,8ss.: 638, 659

9,11s.: 798

9,20-27: 207

10s.: 658

10: 657

11,9: 795, 799

12 - 50: 60, 62, 63, 64,
65, 74, 82, 86, 617

12: 623, 655

12,1ss.: 74, 135

12,1-4: 63

12,1-3: 60, 520

12,1: 520

12,2: 519, 520

12,2b.3: 520

12,3: 623

12,3b: 520

12,6: 74, 77, 326, 725

12,7: 624

12,8: 77

12,10-20: 73, 76

13,... 5-13.18: 62

13,14-16: 518

13,18: 65, 77

13,4: 77

13,5ss.: 74

13,5: 74

14: 77, 246

14,1-11.12-17.21-24:
253

14,17-20: 265

14,18-20: 234, 246

14,18: 222, 724

14,18.19.20: 246

14,19-22: 67

14,19: 248

14,20: 253, 407

15: 617, 632

15,1-6: 71

15,1s.: 631

15,1: 61, 632, 633

15,2s.: 632

15,3.4a.4b.7.8: 632

15,5: 627

15,6: 627, 633

15,7ss.: 627

15,7: 624

15,9-12.17-21: 632

15,15: 81

15,18: 431, 625, 627,
632

16: 71

16,1-6: 72

16,5s.: 171

16,7ss.: 73

16,7.11: 72

16,11: 72

17: 521, 655, 657

17,1ss.: 638

17,1: 60, 68, 657, 659

17,2.6.16: 658

17,6: 639

17,7: 638, 659

17,8: 638, 658

17,10s.: 521

17,12: 522

17,15ss.: 71

- 17,22: 659
 17,25: 522
 18: 62, 518
 18,1-16a: 71
 18,1-6.20-22a: 62
 18,7: 74
 18,9s.: 72
 18,10.14: 72
 19: 62
 20,7: 281
 21,13.18: 519
 21,16ss.: 73
 21,20: 73, 76
 21,32.34: 63
 21,33: 67, 77
 21,4: 522
 21,8ss.: 72
 22: 73, 78, 191, **358, 520**
 22,2: 265, 724
 22,3: 524
 22,15-18: 626
 22,18: 520
 23: 81, 638
 24: 624
 24,7; 26,3-5: **626**
 25 - 33*: 66
 25,8s.17: 81
 25,21ss: 62
 25,22: 187
 26: 76
 26,1ss.: 63
 26,2s.: 74, 520
 26,3: 76
 26,3.28; 28,20: **76**
 26,4: 520
 26,8: 272
 26,11: 173
 26,12s.: 65, 74
 26,12: 303
 26,14: 74
 26,16ss.: 74
 26,19ss.: 65, 74, **76**
 26,22: 77
 26,24s.: 77
 26,24: 67, 76
 26,28: 77, 431
 26,33: 63
 27 - 33*: 62, **265**
 27: 62, 518
 27,28: 303
 28,3: 68, 658
 28,4: 638, 658
 28,10ss.: 72
 28,10-22: 77
 28,10-20: 72s
 28,10-19: 147, **265, 628**
 28,11-22: 67
 28,11.19: 236
 28,13s: 518
 28,13: 67
 28,15: 76, 624
 28,16s.: 76
 28,18: 77, 125
 28,18.22: 326
 28,20ss.: 78
 28,20-22: 191
 28,20: 76
 28,22: 204, 407
 29,31ss: 72
 30s.: 76
 30,33: 173
 31: 66, 78, 79, 82
 31,3: 74, 76
 31,5.29.42: 66
 31,5.42: 76, 518
 31,11.13: 520
 31,13: 67, 191, 268
 31,16.19: 78
 31,19.34s.: 78
 31,25-42: 171
 31,30: 78
 31,30.32: 80
 31,32: 78, 173
 31,42: 66, 67
 31,42.53: 66
 31,42.54: 66
 31,44: 431
 31,45-54: 77
 31,45: 77
 31,51-53*: 62
 31,53: 66, 79
 31,53a: 62, 67
 31,53b: 66
 32,2s.: 77
 32,10: 67
 32,23-33: 76
 32,25-32: 266
 32,29: 144
 33,11: 303
 33,18ss.: 72s
 33,18-20: 266
 33,18*.20: 145
 33,19: 62s
 33,20: 67, 77, **144, 145**
 34: 77, 112, 521
 34,7: 169
 35,2ss.: 70
 35,4: 724
 35,5: 77
 35,6s.*: 145
 35,7: 65, 67, 268
 35,9: 659
 35,11: 68, 639, 658
 35,12: 638, 658
 35,13: 659
 35,20: 81
 35,29: 81
 36: 639
 36,10.13: 102
 37: 171
 37,12ss.: 65, 74
 38: 138, 171
 38,15.21s.: 163
 42,26: 524
 45,5-11: 221
 46,1-3: 520
 46,1.3: 67
 46,2s.: 74
 46,3: 519
 47,27: 658
 47,30: 81
 48,3s.: 638, **658**
 48,3: 68
 48,4: 658
 48,21: 76
 48,22: 77
 49: 226
 49,5-7: 112
 49,8-12: 226
 49,22-26: 226
 49,24s.: 146
 49,24: 61, 267
 49,25: 66, 68
 49,29s.: 638
 49,29.33: 81
 50,1-14: 81
 50,12s.: 638
 50,17: 66
 50,20: 221
 50,24: 624
 50,25.26b: **626**
Éxodo
 1 - 14.(15): 91
 1 - 12: 92, 103
 1 - 6: 637
 1s.: 94
 1,1-5.7.13s.: 87
 1,5: 89
 1,6.8: 87, 624
 1,7: 89, 657, 658
 1,9ss.: 88
 1,9-12: 262
 1,9-12.15 - 2,22... 4,19.
 20a... 5,3s.*6-19:
 626
 1,9-12.15 - 2,23aa: 87,
 88
 1,9-11: 264
 1,11-14: 91
 1,11: 91
 1,15 - 2,23: 262
 1,15s.19: 92
 1,15.16.19: 92
 2,1: 115
 2,6ss.: 642
 2,6s.11.13: 92
 2,11ss.: 88, 94
 2,11-15: 92
 2,11-14: 93
 2,11-12: 262
 2,11: 93
 2,15ss.: 101
 2,15-22: 93
 2,15: 262
 2,16: 102
 2,18: 88, 102
 2,19: 92
 2,22: 115
 2,23: 262, 633
 2,23aa: 93
 2,23ab-25: 87
 3ss.: 655
 3s.: 94, 263, 633
 3 - 4: 60
 3,1 - 4,18*: 87, 263, **617**
 3,1 - 4,16: 633
 3,1ss.: 105, 107
 3,1-4.12-16: 633
 3,1-4.12.17s.: 87
 3,1-4.18*: 88
 3,1-6: 88, 101, 106, 263
 3,1: 88, 101, 102, 106
 3,6: 98
 3,6.13.15: 60
 3,6.15s.: 624
 3,7s.: 94
 3,10-17: 94
 3,10.18b: 94
 3,12: 99, 105, **627**
 3,13s.15: 98
 3,13.[15].16: 98
 3,14: 99, 100
 3,16-18a: 94
 3,16: 75
 3,16.18: 90, 618
 3,18: 87, 90, **92, 103,**
 105
 3,20: 627
 4,1ss.: 97
 4,1ss.31: 655
 4,1-8: 627
 4,1-8.31: 627
 4,1.[5].8.9.29-31: **94**
 4,8.9: 627
 4,10: 634
 4,13-16: 638
 4,13-16.27-30: **87**
 4,13: 99
 4,18: 88, 102
 4,19-20: 262
 4,19-20a.24-26: **87, 88**
 4,19-20a.24-26... 5,3-
 19... 14,5a: **262**
 4,19.20: 633
 4,19.20a: 93
 4,21-22: 87
 4,22s.: 516
 4,23: 105
 4,24-26: 76, 522
 4,25: 521
 4,27-30: 638
 4,27: 106
 4,29-31*: 87
 4,29: 75, 90, 618
 4,31: 97
 5 - 12*: 94
 5: 94, 262, 263
 5...3.4*.6-19: 264
 5,1-21: 87
 5,1-2.(3-19).20-21: **87**
 5,1-2.20-21: 262
 5,1: 90
 5,1.4.20: 87
 5,2: 94
 5,3-19: 87, 88, 90, 91,
 262
 5,3: 87, 88, 92, 98, 103,
 105
 5,4: 264
 5,5: 264
 5,6 - 15,21: **88**
 5,6: 635
 5,8.15: 262
 5,14ss.: 92
 5,16: 263
 5,19: 264
 5,20s.: 92
 5,22 - 6,1: 87
 6: 60, 94, 655
 6,1ss.: 102
 6,1-17: 87
 6,2ss.: 639
 6,2s.: 657
 6,2: 60, 98
 6,3: 68
 6,3.7: 659
 6,4: 638, 658
 6,7: 638
 6,9: 92
 6,9.12: 655
 6,16: 114
 6,19: 115
 6,20: 115, 179
 7 - 14: 87, 271
 7,1: 281
 7,14 - 12,39*: **88**
 7,14-16: 87
 7,15.17.20: 87
 7,16: 87, 92, 103
 7,16.26: 87, 105
 7,17: 88, 94, 623
 8,2ss.: 784
 8,4: 87
 8,6.18: 88, 94, **623**
 8,16: 87, 105
 8,21.23: 87
 9,1: 87
 9,1.13: 87, 92, **103, 105**
 9,14.27.29: 94
 9,14.29: 88, 623
 9,26: 91
 10,2: 88, 94
 10,3: 92, 103
 10,7s.11: 87
 11,1-3: 87
 11,4: 90
 11,7: 94
 12: 75, 527, **755**
 12,1-14.43-50: **527**
 12,3-11: 75

- 12,3s.8ss.: 527
 12,3: 527, 583
 12,6: 527, 755
 12,7ss.12ss.17: 527
 12,8s.: 755
 12,11: 550
 12,12-14.23: 75
 12,13: 650
 12,15-19: 527
 12,21ss.: 401
 12,21-27: 75, 629
 12,21-22: 75
 12,21: 90, 618
 12,(21.23).24-27: 87
 12,31: 87
 12,33s.39: 75
 12,37: 89
 12,38: 90
 12,43ss.: 527
 12,43-50: 527
 13: 118, 617
 13,3-16: 87
 13,3-10: 401, 629
 13,3.14: 402
 13,5.11: 626
 13,9.16: 627
 13,11-16: 629
 13,12s.: 363
 13,17-19.21-22: 88
 13,19: 626
 13,21: 127
 14s.: 94
 14*: 88, 655
 14,5a: 88, 93, 263
 14,11ss.31: 97
 14,13.31: 627
 14,13s.30s.: 87
 14,27: 94
 14,31: 627
 15 - 17: 127
 15: 242
 15,1-18*: 426
 15,1.20-21: 88
 15,2: 67, 98
 15,13: 236, 475
 15,17: 426
 15,18: 242, 426
 15,19: 87
 15,20: 281
 15,21: 93, 151
 15,22-27: 127
 15,25b-26: 618
 16: 127
 16,4s.28: 618
 16,10s.: 645
 16,10: 645
 16,25s.: 658
 17: 106
 17,1-7: 127
 17,6: 106
 17,7: 114
 17,8-16: 127
 17,8-13*: 270
 17,15: 145
 17,16: 151
 18: 88, 101, 102
 18,1ss.: 102
 18,1ss.27: 102
 18,1-12: 542
 18,1: 102
 18,3: 115
 18,4: 67
 18,5: 106
 18,10: 102
 18,12: 102, 106, 107,
 109, 110, 111
 18,13-27: 344, 385
 18,27: 105
 19ss.: 90, 91, 105, 106,
 290, 403, 521
 19 - 24: 634
 19s.: 109, 403, 643
 19: 72
 19,1-19: 403, 628
 19,1.2*: 108
 19,2s*.10-19: 117
 19,2b*.3a.10.11a.13b-
 17a.18-19: 108
 19,3-9: 617
 19,3b-8: 126
 19,3b-8.9: 108
 19,4: 627
 19,5s.: 651
 19,5: 431, 623, 628
 19,6: 623, 628, 629, 637
 19,7: 343
 19,8: 629
 19,9: 627
 19,10s.15: 111
 19,10.14s.: 111
 19,10.14: 628
 19,11b(?).20-25: 108
 19,12-13a.17b: 108
 19,12: 628
 19,16s.: 108
 19,18s.: 108
 19,18: 106, 107
 19,19: 117
 19,20-25: 403, 638
 19,20-24: 604
 20,1-17: 108, 116, 117,
 403, 628
 20,1: 403
 20,2-17: 401
 20,3: 118
 20,4-6: 124
 20,4a: 125
 20,4b-6: 125
 20,5: 118
 20,8-11: 524, 526
 20,8: 526
 20,8.11: 524
 20,10: 525
 20,11: 526, 658
 20,12: 171
 20,18ss.: 108, 117
 20,18-21: 108, 117, 403,
 628
 20,21: 628
 20,22 - 23,19: 89, 108,
 116, 117, 144, 341,
 628
 20,22ss.: 372
 20,22s*.: 108
 20,22: 342, 627, 628
 20,23 - 23,19: 341
 20,23-26: 342, 343
 20,23: 124, 342, 628
 20,23.24: 342
 20,23a: 344, 345
 20,23b: 124, 125, 342
 20,23b*.24a*: 126
 20,24-26: 343, 344, 346,
 422
 20,24: 345, 346
 20,24b: 425
 20,26: 345
 21,1 - 22,16: 170
 21,1-6: 301
 21,1: 343
 21,2 - 22,26: 341
 21,2-11: 343, 347
 21,2-11.18 - 22,16: 342
 21,2-6: 347, 411
 21,2: 347
 21,5s.: 301
 21,5: 411
 21,6: 186
 21,6.13: 170
 21,7-11: 348
 21,12-17: 343
 21,12.13-17: 173
 21,13s.: 173
 21,14: 347
 21,20s.26s.: 348
 21,20s.26s.32: 343
 21,20: 348
 21,21: 348
 21,23b-25: 347
 21,26s.: 348
 21,28ss.: 310
 21,30: 310, 347
 22,6s.10: 165
 22,7s.: 171
 22,7.8: 170
 22,10: 170
 22,17-19.27.30: 343
 22,17: 346
 22,18: 346
 22,19: 118, 345, 346
 22,20 - 23,9: 628, 693
 22,20ss.: 174
 22,20-26: 343
 22,20s.: 348
 22,20s.24.25s.: 343
 22,20: 89, 343, 348
 22,22.26: 348
 22,24: 348, 408
 22,25: 348
 22,27-30: 343
 22,27: 144, 148, 285,
 625
 22,28 - 23,12: 341
 22,28s.: 191, 358
 22,28: 191, 363
 22,28b: 191
 22,30: 342, 346, 347
 23,1-8: 347
 23,1: 440
 23,3: 347
 23,3.7.11: 343
 23,4s.: 172
 23,9: 89, 343, 348, 349
 23,10-19: 166, 343
 23,10-13: 342
 23,10-13.[14-19]: 343
 23,10s.: 190, 347, 349,
 410, 639
 23,12: 190, 191, 349,
 524, 525
 23,13: 342, 344
 23,13.24: 118
 23,13a: 342
 23,13b: 342, 345
 23,14-19: 173, 342
 23,14-17: 523
 23,14: 168
 23,15: 166
 23,16: 166
 23,17: 167, 169
 23,19: 191, 395
 23,19b: 347
 23,20-33: 108
 23,24: 159
 24,(1).3-8*(.9-11).12-
 15a.18b: 108
 24,1*9-11: 108, 109,
 110, 628, 629, 635
 24,1.9.14: 618
 24,1b.2: 108
 24,3ss*.: 126
 24,3-8: 108, 126, 372,
 628
 24,3: 343
 24,3.7: 629
 24,4: 111
 24,5: 629
 24,5.11: 111
 24,7s.: 431
 24,7: 372
 24,9-11: 105, 629
 24,10: 627
 24,13: 106
 24,15b-Lv 9.[10]: 642
 24,15b-18: 110, 642,
 643
 24,15b-18a: 108, 109
 24,15bs.: 645
 24,16-18: 656
 24,16s.: 642
 24,16: 111, 644
 24,16a: 642
 24,16b: 642
 24,17: 645
 24,19s.: 800
 25ss.: 241, 643
 25 - 31: 108
 25,1 - 31,17: 642
 25,1ss.: 648, 657
 25,1: 656
 25,3-8: 757
 25,8ss.: 110
 25,8: 644, 646, 651, 659
 25,9ss.: 216
 25,9: 752
 25,10-22: 601, 638, 647
 25,17: 752
 25,18: 647
 25,20: 647
 25,22: 644
 25,23-30: 601, 646
 25,30: 607
 25,31-40: 647
 26,15ss.: 644
 26,31-37: 646
 26,31: 601
 26,33: 644
 27,1-8: 646
 27,9ss.: 644
 27,9-19: 647
 27,9: 644
 27,20s.: 601, 607
 27,21: 642
 28: 648
 28,1ss.: 648
 28,4: 603
 28,15ss.: 603
 28,39: 603
 29: 609, 642, 648
 29,4.32: 644
 29,10s.: 644
 29,10.42: 644
 29,20s.: 627
 29,33: 649
 29,36s.: 608
 29,38-42: 607
 29,38-41: 754
 29,42-46: 643
 29,42s: 644
 29,42: 645
 29,44: 644, 648
 29,45s.: 659
 29,45: 638, 644, 646,
 651
 30,1-10: 601, 647
 30,6.36: 644
 30,7-8: 601, 607
 30,10: 608
 30,11-16: 606, 648
 30,11.17.22.34: 656
 30,12ss.: 757
 30,12: 650

30,16: 644	33,9: 644	39,32-43: 656	10: 649	19,23-25: 191	Números	δεθ:δς,11
30,17-21: 647	33,16: 623	39,32: 644	10,1-3: 270, 649	19,28: 326	ο:ρς-ςς,11	ο:ρς-ςς,11
30,33: 649	33,17: 630	39,32.40: 644	10,2: 652	19,31: 80, 81	1: 648	ο:ρς:8ς,11
31,1.12: 656	33,18ss.21s.: 290	39,42: 648	10,14s.: 606	20,1-6: 359	1,4: 583	ρ:ρς,11
31,12-17: 656, 658	34: 109, 126, 617	40,1-35: 642	11 - 26: 643	20,1-5: 487	1,5-16: 68	ρ
31,13: 654	34,1-10.28: 629	40,1-33: 648	11ss.: 117, 660	20,2-5: 358	1,5-15: 178	ρ,1,Δ1
31,13.17: 523, 526	34,2: 106	40,2.6.29: 644	11: 395, 523	20,2-4: 360	1,48-54: 649	ρ,Δ,11
31,15: 525	34,5: 644	40,3ss.: 784	11,2b-23: 395	20,2.3.4: 361	1,50-53: 650	ρ,1,Δ,11
32 - 34: 633, 651	34,6-7: 630	40,17: 657	11,43-45: 639	20,3ss.: 362	1,51: 649	ρ,1,11
32: 131, 270, 343	34,6-7.9: 630	40,33: 648	11,44s.: 654	20,5: 359	1,53: 650	ρ,1,11
32,1-10: 629	34,6: 349, 688	40,34s.: 642, 644	12: 610	20,6: 80	2: 648, 650	ρ,1,11
32,1-6: 125, 270, 271	34,9: 630	40,34: 645	12,3: 522	20,6.27: 81	3s.: 649, 754	ρ,1,11
32,1-6.15-34*. (35): 108	34,10: 623, 627	40,35: 644	12,4: 644	20,7s.26: 654	3,1-3: 650	ρ,1,11
32,1.4: 349	34,11-27: 624	40,36-38: 645	14: 610	20,22-27: 660	3,9: 559, 649	ρ,1,11
32,1.23: 127	34,11-26: 116, 118, 405	44: 557	15: 610	20,25s.: 639	3,10.38: 649	ρ,1,11
32,2ss.25b: 115	34,11-17: 108	<i>Levítico</i>	16: 602, 604, 609	21,1 - 22,16: 654	3,12.40-49: 649	ρ,1,11
32,2s.: 271	34,11-14: 393	1ss.: 650	16,2: 644, 645	21,1-23: 654	3,38: 558, 650	ρ,1,11
32,4-6: 271	34,13: 159	1 - 7: 110, 602, 642	16,7-16: 608	21,5: 326	4,1-33: 650	ρ,1,11
32,4.8: 267, 269	34,14: 118, 405	1,1: 642	16,7-9.20-22.26: 608	21,10-13: 604	4,5ss.: 557, 558	ρ,1,11
32,6: 272	34,15s.: 624	2,3: 605	16,11ss.: 755	21,10: 552	5,3: 644	ρ,1,11
32,6.18.22.25: 272	34,17: 124, 267	3: 610	16,12: 644	21,12: 603	7,1ss.: 648	ρ,1,11
32,7-14: 108, 617	34,18-26: 166, 173, 342	4s.: 643	16,14s.: 608	22,9.31s.: 654	7,2: 583	ρ,1,11
32,7-13: 630, 633	34,18-20: 166	4: 755	16,16.18s.33: 608	22,10.12.13: 649	7,8,9: 644	ρ,1,11
32,9: 630	34,18: 168	4,1-12.13-21: 609	16,16.18: 608	22,11-16: 654	8: 609	ρ,1,11
32,13: 626, 630, 632	34,18.22-24: 523	4,3.5.16: 603	16,17.20-22.24s.33: 608	23,3: 523, 524, 525	8,1-4: 601	ρ,1,11
32,15s.: 638	34,19s.: 191, 358	4,8ss.: 609	16,27: 609	23,19: 609	8,5-22: 650	ρ,1,11
32,19: 272	34,19: 191	4,13: 772	16,33: 644	23,23-25.26-32: 607	8,9s.: 607	ρ,1,11
32,21-24: 630	34,20: 191, 364	5: 609	17 - 26: 116, 639, 654	23,40-43: 169	8,16: 649	ρ,1,11
32,25-29: 112, 114, 115 , 557	34,20b: 191	5,13: 605	17,1-14: 390	23,42s.: 168	8,16.19: 649	ρ,1,11
32,25-27: 108	34,21: 524, 525	5,18: 772	17,4: 644	24,1-4: 601, 607	8,19: 559, 650	ρ,1,11
32,26-29: 630	34,22: 166	6,9.19: 644	17,7: 370	24,5-9: 601, 605, 607	9,1-14: 527, 755	ρ,1,11
32,26: 631	34,22.26: 191	6,12-16: 607	17,11: 608	24,17-22: 347	9,15ss.: 645	ρ,1,11
32,28-34: 629	34,23: 167	6,15: 603	18 - 26: 641	25: 563, 571	9,15: 752	ρ,1,11
32,29: 112, 114	34,26: 395	6,18s.: 605	18: 117	25,2-7: 665	10,29-32: 91	ρ,1,11
32,30-32: 630	34,27s.: 431	6,19: 606, 609	18ss.: 639	25,8ss.: 563, 639	10,29: 102, 638	ρ,1,11
32,30: 630	34,29ss.*: 108	6,23: 609	18,1-5.24-30: 660	25,8-55: 639	10,30: 105	ρ,1,11
32,32s.: 707	34,29: 634	7,6s.: 605	18,21: 360, 361, 362 , 487	25,10: 563	10,33: 106, 127	ρ,1,11
32,34: 630	34,35: 627	7,8: 606	18,21a: 358	25,13: 563	10,35s.: 112	ρ,1,11
33: 109	*35ss.: 108, 110	7,9: 605	19ss.: 654	25,23: 149, 284	11: 127	ρ,1,11
33,1: 626, 630	35,1 - 39,43: 642	7,11-21.28-34: 610	19s.: 654	25,25ss.47ss.: 138	11,4-35: 127	ρ,1,11
33,1.3: 632	35,2s.: 526	7,18: 322	19: 571	25,25.49: 302	11,11s.: 635	ρ,1,11
33,1.3.5s.12-17: 629	35,3: 524	7,30-34: 606	19,1-18.33-36: 639	25,35: 148	11,11s.14-17.24b-30: 635	ρ,1,11
33,1.3a.5 - 34,10.28. 29ss.*: 108	35,4ss.: 271	8: 110, 609, 642	19,2: 654	25,39-43: 412	11,12: 626	ρ,1,11
33,2.3b*.4: 108	35,4-29: 648, 757	8,12: 603	19,3: 171	25,47ss.: 669	11,16ss.: 90, 618, 631	ρ,1,11
33,3.5: 630	35,15: 644	8,15: 608	19,4: 118, 124	26,1: 118, 124, 326, 406	11,16s.24: 111	ρ,1,11
33,5: 630	36,2s.: 648	8,24.30: 627	19,4a: 406	26,3-10: 660	11,16-17.24-29: 631	ρ,1,11
33,7-11: 111, 630, 631, 634, 642	36,3-6: 648	9: 110, 642, 643	19,5-8: 654	26,9-13: 639	11,16.25: 635	ρ,1,11
33,7: 631	37,1-9: 601, 638	9,5: 644	19,7: 322	26,11: 644, 651	11,17ss.: 633	ρ,1,11
33,7a: 630	37,10-16: 601	9,23s.: 642	19,9s.: 190	26,12: 638, 660	11,17.25: 635, 644	ρ,1,11
	37,25-29: 601		19,9-10: 418	26,14ss.: 480	11,25s.: 636	ρ,1,11
	38,21ss.: 648		19,13: 301	26,34: 760	11,25: 635	ρ,1,11
	38,25s.: 648					ρ,1,11

11,26: 636	16,10: 652	21,29: 275	4,4: 775	5,33: 399	8,6: 384
11,27-29: 636	16,12-15.25-26.27b- 32a.33-34: 650	21,34: 154	4,5: 398	6-28*: 375, 403	8,8: 191
11,28: 636	16,16s.: 644	23s.: 811	4,6: 382	6-11: 420	8,11ss.: 433
11,29: 633, 634, 636, 653	16,19-24: 652	23,18-24: 242	4,10: 384	6,1ss.: 108, 117	8,14: 402, 428
12,1: 102	16,19s.: 645	23,21: 242	4,12ss.: 126	6,1: 382	8,18: 432
12,2.6: 634	16,20: 645	23,22: 146, 267	4,13.23: 433	6,2: 399	9s.: 271
12,4ss.: 111	16,22: 652	23,33: 269	4,15-20: 404	6,2.13.24: 384	9,5: 432
12,4-10: 631	16,27-34: 652	24,8: 146, 267, 269	4,15-19: 125	6,3: 382	9,5.27: 432
12,5: 644	16,32b: 652	24,17ss.: 573, 626	4,24: 118, 405	6,3.18: 399	9,7-10,11: 420
12,6-8: 634	16,35: 652	26: 648	4,29: 760	6,4s.: 397	9,9.11.15: 433
12,6: 635	17,1-5: 651	26,2: 583	4,35.39: 288, 537	6,4-5: 386	9,10ss.: 271
12,7: 635	17,5: 649	26,31: 144	4,37ss.: 430	6,4: 386	9,12.16: 267
13s.: 127, 638	17,6-15.27-28: 651	26,33: 66	4,37: 397, 430	6,5: 386, 397, 775	9,16: 267
13,26: 106	17,6: 652	27,1: 66	4,39: 430	6,6-9.20-24: 386	10,1ss.: 427
14,4s.: 652	17,7-9: 645	27,12: 638	4,40: 399, 402, 430	6,7: 401	10,1-5: 112, 638
14,10: 645	17,7: 645	28,3-8: 607, 754	4,44s.: 484	6,8s.: 400	10,2: 238
14,10.14: 645	17,7b-10: 653	28,9s.: 524	4,44: 372, 385	6,10: 432	10,8: 414, 433, 754
14,11-24.25b: 632	17,9ss.: 643	28,11-15: 607	5: 108, 117, 403, 628	6,10.18.23: 432	10,11: 432
14,11-23: 617, 633	17,11-23: 653	28,15.22: 609	5,1: 384, 385	6,12ss.: 497	10,12s.: 430
14,11: 627, 632	17,11s.: 650	28,16-25.26-31: 607	5,1.32: 382	6,12-15: 404	10,12: 397
14,11.22: 627	17,11: 650, 653	28,26: 168	5,2ss.: 127	6,12: 402	10,12.20: 384
14,12.15: 633	17,13.14.15: 650	29,5.11.16ss.: 609	5,2s.: 433, 434	6,12.21: 428	10,13: 399
14,13-19: 630, 633	17,17.21: 583	29,12-34: 607	5,4s.22: 402	6,15: 118, 405	10,14s.: 430
14,14: 127, 623	17,19: 644	29,12: 166	5,6-21: 401, 403	6,18: 402	10,14: 430
14,16: 631	17,20: 430	29,28ss.: 755	5,6-10: 403, 404, 495	6,20: 400	10,15: 397, 430
14,16.23: 626, 630	17,27s.: 650, 653	32: 618	5,6-8a*.9b*.10a.17-21*: 402	6,21-24: 400	10,17: 430
14,18: 530, 630	18: 650, 757	33: 107	5,6: 349, 402, 426, 428	7: 393	10,18s.: 348
14,22s.: 627	18,1ss.: 651, 653	33,50-56: 618	5,6.9s.: 433	7,1ss.: 497	10,27: 760
14,23.25b: 632	18,1: 644, 649	34: 564	5,6.9s.: 403	7,1s.5: 393	11,1.13.22: 397
14,44: 112	18,2: 755	34,14: 583	5,6.9s.: 403	7,1-2: 393	11,6: 650
15,1ss.: 754, 755	18,4s.7: 653	35,19-21: 172	5,6.9bs.: 405	7,2s.: 495, 497, 624	11,8ss.: 518
15,1-16: 606, 607	18,4.7: 649	35,25ss.: 552	5,7: 118, 403	7,2: 495, 496	11,9.21: 399, 432
15,17-21: 606	18,5: 558, 650	35,31: 310	5,8-10: 124	7,4.8-11: 404	11,18.20: 400
15,22.28: 772	18,5.(4.7).22: 650	35,33.3: 173	5,8s.: 504	7,5: 159	11,19: 382, 401
15,30s.: 609	18,6s.: 649	36,1ss.: 284	5,8: 392	7,6-8: 519	11,32: 382
15,32: 524	18,8-19: 561	36,10: 66	5,9s.: 403	7,6s.: 430	12ss.: 117, 628
15,32-36: 526	18,9: 605	<i>Deuteronomio</i>	5,9: 118, 530	7,6: 393, 419, 425, 430, 628, 653	12-26: 372
16ss.: 557, 602	18,12s.: 191	1-3: 622	5,10: 397	7,8s.: 432, 433	12: 343, 372, 387, 391, 495, 503, 506, 631, 724, 726
16-26: 651	18,12: 606	1,2: 106	5,12-15: 402, 524, 525	7,8s.12b: 432	12,2-13,1: 387
16-18: 650, 653	18,13: 606	1,8: 432	5,12: 526	7,8: 402, 428, 430	12,2-7: 387
16-17: 650	18,14: 606	1,9-18: 344	5,12.15: 524	7,8.13: 397	12,2s.: 387
16,1-2a.5*.6*.7*.8-11. 16-24.27a.32b: 651	18,20-23: 606	1,13-17: 385	5,14: 191	7,8b-11: 403	12,3: 754
16,2-7.17*.35: 651	18,25-32: 561	1,19.46: 106	5,16-20: 404	7,9: 397, 430	12,5: 430
16,3: 651	20s.: 127	1,35: 633	5,16b: 402	7,10s.: 430	12,5.21: 427
16,4: 652	20: 106	2,27: 112	5,17-19: 404	7,10: 403	12,7: 169, 303
16,5: 652	20,1-13: 127	3,28: 624	5,22: 271	7,12ss.: 399, 433, 518	12,7.12.18: 426
16,5.7: 430	20,6s.: 645	4-11: 622	5,23ss.: 117	7,12-16: 424	12,7.15: 398
16,6s.17.18: 653	20,7: 645	4,1: 399	5,23-31: 434	7,12: 382	12,8ss.: 501
16,7: 652	21,4-9: 338	4,1.5.10.14: 382	5,29.33: 399, 402	7,13: 432	12,8-12: 387, 422, 426
16,9: 652	21,4b-9: 127	4,2: 404	5,31: 382	7,15: 88	12,9.10: 499
	21,14: 151		5,32: 382	8,1: 399, 432	

12,10: 176	14,27.29: 414	16,15: 399, 412	18,9: 384	23,18s.: 392, 495, 506	27: 422
12,11s.18s.: 413	14,28s.: 204, 407, 419	16,18: 373, 376, 382, 383, 424	18,10s.: 359	23,18: 163	27,1-3: 422
12,11s.18: 418	14,29: 399, 412	16,18 - 18,22: 374, 383	18,10: 358, 360, 362, 495, 754	23,18a: 364	27,1.9.11: 422
12,11: 426	15,1ss.: 665	16,20: 399	18,10.14: 495	23,18b: 364	27,1a*.3b.5a.7: 422
12,12.18: 414, 417	15,1ss.12ss.: 409, 487	16,21s.: 125, 159, 387, 392	18,10a: 395	23,19: 163	27,2-3a.8: 422
12,13ss.: 386	15,1-11: 408, 485, 639	16,21-22: 372	18,10b-14: 394	23,20: 408	27,4: 724
12,13-19: 387, 389	15,1-8: 639	16,22: 326	18,11s.: 188	23,20.21: 419	27,4.8: 422
12,13-18: 390	15,1-3: 408	17,2-7: 115, 392, 395, 396	18,11: 80	23,21: 303, 399, 408, 412	27,5-7: 422
12,13s.: 387, 389	15,2: 408, 419	17,3: 372, 392	18,14-22: 626	23,22-24: 396	27,9s.: 492
12,14.18.26: 425	15,2a: 409	17,4: 169	18,16: 398	24,6: 408	27,9: 558
12,15s.: 390	15,3: 409, 410	17,7: 383	18,18b: 485	24,7: 383	27,11-26: 422
12,15: 389	15,3.7.9.11.12: 419	17,8ss.: 424	18,20: 485	24,8s.: 385	27,11s.: 724
12,17s.: 204, 387	15,4-6: 408	17,8-13: 344, 381, 414, 424	19: 383, 391	24,8: 414, 558	27,14: 492, 754
12,17: 389	15,4.7.9.11: 408	17,10: 382	19,1-13: 382	24,9.18.22: 428	27,15: 124, 125, 131
12,18.26: 251	15,7-11: 408, 410	17,11: 382, 383	19,9: 397	24,10s.: 408	28s.: 485
12,20-27: 390	15,7.9.11: 410	17,12: 381, 382, 383, 384	19,12: 172	24,12s.: 408	28: 424, 431, 495, 497, 518
12,20-27(28): 387	15,9: 410	17,13: 384	19,13: 176, 383, 399	24,12.14.15: 408	28,3ss.: 399
12,23-25: 390	15,9b: 410	17,14ss.: 373, 423	19,17s.: 382	24,14s.: 412, 413	28,3-5: 303
12,23: 523	15,10: 410, 412	17,14-20: 376, 423	19,17: 414	24,14: 301	28,9: 393, 419, 430, 628
12,25.28: 399, 402	15,10.18: 399	17,14-17: 626	19,18.19: 419	24,16: 403, 530	28,11: 432
12,29 - 13,1: 387	15,12-18: 485	17,15: 423, 424	19,19: 347	24,17: 348, 408, 413	28,14: 382
12,31: 358, 359, 360, 361, 495	15,12.18: 303	17,16s: 407, 424	19,20: 384	24,18: 412	28,16ss.: 480
13: 392	15,13s.: 411	17,16: 393, 407, 423	20: 383, 393	24,18.22: 349, 401, 412	28,32: 403
13,1ss.: 373	15,14: 303, 398	17,17: 392, 423	20,1ss.: 424	24,19-22: 418	28,58: 384
13,2ss.: 394, 404	15,14b: 412	17,18s.: 424	20,1-9: 423	24,19: 303, 399, 412	28,60: 88
13,2-6: 395	15,15: 349, 401, 411, 412, 428, 526	17,19: 384	20,1: 428	25,1-3: 382	28,61: 372
13,2-6.7-12: 392	15,16: 411	17,20: 382, 399, 424	20,2: 387, 414	25,1: 440	28,69: 433
13,4: 397	15,18: 301, 411, 412	18,1-8: 631	20,5-7: 407	25,3: 419	28,69b: 433
13,5: 384	15,19-22: 391	18,1-5: 414	20,5: 635	25,4: 524	29: 433
13,6: 382	15,19s.: 191	18,1-3: 389	20,8: 407	25,5-10: 138, 382	29,8.11.13.20: 434
13,6.11: 402, 428	15,20: 418, 425, 426	18,1s.: 413, 561	20,8-10: 393	25,15: 399	29,11s.: 434
13,7-12: 115, 395	16: 75	18,1: 113, 414, 558, 605	20,15-18: 393	25,19: 176, 499	29,11: 432
13,10s.: 396	16,1-17: 523	18,3: 414, 606	20,15-17: 393, 495, 496	26,1-11: 192, 401, 629	29,12: 432
13,12: 384	16,1-8: 168, 391, 393, 401, 418, 755	18,4: 191	20,18: 382	26,2: 426	29,15-27: 495
13,13-19: 392	16,1.3.6.12: 428	18,5: 414, 430, 753	21,1-9: 173	26,2.10: 191	29,20: 372
13,16: 392	16,2.6.11: 426	18,6-8: 372, 389, 414, 415, 417, 558	21,1-9.18-21: 382	26,3s.: 414	29,21-27: 433
14: 523	16,3: 550	18,7: 414	21,2: 382	26,3.15: 432	29,24: 290, 433, 484
14,1s.: 395, 430	16,3ab-4a: 391	18,7b: 415	21,5: 414, 430	26,5-10: 104, 400, 401	30,1-10: 495
14,1: 326	16,3ab.7b.: 391	18,9-20: 570	21,10-14: 412	26,5: 432	30,6.16.20: 397
14,2: 419, 425, 653	16,7: 755	18,9-14: 392	21,21: 383, 384	26,8: 428	30,6.19.20: 399
14,2.21: 393, 430, 628	16,7.15.16: 425		22,1.2.3.4: 419	26,11: 191, 413, 418	30,18.20: 399
14,3-21a: 395	16,8: 391		22,10: 524	26,11.12.13: 414	30,20: 432
14,21b: 395	16,10.15: 412		22,13-21: 382	26,12-15: 204, 391	31,7s.14-15.23: 624
14,22-29: 391, 606	16,10.17: 398		22,21s.: 383	26,12-14: 407, 419	31,9ss.: 495
14,22-27: 204	16,11: 169, 426		22,21: 169	26,12s.: 419	31,9-13: 384, 434
14,23: 384, 426	16,11.14: 169, 414, 417, 418		22,7: 399, 402	26,12: 407, 414	31,9: 372, 492
14,23.26: 407, 426	16,12: 382, 412, 526		23,2ss.: 475	26,14: 82, 398	31,9.16.20.25.26: 433
14,24: 398, 412, 427	16,13: 166, 169		23,5: 428	26,16-19: 432	31,11: 425
14,24.29: 303			23,6: 397	26,16: 382	31,12s.: 384
14,25: 425			23,16s.: 412	26,18: 419	31,14s.: 111
14,26s.: 417, 418			23,18ss.: 163	26,19: 393, 430, 628	31,16ss.: 495

31,19.22: 382
 31,23: 626
 31,(24).26; 30,10: 372
 32,6b: 516
 32,6b.18: 516
 32,8s.: 148, 429
 32,8: 800
 32,17: 69
 33: 226, 242, 811
 33,2-5.26-29: 242
 33,2: 101, 103, 105, 106
 33,4: 372
 33,5: 242
 33,8-11: 112, 114
 33,8: 114
 33,8.9b: 112
 33,9: 114
 33,9a: 112
 33,10a: 114
 33,10b: 113
 33,11: 114
 33,13-17: 303
 33,19: 156
 34,1.7-9: 638
 34,4: 432
 34,9s.: 624
 34,10s.: 570
 34,10: 281, **492, 624,**
 634

Josué

1: 624, 724
 1,7: 382
 1,8: 372
 1,10: 635
 1,13.15: 499
 1,14: 739
 3s.: 501
 3: 495
 3,3: 492, 754
 3,6ss.: 492
 3,11.13: 497
 4,3ss.: 492
 4,19: 422
 4,24: 497
 5,2-9: 521, 522
 5,3-9.10-12: 496
 5,10-12: 526
 5,13-15: 244
 6: 134
 6,4ss.: 492

6,17s.21: 495
 6,18s.21: 496
 6,19.24: 491, 501
 7: 496, 497
 7,6-9: 477
 7,10ss.: 495
 7,11.15: 431
 7,13ss.: 173
 7,14-18: 141
 7,15: 173
 8: 134
 8,1: 154
 8,26s.: 495
 8,26: 496
 8,30-35: 495
 8,30-33: 422
 8,31s.: 372
 8,31: 372, 612
 8,33: 492
 8,34: 372
 9: 496, 497
 9,3ss.: 495
 9,6ss.: 495
 9,15: 431
 9,23: 559
 9,27: 425, 488
 10,8: 154
 10,28ss.: 495
 10,28-33.39s.: 496
 11,6: 154
 13,1-6: 497
 14,4: 561
 14,7: 106
 15,21-62: 204
 17,2: 144
 17,3: 66
 17,14ss.: 565
 18,1: 657
 18,21-28: 204
 21: 114
 21,2: 561
 21,44.45: 499
 21,45: 497, 499
 22,10-34: 156
 22,19: 148
 23: 497, 499, 502
 23,1: 499
 23,12ss.: 497
 23,12s.: 276
 23,14: 497, 499
 23,4s.: 497
 23,6: 372, 382, 612

23,7s.: 495
 23,7: 497
 23,7.12: 495
 24: 104, 135, 626
 24,2: 60
 24,15: 498
 24,17: 402
 24,19: 118, 405
 24,26: 157
 24,31: 497
 24,33: 270

Jueces

1: 497
 1,12ss.: 146
 1,16: 102
 2,2s.: 497
 2,2: 495, 497
 2,3.12: 498
 2,10ss.: 493
 2,10-16.18s.: 497
 2,10.12.19: 497
 2,11: 294, 495
 2,11.13: 498
 2,13: 162, 498
 2,16: 497, 506
 2,21-23: 497
 3,1-6: 276
 3,1-4: 497
 3,3: 497
 3,6: 495, 497, 498
 3,7: 160, 275, 294, **498**
 3,10: 153
 3,12ss.: 150
 3,31: 178
 4,3.13: 155
 4,4s.: 172
 4,4: 153, 281
 4,6-7: 155
 4,6: 156, 166
 4,11: 102
 4,17ss.: 102, 146
 5: 103, 135, **149, 151,**
 153
 5,2s.: 148
 5,2.7.9.11: 154
 5,2.9: 153
 5,3.5: 145, 147
 5,4s.: 101, 103, **167**
 5,4-5.20: 155
 5,4: 89, 105

5,4.21: 155
 5,5: 101, 105
 5,6-8: 150
 5,6: 178
 5,7: 153
 5,11.13: 154
 5,12: 153
 5,23: 151
 6,2b-5: 150
 6,7-10: 484, 492
 6,8: 402
 6,10: 498
 6,12: 141
 6,13: 477
 6,24: 145, 647
 6,25-32: 498
 6,25-31: 498
 6,25.28.30-32: **498**
 6,25.28.30: 498
 6,25s.: 159
 6,32: 178
 6,33: 151
 6,34: 152, 153
 7: 498
 7,2-8: 152
 7,8: 224
 7,9.14: 154
 7,16: 149
 7,18: 151
 7,19ss.: 155
 7,22: 155
 7,24: 142
 8,1ss.: 140
 8,1-3: 140
 8,1: 142
 8,5ss.: 152
 8,22-28: 125
 8,22s.: 149, 225
 8,23: 242
 8,27: 166
 8,33: 294, 498
 8,34s.: 497
 9,4: 141
 9,4.27.46: 157
 9,4.46: 498
 9,6: 157
 9,7-15: 225
 9,27: 166
 9,37: 326
 10,1-5: 170
 10,3s.: 144
 10,4: 170

10,6ss.: 493
 10,6: 162, 275, **498**
 10,6.10: 294, 498
 10,10.16: 498
 10,16: 498
 11s.: 150, 498
 11,1ss.29: 153
 11,1: 141
 11,5ss.: 139
 11,5: 139
 11,11: 139, 166
 11,16-26: 104
 11,24: 275, 429
 11,29: 153
 11,30ss.: 191, 358
 11,6.11: 140
 11,9.11: 140
 12,1-7: 140
 12,1: 142
 12,7: 172
 12,8ss.: 144
 12,8-15: 170
 13: 72
 13,3ss.: 72
 13,3s.: 72
 15,10ss.: 140, 142
 17s.: 112, 125, **156, 185,**
 258, 415
 17 - 18: 79, 113
 17: 65
 17,1-5: 131
 17,2-4*: 266
 17,2-4*.6: 258
 17,5: 65, 79, **114, 186,**
 326
 17,7ss.: 343
 17,7-12: 113
 17,7: 114
 17,10: 65, 82
 17,13: 113
 18,1a.17.29a.30a.**31b:**
 258
 18,5: 186
 18,14: 79
 18,14.17-18.20: 79
 18,30: 114, 265, 415
 18,30b: 114, 115
 18,31b: 266
 19s.: 112, 140
 19,1: 114, 343
 19,16: 343
 19,22: 139

19,29s.: 151
 20s.: 173
 20: 114
 20,1-10: 142
 20,2: 142
 20,6.10.12: 169
 20,18.27: 166
 20,26-28: 270
 20,26s.: 166
 20,41: 142
 21,5: 173
 21,9: 166
 21,19ss.: 169

1 Samuel

1 - 3: 156
 1: 72, 169, 363
 1,1ss.: 178
 1,2-8: 72
 1,3: 157
 1,3.11: 165, 243
 1,9: 165
 1,11: 191, 215
 1,14: 169
 1,21: 189
 2,4-8: 534
 2,19: 189
 2,27-36: 501
 2,28: 430
 2,35s.: 492
 2,35: 217
 3,3: 165
 3,20: 281
 4 - 6: 501
 4: 197, 647
 4,1ss.: 165
 4,3ss.: 112
 4,3: 199
 4,4: 165, 239, 243
 4,10: 224
 4,19-22: 177
 6,15: 492, 754
 7,3s.: 493, 498, **499**
 7,3: 498
 7,4: 294, 498
 7,6: 172
 7,7ss.: 498
 8 - 12: 499, 500
 8,2: 183
 8,4s.19s.: 320
 8,5.19s.: 500

- 8,7: 225, 242, 500, 549
8,8: 500
8,9: 500
8,11ss.: 496
8,11-17: 208, 225
8,13: 206, 216
8,14: 204
8,15.17: 204, 407
9s.: 158, 159, 229
9: 191
9,1: 141, 182
9,4: 138, 142
9,7: 141
9,12ss.: 188
9,16: 228, 229, 550
9,22: 158, 190
10,1: 228, 229
10,5s.10-12: 282
10,5: 197
10,10-12: 636
10,19: 500
10,19b-21: 141
10,24: 423, 429, 500
10,26: 200
10,27: 200
11: 150, 197
11,1: 431
11,3: 139
11,4: 200
11,5: 141
11,6: 153
11,6b: 200
11,7: 151, 173
11,10: 139
11,15: 144, 320
12,3: 310
12,10: 294, 498
12,12: 225, 242, 549
12,12.17: 500
12,13: 500
12,18: 500
12,19ss.: 500
12,19: 506
12,20ss.: 500
12,21: 500
13,2: 200, 224
13,3s.19-21: 197
13,6: 144
13,7b-15a: 229
13,14: 229
14,3: 234
14,22.24: 144
- 14,32-34: 523
14,38: 142
14,41: 166
14,50s.: 200
14,52: 200
15,6s.: 102
15,9ss.: 495
15,23: 79, 495
15,27s.: 261
16,1-13: 216
16,4: 139
16,6: 182
16,8-10: 429
16,8.9.10: 228, 423
16,13s.: 229
16,13: 222, 599
16,18: 228
16,20s.: 200
16,20: 200
17,2ss.: 144
17,24: 200
17,37: 228
17,52: 144
18,7: 211
18,8: 228
18,12.14.28: 228
18,25: 522
19: 82
19,13: 326
19,13.16: 79, 499
19,18-24: 282, 636
20,6: 189
20,13: 228
20,16.42: 227
20,22: 228
20,31: 228
21,7: 647
21,10: 326
21,12: 228
22: 234
22,2: 141, 197, 201
22,3.5: 228
22,5: 282
22,6: 200
22,7: 200, 204
22,9: 200
22,9.20: 234
22,10.13.15: 228
22,23: 99
23,1-12: 228
23,6.9: 166, 326
23,9: 234
- 23,10-11a: 477
23,14: 228
23,17: 227, 228
24,7.11: 214
24,21: 228
24,22: 227
25: 201
25,2: 144
25,26.31.33s.: 228
25,28: 151, 211, 217
25,28.30: 228
25,28b-31a: 217
25,30: 229
26,6: 183
26,9.11.16.23: 214
26,19: 148, 167, 228, 429, 474
26,25: 228
27: 227
27,3s.11s.: 228
27,6-12: 204
27,6: 201, 205
28: 81, 188
28,3ss.: 495
28,3-25: 228
28,3: 80
28,3b.9: 499
28,13: 80
28,15s.: 216
28,15: 81
29,7ss.: 228
30: 228
30,7: 228, 234, 326
30,26: 139
- 2 Samuel*
1,11ss.: 228
1,12: 154
1,14.16: 214
2,1: 228
2,4: 199, 201
2,4b-7: 228
2,18ss.: 178
3,3: 249
3,9s.17.18.21: 228
3,12s.: 431
3,17: 144
3,22-39: 228
3,27: 172
3,39: 227
4,4: 227
- 4,9ss.: 228
4,9: 228
5,2: 229
5,2.12: 153
5,3: 144, 199, 201, 431
5,6-9: 201
5,9: 201
5,10: 228
5,15: 228, 430
5,17-25: 202, 253
5,19.23: 228
5,20: 280
6: 112, 215, 216, 217, 233, 501
6,1-11: 754
6,2: 165, 239, 243
6,5.21: 272
6,6s.: 649
6,14ss.: 222
6,17s.: 222
6,17: 235, 236
6,18: 222
6,19: 326
6,21: 153, 228, 229, 423, 429, 550
7: 211, 214, 215, 216, 218, 223, 646
7,1-4a...11b...16: 236
7,1.11: 499
7,1a.2-5*: 215
7,1a.2s.: 215
7,1b.10-11a.13.22b-26: 218
7,1b.11a.22-24: 215
7,2: 217, 235, 236
7,3* . 8-9b. 11b. 14b-15. 16. 18-22a. 27: 215
7,4ss.: 215
7,4-8: 501
7,4: 218
7,4b-7: 216, 223, 241
7,5.11b: 217
7,6: 216
7,8-11a.12.14-17: 216
7,8-9. 12. 14-15. (16): 216, 424
7,8s.: 223
7,8: 229
7,8.15: 216
7,8a.9a.12.14s.17: 215
7,9: 520
- 7,10-11a.22b-26: 223
7,11b-13: 217
7,11b: 215, 217
7,11b.13.16.18-21.25-29: 215
7,11b.16: 215, 261
7,11b.16.18-21.25.29: 215
7,12-15: 215
7,12: 215
7,13: 215, 218
7,14-16: 500
7,14: 212, 216, 218, 516, 758
7,14a: 215
7,14b-15: 215
7,16: 215, 217, 240
7,16.26.29: 217
7,16cj.26.29: 218
7,22: 537
7,24.26: 218
7,44-16: 282
8: 202
8,1-15: 202, 211
8,6.14: 220
8,11s.: 491, 501
8,11: 220
8,13: 520
8,15-18: 203
8,16.18: 203
8,17: 233, 234, 757
8,18: 178, 233
8,18b: 757
9: 227
9,4: 182
9,7ss.: 205
10,1-19: 211
10,1-9: 202
11,1: 202
11,11: 112
11,27b - 12,15a: 496
12: 492, 500, 505
12,5-14: 282
12,5: 173
12,15: 228
12,15bss.: 249
12,20: 236
12,23: 81
12,26-31: 202, 211
12,31: 206
13,12: 169
14,4-12: 221
- 14,5ss.: 172
14,7: 138
14,16: 148, 167
14,17: 228
15ss.: 208
15 - 19: 208, 224
15,1ss.: 221
15,1-6: 202
15,7s.: 190
15,7: 157
15,12: 183
15,13: 144, 224
15,18s.: 203
15,19ss.: 203, 204
15,20: 99
15,24ss.: 112
15,24-29: 235
15,24: 492, 754
15,25: 236
15,30: 801
15,31.32ss.: 228
16,3: 227
16,4: 205
16,12: 228
16,15.18: 144
16,18: 199, 228, 423
17,4.11.14: 224
17,4.14: 199, 202
17,4.15: 144, 224
17,14: 224, 228
18: 224
18,7: 202
18,18: 345
18,19.31: 228
19,5: 801
19,9bss.42ss.: 202
19,10: 207
19,12.15.42ss.: 199
19,15.43s.: 142
19,25-31: 227
19,30: 205
19,33: 144
20: 208, 224
20,1: 224, 260
20,4: 142
20,21: 260
20,23-26: 203
20,23: 203
20,24: 206
20,25: 234
20,26: 234
21: 173

21,6.9: 158, 166	2,44s.: 218	7,38: 647	9,11: 276	11,38: 217, 261, 500	13,34: 257
21,9: 158	2,45: 217, 218	7,48: 240, 646	9,15ss.: 205	11,40: 261, 262	14: 188, 283
21,17: 214, 493	2,46: 227	7,49: 647	9,15.17-19: 203	11,43 - 12,20: 257	14,1-18: 261, 492
23,1-7: 599	3,1s.: 206	7,51: 491	9,16: 202, 203, 276	11,43ss.: 257, 260	14,1-6*: 282
23,1: 213	3,1: 205, 276	8: 222, 501	9,16.24: 206	12: 206, 208, 225, 263, 492, 496	14,2: 183
23,2s.: 222	3,2ss.: 499	8,1ss.: 235	9,20-22: 206, 759	12,1*...3b-11.12*.13s. 16.18f: 257	14,7: 228, 229
23,2: 222	3,2s.: 506	8,1: 492	9,21: 206	12,1a.3bss.: 259	14,8-16: 505
23,5: 218, 431	3,2.4: 236	8,1.4.9: 495	9,25: 166	12,1b: 257	14,8s.15: 503
23,13ss.: 203	3,4-15: 222	8,3ss.: 492	9,26-28: 206	12,2-3a.12*: 257	14,8: 491, 500
23,24-39: 204	3,4: 158	8,4: 492, 754	10: 206	12,2.3a.12.16.20: 260	14,9: 267
23,31: 183	4,1-6.7ss.: 203	8,6ss.: 112, 502	10,14s.25: 203	12,2.20: 257, 261, 262	14,9.16: 257
24: 203	4,2: 235	8,6s.: 239, 638	10,16.28s.: 203	12,3b-15: 262	14,14-16: 763
24,2.9: 203	4,4: 203	8,7s.: 239	10,26.28s.: 206	12,4ss.: 206	14,15s.: 491
24,11-13.18: 282	4,7-19: 204	8,7.29: 502	11 - 12: 257, 258	12,10s.: 264	14,17: 261, 266
24,11: 282	4,12: 202	8,8: 239	11s.: 262, 264	12,15: 257	14,18: 270
24,16ss.: 236	4,20: 207, 221	8,9: 238	11: 499	12,16: 260	14,21: 425, 427, 488, 502, 507
24,16-25: 236	5,2s.: 204	8,9.21: 427	11,1ss.: 500	12,16.19: 263	14,22ss.: 506
	5,5: 207, 221	8,12s: 644	11,1-13: 499, 503	12,16.20: 257	14,23: 159, 337, 495
<i>1 Reyes</i>	5,7: 204	8,12: 241, 426	11,1-4: 276	12,17: 257	14,24: 495, 509
	5,8: 204	8,14.55: 222	11,2.4.10: 503	12,18: 93, 260, 262	14,25ss.: 507
	5,9-13: 207	8,16-29: 488	11,3s.: 495	12,20: 257, 260	14,25-28: 491, 501
1s.: 763	5,15ss.: 205, 206, 276	8,16-21: 499	11,5-7: 370, 509	12,21-24: 257, 261	14,25-27: 261
1: 202, 208	5,18: 499	8,16: 423, 500, 501, 502, 506, 724	11,5: 275	12,22-24: 492	14,31: 183
1,7: 208	5,19: 215	8,16.44: 251, 488	11,5.7.33: 275	12,22: 261	15,4s.: 507
1,9: 338	5,26: 431	8,16.44.48: 425	11,7s.: 495	12,24: 260, 261, 262, 263, 503	15,4: 217, 219, 493, 500, 502, 503
1,11-14.22-27: 216	5,27-30: 206, 759, 766	8,17: 501	11,7: 275, 358, 495	12,24a-z: 257	15,5: 496, 500
1,12: 227	5,27s.: 206	8,18s.: 501	11,11.32.36: 425	12,25-32: 257	15,12-15: 763
1,29: 228	6 - 8: 491, 646	8,19: 215	11,12s.: 500	12,25: 257, 261, 266	15,12s.: 507
1,32ss.: 235	6 - 7: 236, 501	8,21: 484	11,13.32.36: 488, 502	12,26ss.: 258	15,12: 495, 509
1,35: 229	6s.: 205, 233	8,25: 215, 500	11,17-25: 253	12,26-32: 258, 270, 503	15,13: 160, 163, 250, 352
1,37: 218, 228	6: 237	8,27: 426, 502	11,18: 105	12,27ss.: 491	15,14: 495
1,38s.: 236	6,1-10: 237	8,29ss: 502	11,24: 283	12,28-32: 257	15,15: 501
1,39: 235, 236	6,1-9a.9b-10.14: 236	8,31s.: 440	11,26ss.: 259	12,28: 89, 259, 264, 267, 269, 349, 428	15,16.23: 763
1,47: 520	6,1b: 237	8,34: 427	11,26-28: 227, 259, 262	12,28.32: 505	15,18s.: 491
1,48: 228	6,2s.: 237	8,43: 488	11,26-28.40: 208	12,30: 258	15,19: 431
1,49: 208	6,4: 237	8,46ss.: 502	11,26.40: 257, 261	12,31: 158, 265, 492, 504, 505	15,26.30: 257
1,50-53: 227	6,5-8: 237	8,46-51: 474	11,27ss.: 225	12,31s.: 495, 714	15,27: 270
1,51-53: 236	6,7: 237	8,47: 506	11,27: 93	12,32: 265, 267	15,33: 261
2: 227, 759	6,9a: 237	8,48: 502	11,28: 206	12,40: 259	16,8: 261
2,1-4: 500	6,13: 646	8,56: 499	11,29ss*: 257, 283	13: 282, 492, 505	16,13.26: 505
2,1b-9.11.27b: 227	6,14.37s.: 237	8,60: 537	11,29-39: 257, 258, 261, 263, 492, 503	13,1.2ba.3-32a: 370	16,19.26.31: 257
2,3: 372	6,16ss.: 238	8,62s.: 222, 232	11,29-31: 261	13,2.32: 504	16,24: 261, 277
2,4: 215, 219, 500	6,20: 240	9,1-9: 483, 502	11,29-31.37.38: 261	13,11ss.: 282	16,30s.: 495
2,15: 208, 228	6,23ss.: 239	9,3: 427, 502	11,30s.: 261, 262	13,22: 158	16,31ss.: 504
2,24: 215, 228	6,23-28: 239, 427, 647	9,3.7b.8: 502	11,32.34.36.38: 491	13,33s.: 257, 714	16,32: 278
2,24ab.26-27a.31b-33.44-45: 227	6,31ss.: 239	9,4s.: 500	11,33: 275	13,33: 504	16,33: 505
2,24ab: 216, 217	6,33-35: 238	9,5: 215, 219, 500	11,34a.35.36a: 261		
2,26s.: 235	7,12: 233	9,6.9: 495, 503	11,36: 217, 219, 427, 488, 493, 503, 507		
2,26: 217	7,13-47.48-50: 491	9,9: 502			
2,28s.: 235, 236	7,13-47.48-50.51: 501	9,10-14: 204			
2,32-34: 227	7,13-22: 240	9,11ss.: 289			
2,35: 501	7,21: 240				

16,34: 182	19,19: 283	3,26s.: 191	10,15s.23: 291, 293	16,5: 507	17,34b-36: 714
17 - 21: 492	20: 277	3,27: 358	10,15-16: 292	16,5-8: 305	17,34b: 714
17 - 18: 286, 290	20,13ss.: 314	4: 283	10,16: 292	16,7s.: 314	17,37-39: 714
17: 282, 287	20,34: 431	4,1-4.38-44: 282	10,17: 278	16,8: 501	17,40: 714
17,1: 282, 283, 287	20,35-42: 282	4,1: 283, 300	10,18ss.: 278, 504	16,8.16s.: 491	17,41: 714
17,12ss.: 283	21: 496, 505	4,8-17: 71, 72, 282	10,18-27: 278, 292, 293	16,10ss.: 507, 608	18 - 20: 482, 493, 508
18: 278, 288, 289	21,1-20a: 284	4,16: 72	10,19.24: 173	16,10-18: 339	18s.: 447
18,4.13: 279, 290	21,1-16: 285	4,23: 523	10,25: 278	16,10-16: 353, 354	18 - 19: 449
18,15: 243, 244	21,2ss.: 149	4,38ss.: 283	10,25b-28: 293	16,15: 353, 607, 754	18,4: 125, 337, 346, 495, 506, 507
18,17-18a: 286	21,3s.: 284	4,38: 283	10,29: 257, 267, 505	16,17s.: 523	18,5: 491
18,17: 286	21,7: 285	4,42: 142	10,29.31: 504	17,1-6: 305	18,7: 305
18,18: 287, 294	21,8ss.: 302	5: 282, 283, 542	10,30s.: 763	17,6.23s.: 714	18,8: 305
18,18b: 287	21,8.11: 285	5,1: 677	10,30: 504	17,6.23: 712	18,9 - 19,7.32ab-34.8-9a.36ab-37: 447
18,19-40: 288	21,9ss.: 173	5,17: 474	10,32s.: 294	17,7ss.: 505	18,9ss.: 508
18,19ss.: 289	21,10: 285	6,1ss.: 283	11: 492	17,7-23: 505, 509	18,13-16: 306
18,19s.: 287	21,10.13: 144	6,1-7: 282, 283	11,2: 233	17,7.12.15: 505	18,18: 184, 203
18,19: 288	21,15ss.: 204	6,8 - 7,20: 277	11,4ss.: 216	17,7.12.15.34-41: 503	18,20.24s.: 447
18,21ss.: 290	21,15s.: 285	6,26ss.: 221	11,4: 431	17,9-11: 505	18,22: 337, 437, 448
18,21-40: 286, 287, 289	21,16: 286	8,1-16: 285	11,8.15: 173	17,10: 337	18,25: 448
18,21: 287, 290	21,17-20a: 285	8,1-6: 204	11,10: 491	17,10: 337	18,26s.36: 448
18,21.39: 288	21,18: 286	8,1: 99	11,12: 213	17,13-15: 505	18,31-32: 448
18,21b.24b.30a.39: 290	21,19a.b: 286	8,3ss.: 221	11,12: 213	17,13s.: 484, 492	18,33.35: 448
18,22-24: 288	21,20a: 284	8,7-15: 492	11,17s.: 507	17,13.19: 505	19s.: 492
18,22: 291	21,20b-29: 284	8,18: 495, 507	11,18: 507	17,16: 267, 287, 505	19,1-6: 448
18,25-29: 288	21,26: 505	8,18.27: 280	11,18a: 280	17,17: 362, 495, 505	19,3s.: 448
18,27: 288	22: 277, 282, 283, 492	8,18ab: 280	12: 491	17,17.31: 358, 495	19,4: 448
18,28: 324	22,5ss.: 153	8,19: 217, 219, 491, 493, 500, 503	12,4: 495, 507	17,21-23: 257, 505	19,7ss.: 306
18,29.36: 607	22,6ss.: 314	8,20ss.: 507	12,5ss.: 233	17,21s.: 491	19,7: 448
18,30b: 289	22,17: 154	8,26: 280	12,18s.: 501	17,21: 108	19,8s.: 447
18,31s.: 289	22,19ss.: 244	8,28s.: 291, 292	13,4: 493, 504	17,22s.: 763	19,15: 239, 386
18,31: 288	22,19b-22: 317	8,28: 291	13,6: 504, 505	17,22: 505	19,32ab-34: 448
18,36: 288	22,38: 286	9: 492	13,6.11: 257	17,24ss.: 712, 714, 715	19,32-34a: 306
18,36-38: 288	22,39: 278	9,1 - 10,27: 291, 293	13,7: 294	17,24-41: 505, 710, 711, 712, 713	19,34: 448, 449
18,37.39: 287	22,40: 286	9,1-13: 291, 292	13,14-21: 492	17,24-34a: 711, 713, 714, 720	19,35: 306
18,38: 289	22,44: 495	9,1-6.10b.11-13: 292	13,14-19: 294	17,24-33: 714	20,5: 67, 229, 351
18,39: 287, 288, 289	22,47: 495, 507, 509	9,3.6: 293	13,29s.: 393	17,24: 713	20,12ss.: 305
18,40: 287, 288	22,53: 257	9,7-10a.36s.29: 292	14,4: 507	17,25-28: 353	21: 340
18,41-46: 283	22,54: 505	9,14s.: 292	14,6: 612	17,25-26: 713	21,2-9: 508
18,41-45: 287	24: 261	9,14-15: 292	14,16: 372	17,28: 712	21,3-7: 495
19: 101, 290	2 Reyes	9,14bs.: 291	14,24: 257	17,29-31: 353	21,3s.: 509
19,1-18: 290, 293	1: 188, 352, 492	9,16-24: 292	14,25-28: 492	17,29: 712	21,3s.6: 505
19,1-2: 290	2 - 6: 492	9,22: 292, 495	14,25-27: 493, 504	17,29: 712	21,3: 245, 337, 495, 509
19,2: 279, 290	2,18ss.25: 222	9,25s.: 286, 292	15: 371	17,29.32: 158, 712, 714	21,3.5: 342
19,7ss.: 89	2,19-25: 282	9,26: 285	15,4.35: 495, 507	17,30-33: 713	21,4: 427
19,9.11ss.: 290	3,2s.: 504	10: 288	15,9.18.24.28: 257	17,31: 359, 360, 361, 362	21,4.7: 488
19,10: 291	3,2: 291	10,1-9: 292	15,19s.: 304	17,31s.: 359, 360, 361, 362	21,5: 357, 647
19,10.14: 243, 290, 292	3,3: 257	10,9: 293	15,20: 739	17,32s.: 353	21,6: 358, 362, 495, 509
19,11ab-12: 290	3,11ss.: 314	10,10.17: 292	15,29: 305	17,32: 504	
19,12: 291	3,13: 282	10,12-16*: 292	15,30: 305	17,33: 714	
19,15-18: 293	3,14: 243, 244	10,15-17.23: 291	16,3s.: 505, 507	17,34-40: 714	
19,16: 283			16,3: 191, 358, 362, 495, 509	17,34a: 713, 714	
19,19-21: 282, 290			16,4: 495	17,34b-40: 714, 720	

- 21,7: 160, 425, 427, 488
 21,10-16: 509
 21,10-15: 492
 21,10.13: 625
 21,16: 496, 766
 21,21: 503
 21,23s.: 376
 21,24: 373, 423
 22 - 25: 179
 22s.: 491, 646
 22 - 23: 369, 371, 372, 373, 378, 379, 493
 22: 375, 377, 492, 495
 22,1 - 23,24: 509
 22,1 - 23,2: 509
 22,1.3-5[6]7-12.13-20*: 371
 22,3 - 23,3.16-18.20-24: 371
 22,3 - 23,3.21-23: 371
 22,3: 371
 22,4ss.: 233, 618
 22,10ss.: 371
 22,12: 371, 439
 22,14ss.: 379
 22,14-20: 492
 22,18-20: 509
 22,19: 763
 23: 346, 417, 646
 23,1-3: 384, 424, 432, 434
 23,1-3*.5-6.7a.8a.19s.12*.29s.: 371
 23,1: 371
 23,2: 432
 23,2.21: 372
 23,3: 371, 384
 23,4-14.15.19: 371
 23,4: 163, 337, 363, 371, 509
 23,4.6-7.11: 373
 23,4b: 371
 23,5: 245, 354, 357, 370, 371
 23,5.10.12: 373
 23,5.11: 392
 23,5.24: 509
 23,6s.: 396
 23,6-7: 370
 23,6: 509
 23,7: 163, 250, 364, 371, 392, 495, 509
 23,8s.: 389, 504
 23,8: 495, 506, 509
 23,8.13s.: 373
 23,8a: 370, 371
 23,8b: 370
 23,9: 372, 416, 417, 557, 558
 23,10: 358, 360, 362, 370, 495, 509
 23,11: 250, 354, 356, 370, 371
 23,12s.: 276
 23,12: 355, 370, 509, 647
 23,13s.: 509
 23,13: 275
 23,14: 337
 23,15-20: 373, 504
 23,15-18: 273, 370
 23,15: 505
 23,16-18: 370
 23,16: 763
 23,19: 158
 23,21-23: 393
 23,21: 371, 755
 23,24: 79, 80, 495, 499
 23,25: 372, 373, 491
 23,26s.: 509
 23,27: 425, 488
 23,29s.: 437
 23,30: 423
 23,31 - 25,27: 509
 23,34-37: 437
 24,1-17: 443
 24,13s.: 491, 501
 24,14.16: 464
 25,6s.: 450
 25,12: 450
 25,13-17: 491, 501
 25,16s.: 240
 25,18-21: 450
 25,18: 444, 603
 25,19: 440
 25,27-30: 467, 488, 491, 501, 591
 25,27: 491
- 1 Crónicas**
 1 - 9: 751, 752, 764
 1,43: 751
 2: 753
 2,15: 751
 3: 753
 3,1ss.: 751
 3,17ss.: 748
 3,18: 578
 3,21: 748
 3,24: 177
 4: 753
 4,10: 762
 4,31.41: 751
 5,1ss.: 767
 5,2: 752, 758
 5,2.36: 751
 5,20: 763
 5,24: 739
 5,25: 764
 5,27-41: 234
 5,39s.: 443
 6: 114
 6,16s.: 751
 6,17: 752
 6,34: 754
 6,35-38: 234
 7: 767
 7,2: 751
 7,2.5.7.9.11.40: 739
 7,14: 144
 7,37: 138, 142
 9,1: 764
 9,2-17: 749
 9,3ss.: 751
 9,13: 739
 10,13s.: 762
 10,13: 764
 11,1ss.: 759
 11,9: 762
 11,32: 184
 12,2: 764
 12,6: 184
 12,9: 739
 12,27-29: 235
 12,29: 235
 12,39s.: 759
 12,41: 766
 13: 752, 757
 13,1s.4: 757
 13,1.4: 765
 13,3: 762
 13,6: 239
 15s.: 752, 757
 15: 754
 15,1b: 236
 15,2ss.15: 754
 15,2: 753
 15,3.11.25: 759
 15,13: 754, 762
 15,25: 766
 15,26: 754
 16: 760
 16,7-36: 761
 16,11: 761, 762
 16,34.41: 761
 16,39s.: 752
 16,40: 607, 754
 17: 758
 17,5.21: 756
 17,10b.15: 215
 17,11ss.: 758
 17,11: 81
 17,11.14: 215
 17,13s.: 758
 17,13: 516
 17,14: 758
 18,14-17: 203
 18,16: 757
 18,17: 233
 21 - 29: 757
 21,6: 754
 21,23: 755
 21,26ss.: 752
 21,29: 752
 21,30: 762
 22,9.18: 767
 22,10-13: 758
 22,10: 516, 758
 22,11.16.18: 762
 22,12s.: 758
 22,12: 754
 22,19: 762
 23 - 27: 752
 23,2: 759
 23,3: 604, 758
 23,25: 767
 23,26: 752
 23,32: 752
 25: 760
 26,6: 739
 26,6.31: 739
 27,25-31: 205
 28,1ss.: 765
 28,1: 757, 759
 28,2: 239, 761, 765
 28,4-6.10: 752
 28,4: 752
 28,5: 758
 28,6s.: 758
 28,6: 516
 28,7.9s.: 758
 28,7b-10: 758
 28,8: 762, 771
 28,9: 67, 762
 28,11ss.: 752
 28,18: 760
 28,20: 762
 28,21: 752
 29,1ss.: 757
 29,1-9.14.17: 757
 29,5ss.: 271
 29,8: 752
 29,9.17.22: 766
 29,10: 762
 29,11: 758
 29,15: 777
 29,20ss.: 759, 763
 29,22: 757
 29,23ss.: 759
 29,23: 758
 29,29: 759
 33,19: 759
- 2 Crónicas**
 1,3.6.13: 752
 2,3: 754
 2,16s.: 206, 759, 765
 3 - 7: 757
 3,1: 236, 265, 724
 3,10-14: 239
 3,12: 239
 3,14: 601
 4,1: 602
 5,2ss.: 759
 5,4.12: 754
 5,5: 752
 5,10: 756
 5,12ss.: 760
 5,13: 761
 6,5s.: 502
 6,5s.34: 753
 6,5: 756
 6,14s.: 761
 6,16: 758
 7,1ss.: 767
 7,1-3: 753
 7,3.6: 761
 7,6: 760
 7,12.16: 753
 7,14: 763
 7,17s.: 758
 7,18: 758
 7,22: 756
 8,13: 754
 8,15: 752
 9,8: 758
 9,29: 759
 10 - 36: 752
 10,1-19: 765
 11,2s.: 759
 11,5-12: 759
 11,13-17: 764
 11,14s.: 265, 710
 11,15: 370
 11,16s.: 257
 11,16: 719, 762, 763
 11,22s.: 759
 11,22: 229
 12,1: 754, 764
 12,5-8: 760
 12,5.7: 759
 12,6s.12: 763
 12,6: 767
 12,13: 753
 12,14: 762
 12,15: 759
 13,4-12: 710, 719, 764
 13,5: 758
 13,5.8: 758
 13,7: 766
 13,8: 758
 13,11: 601, 754
 13,12: 762
 13,18: 760, 763
 13,19: 722
 13,22: 759
 14: 763
 14,2s.: 764
 14,3.6: 762
 14,5s.: 759
 14,5.6: 767
 14,6: 760
 14,10: 760, 763
 15,1-19: 763
 15,1-7: 759
 15,2: 760
 15,2.4.12.15: 762
 15,2.9: 762
 15,3-6: 756
 15,5: 760

15,7: 760	22,9: 762, 763	30,16: 754	34,29-32: 759	5,7: 142, 312, 313	8,12: 307
15,8-15: 759	23,6: 757	30,17: 755, 765	35: 749, 752	5,7,23: 302	8,13,18: 243
15,9s.: 759	23,7: 754	30,19: 762	35,1-19: 755	5,8: 309	8,16ss.: 308
15,9: 719, 764, 767	23,18: 754	30,21-26: 766	35,1: 755	5,9: 309	8,16: 333, 334
15,12: 763	23,20: 759	30,21: 760	35,3-6.11ss.: 765	5,11s.: 310	8,17s.: 334, 534
15,15: 760, 763, 766, 767	24,4ss.: 759	30,22: 754, 765	35,4,12: 755	5,12,19: 317	8,17: 336
16: 763	24,6s.: 757	30,24: 759, 766	35,4,15: 752	5,19: 317, 534	8,18: 240, 250, 336, 426, 644
16,7-9: 759	24,6: 752	30,25s.: 767	35,6: 754	5,20,23: 310	8,19s.: 80
16,7s: 760	24,7: 294	30,25: 767	35,7-9: 766	5,23: 347	8,23ab - 9,6: 380
16,7: 764	24,22: 759	31,1ss.: 767	35,7: 759	5,24: 550	9,1-6: 449
16,7,8: 763	25,4: 754	31,2ss.: 759	35,11: 755	5,25ss.: 534	9,3: 794
16,9: 760	25,7: 762	31,3s.: 754	35,12: 754	5,26ss.: 315, 317, 330	9,5: 213
16,10: 759	25,15s.: 759	31,3: 754	35,12,26: 754	6: 335, 534	9,7-20: 317
16,12: 762	25,15: 762	31,4ss.: 757	35,13: 755	6,1 - 8,18: 314, 333	9,14: 677
17,2.12s.: 759	25,19: 764	31,21: 760, 762	35,15: 760	6,1ss.: 241, 250, 554, 645	10: 534, 535
17,3-6: 760	26,5: 762	32,3: 759	35,18: 710, 719, 764, 767	6,1-8: 244	10,1-4: 317
17,3s.: 762, 764	26,9s.: 759	32,5s.: 759	35,21: 762	6,1-4.11: 317	10,1s.: 221, 302, 311, 348
17,3: 762	26,12: 739	32,7s.: 760	36,11ss.: 764	6,1: 240, 242, 307	10,2: 300
17,4: 67, 762	26,16: 764	32,7: 762	36,12ss.: 760	6,1,3: 243	10,5ss.: 330
17,7-11: 767	26,16,18: 764	32,10: 763	36,12: 763	6,3: 249	10,5-15: 317
17,7-9: 759	26,22: 759	32,17: 67	36,12,15s.: 759	6,3,5: 243	10,6b - 11,2: 807
17,9: 754	27,3s.: 759	32,20: 760	36,14: 764	6,5: 242, 243	10,21: 807
18,1: 764	28,2: 294	32,25s.: 764	36,21: 464, 760	6,9s.: 336	10,24-26: 478
18,4,6,7: 762	28,9ss.: 764	32,26: 763	<i>Isaías</i>	6,11: 335, 336, 534	10,33s.: 681
19,2s.: 759	28,9-15: 767	32,31: 764	1,2-20: 478, 481	7,1-7: 315	11: 789
19,2: 764	28,9-11: 759	32,32: 759	1,2: 516	7,3ss.12s.: 307	11,1-5: 449
19,3: 762	28,16: 764	33: 766	1,2: 516	7,3: 334, 336	11,2: 222
19,4: 764, 767	28,16,20s.23: 760	33,3: 294, 754	1,10-17: 322	7,4-9a: 314	11,3-5: 221
19,4b-11: 759	28,22: 764	33,6: 754	1,11: 322	7,4: 154, 314, 316	13,11: 681
19,6,11: 762	29 - 31: 337	33,7: 753	1,13: 523	7,5s.: 315	13,21: 370
19,7: 760	29: 759	33,8: 754	1,16s.: 322	7,7-9: 314, 317	14,2: 148
19,8ss.: 381	29,5ss: 754	33,10-13: 763	1,17: 322	7,7b-8a,9a: 314	14,9: 81
19,8-11: 344	29,5-11: 759	33,12s.: 760	1,23: 299, 302, 311, 348	7,9: 760	14,13s.: 252
19,8: 382	29,6,19: 764	33,12,19,23: 763	1,24: 267	7,9b: 314, 316, 333	14,13: 246
20: 152	29,11: 753	33,14: 759, 763	1,26: 249, 312	7,11s.: 315	14,24-27: 250, 252
20,3s.: 760, 762	29,20-24: 755	33,15: 764	2,1-4: 550	7,13: 319	14,24-26: 534
20,4: 759	29,20: 759	33,19: 764	2,2-4: 790	7,14: 177	14,24,26,27: 534
20,7: 760	29,25-30: 760	33,23: 763	2,4: 253	7,16: 315	14,26: 317
20,9,17,20ss.: 760	29,30,36: 766	34,3-7,33: 764	2,6: 478	7,17: 315, 317	14,32: 317
20,10: 756	29,34: 755, 765	34,3: 67, 762	2,10,12-17: 317	8,1-4: 336	17,12-14: 250, 252
20,14-17: 759	30: 764	34,4: 294	2,13s.: 681	8,2: 307	19,1: 103
20,17: 762	30,1ss.: 719, 759, 767	34,6,9: 710	3,1ss.: 319	8,3,18: 334	19,3: 80
20,20: 760	30,2ss.: 755	34,6,9,21: 764, 767	3,3: 677	8,5-7: 314	22,12: 395
20,21: 759, 761	30,2,4,23: 757, 765	34,8ss.: 759	3,12,14: 299	8,7s.: 315	22,15ss.: 307
20,27: 766	30,3,15: 765	34,8: 184	3,14s.: 300	8,7: 317	22,20-23: 377
20,29s.: 767	30,5,8: 754	34,12s.: 754	3,14: 302, 310	8,8b,10: 478	22,21: 603
20,34: 759	30,6: 762	34,14: 754	4,3: 707	8,9s.: 250, 252	23,8: 792
20,37: 759, 764	30,7: 764	34,21,26: 762	5,1-7: 313, 332	8,10: 314, 317, 534	24ss.: 798, 802
21,7: 758	30,9: 349	34,22-28: 759	5,1-4: 313	8,11ss.: 308, 333	24 - 27: 569, 785, 786, 787, 794-801
21,12-15: 759	30,11: 763	34,27: 763	5,5ss.: 313	8,11-15: 315, 333	
21,12: 762	30,11,18: 710	34,29ss.: 759		8,12s.: 315	
	30,12: 754				

- 24 - 26(27): 796
 24 - 26: 795, 796
 24: 795
 24,1: 795
 24,1.6: 798
 24,1b: 799
 24,2: 795, 799
 24,4: 795, 799
 24,5: 797, 798
 24,7-12: 799
 24,10-12: 795
 24,14-16: 798
 24,16: 796, 797, 798
 24,18.20: 797
 24,18b: 795, 798, 808
 24,19s.: 799
 24,20: 797
 24,21-23: 795, 796, 800,
 817
 24,21s.: 795
 24,21: 807
 24,22: 808
 24,23: 784, 797, 800
 25,1-5: 796, 798
 25,2: 799
 25,2.5: 796
 25,2.12: 795
 25,3-5: 681
 25,4s.: 796
 25,4: 796, 799
 25,5: 799
 25,6-10a: 795
 25,6-8: 796, 800
 25,6.7.10a: 797
 25,7: 801
 25,8: 795, 801, 802
 25,9s.: 796, 798
 25,9-10: 798
 25,10bs.: 796
 25,12: 796, 799
 26,1-6: 796, 798
 26,1-3: 797, 800
 26,5: 795, 796, 799
 26,6: 796, 799
 26,7-18: 796, 798
 26,7: 796
 26,8: 796
 26,9s.: 797
 26,9: 797
 26,10: 796
 26,10a: 796
 26,10bs.: 796
 26,13: 345, 796
 26,14a: 796
 26,16-18: 797
 26,18: 797
 26,18b: 797
 26,19: 795, 798, 801,
 814, 834
 26,20s.: 801, 802
 26,21: 811
 24,7-12: 799
 27,1: 246
 27,1.2.12.13: 795
 27,10: 795
 28,7b-13: 322
 28,12.16s.: 317
 28,14-19: 315
 28,14s.: 305
 28,14: 319
 28,15.18: 431
 28,16s.: 449
 28,16: 316
 28,17: 312
 28,18: 314
 28,21: 317, 794
 28,29: 317
 29: 678
 29,5: 682
 29,14: 317
 29,15: 317, 534
 29,17-24: 667, 678, 681,
 786
 29,17-21: 681
 29,17: 681
 29,18: 678, 681, 682
 29,18.24: 683
 29,19: 681
 29,19.21: 672
 29,20s.: 681
 29,20: 667
 29,21: 667, 671, 682
 29,22-24: 681
 29,22: 681, 682, 683
 29,23: 683
 29,24: 681, 682
 30,1ss.: 407, 423, 449,
 764
 30,1-5: 315
 30,1: 317, 534
 30,8ss.: 308
 30,9: 550
 30,15: 316
 30,18-26: 478
 30,33: 358, 360, 362
 31,1ss.: 407, 423, 764
 31,1-3: 315, 547
 31,1: 449
 31,5: 448, 449
 32,15: 678, 681
 32,17: 678
 33: 478
 33,10: 705
 33,21ss.: 252
 34,14: 370
 37,16: 239
 38,21: 187
 40 - 55: 589
 40,1 - 52,12: 533
 40,1ss.: 681
 40,1-5.9-11: 548
 40,1: 535
 40,2: 535, 547
 40,2.9-11: 533
 40,3-5.9-11: 533
 40,5: 543, 548
 40,9-11: 548
 40,11: 548
 40,12-17: 535
 40,14.15-17.20.23b-24:
 543
 40,15: 536
 40,18-24: 535
 40,18: 542
 40,19: 539
 40,22b.26.28: 533
 40,23s.: 544
 40,23: 536
 40,23.29: 534
 40,25-26: 536
 40,27: 469, 473, 514,
 531
 40,29-31: 550
 41,1-5.21-29: 538, 541
 41,1.21s.: 539
 41,2s.25: 538, 539
 41,2: 532
 41,2.5.25: 543
 41,2.25: 534, 544
 41,4: 538, 539
 41,6s.: 539
 41,8-13.14-16: 515
 41,8s.: 533
 41,8: 519, 760
 41,9: 519
 41,9.10.13.14: 516
 41,10: 516
 41,10.13: 398
 41,11s.15s.: 543
 41,17: 550
 41,18: 688
 41,21-29: 288
 41,21: 226, 548, 758
 41,22a: 539
 41,22b.23a.26: 539
 41,24: 539
 41,27: 533, 539
 41,28: 539
 41,29: 539
 42,1-4: 543, 546, 550,
 790
 42,1-4.(5-8): 545
 42,1: 222, 533
 42,4.6: 543
 42,5: 533, 542
 42,6: 543
 42,7.16.18-20.23: 535
 42,8.12: 548
 42,9: 537
 42,13: 543, 544
 42,15: 688
 42,18: 678, 682
 42,20-22: 536
 42,22: 550
 42,24: 536, 547
 43,1-4.5-7: 515
 43,1: 516, 533
 43,10-12: 538, 539, 543,
 545
 43,10s.: 545
 43,10: 539
 43,10.12: 539, 542
 43,11: 539
 43,12: 539
 43,14s.: 534
 43,15: 226, 548, 758
 43,16s.: 533
 43,18s.: 537
 43,22-24: 536
 43,24-28: 547
 43,26-28: 536
 43,27: 533
 43,3: 398
 43,3b-4.6: 543
 43,5: 516
 43,8-13: 538, 541
 43,8: 535, 539, 678, 682
 43,9: 539
 44,1-5: 515
 44,2: 516
 44,2.21.24: 516
 44,5s.: 543
 44,5: 545, 805
 44,6-8: 538, 541
 44,6: 226, 538, 539, 548,
 758
 44,7: 539
 44,8: 538, 539, 543, 545
 44,9-20: 288, 539
 44,17: 398
 44,21s.: 539
 44,21: 516
 44,22: 535
 44,24 - 48,22: 541
 44,24-28: 536
 44,24: 533
 44,25: 540
 44,26.28: 533
 44,27: 688
 44,28: 532, 534, 548
 45,1: 535
 45,1-7: 547
 45,1-7.13: 532
 45,1-4: 548
 45,1-3.13: 543, 544
 45,2s.: 548
 45,3: 542
 45,3.5: 541
 45,4s.: 534
 45,4: 534, 541
 45,5: 535, 538, 542
 45,5.14.18.21.22: 541
 45,6s.: 533
 45,6: 541
 45,6.20-25: 543
 45,7: 538
 45,9s.: 536
 45,11-13: 541
 45,12: 533
 45,13: 533, 534
 45,14: 541, 542, 543
 45,18-25: 805
 45,18: 540
 45,18.22ss.: 544
 45,20ss.: 543, 588
 45,20-25: 538, 541, 544
 45,20-21: 545
 45,20: 539
 45,20b: 539
 45,21: 539, 542
 45,21.22: 538
 45,22-24: 545
 45,22s.: 551
 45,22: 544
 45,23-24: 545
 45,25: 545
 46,1s.: 541
 46,3s.: 516
 46,6s.: 539
 46,9s.: 537, 538
 46,9: 540, 541, 542
 46,11: 532, 534, 543,
 544
 46,13: 533
 46,19: 310
 47: 541, 543
 47,8.10: 541, 548
 47,12s.: 540
 48,3.5s.: 537
 48,6b-8: 537
 48,12s.: 538
 48,12: 539, 540, 541
 48,14s.: 548
 48,14: 532, 543, 544,
 548
 48,15: 534
 48,20-21: 533
 48,20s.: 546
 48,20: 541, 543
 48,22: 812
 49,1-13: 546
 49,1-6: 545, 546
 49,5: 516, 533
 49,6: 543, 546
 49,7: 543
 49,8: 533, 543
 49,13ss.: 599
 49,14 - 52,12: 546
 49,14ss.: 533
 49,14: 514, 531
 49,15: 516
 49,21: 514
 49,22-26: 544
 49,22.25: 543
 49,22b-23: 543
 49,23.26: 543
 49,26: 61, 267
 50,1s.: 469
 50,1: 531
 50,2: 473, 531, 688
 50,4-9: 545, 546
 50,4-9.(10s.): 545
 50,4-9.(10): 546

51,1s.: 519, 533	57,3-13: 474	60,16: 267	1,14s.: 441	5,4s.: 374, 441	7,31: 358, 360, 361, 364,
51,4-6: 543	57,3-11: 679	60,16b: 61	1,16b: 486	5,4: 378, 442	474, 486
51,4s.: 546	57,3-5: 679, 680	60,21: 807	1,18: 440, 482, 487	5,5: 378, 442	8,2: 474, 486
51,5: 543	57,3.5.6-11: 679	61,1s.: 684	2 - 6: 380, 479	5,8: 438	8,3s.: 487
51,9s.: 178, 246, 533	57,4: 680	61,1: 222, 599	2 - 3: 373	5,15-17: 441	8,4 - 10,25*: 475, 478,
51,14.16: 533	57,5: 358, 361	61,3: 807	2,3: 191	5,19: 474, 483, 486	479
51,22s.: 543	57,6-11: 680	61,3.9: 600	2,4 - 4,2: 380, 437	5,26-29: 420	8,4ss.: 373
52s.: 546	57,12-21: 680	61,5s.7s.: 599	2,4 - 3,5: 380	5,26-28: 438	8,4-23: 479
52,7ss: 373	57,12s.: 681	61,5: 600	2,4.14.26.31: 380	5,26: 440, 671	8,4-6: 479, 485
52,7-12: 548	57,13b: 679, 680	61,6: 599, 633	2,5 - 4,2: 352	5,27s.: 302	8,5a.7: 479
52,7-10: 533, 548, 598	57,14ss.: 679	61,6a: 600	2,5 - 8.11.13.17.19.20.	5,27: 310	8,7-9: 479
52,7s.: 533	57,14: 678, 681	61,7-9: 598	23s.27s.32: 486	5,28: 440	8,7: 374
52,7: 548, 784, 789, 800,	57,15-19: 679	61,7s.: 599	2,7: 148	6,1-8.22-26: 441	8,8s.: 378
817	57,15: 681	61,10-11: 598	2,7b: 484	6,6s.: 438	8,8: 374, 442
52,10-12: 546	57,16-19: 681	62: 598	2,18.36s.: 476	6,6bs.: 420	8,9: 442
52,10: 543	57,16: 688	62,1-7: 599	2,19ss.: 680	6,8: 441	8,10-12: 479
52,11-12: 533	57,20s.: 681	62,3: 599	2,20b: 486	6,8.27: 485	8,10ab-12: 479
52,12: 533, 550, 673	57,21: 812	62,8s.: 599	2,23: 294	6,9-15.27-30: 313	8,13s.: 420
52,13 - 53,12: 545, 546,	58: 599, 662	62,10-12: 533	2,26b: 487	6,13-15: 479	8,13: 479
551	58,1-4: 662, 666, 674	62,10: 678, 681	2,27: 69, 159, 178, 516	6,13s.28: 438	8,14: 479
53,1ss.: 543	58,1-4.6s.: 584	62,12: 599, 633	2,27.28a: 352	6,13: 439	8,14.19ab: 479
53,9: 547	58,2: 662	63s.: 178	2,27a: 352	6,14: 312, 438, 439	8,15.18-23: 479
54,1-6: 72	58,3: 662	63,7 - 64,11: 477, 512	2,27b: 352	6,16: 442	8,16-17: 479
54,1-3: 514	58,4: 662, 666	63,7-10: 512	2,28a: 352	6,17: 442	8,18-23: 479
54,4-6: 515	58,5-9a: 662, 667, 674	63,11-14: 512	2,28b: 352, 373	6,19-20: 322	8,19: 242
54,5: 516	58,5: 674	63,16: 512, 513, 516,	2,36s.: 381	6,20: 441	8,21-23: 335
55 - 66: 597	58,6-9: 669	519, 686	3,1ss.: 680	6,30: 442	9,1 - 10,22*: 479
55,1-3: 679	58,6-7: 669	64,4b-6: 513	3,1.2: 486	7,1-15: 441, 448, 483,	9,1-5.7: 438, 479
55,3ss.: 550	58,6s.: 675	64,7: 352, 512, 513, 516,	3,4s.19: 516	487, 591	9,6: 479
55,3-5: 533	58,6: 666, 667	686	3,6-11: 493	7,3.5ss.: 489	9,9: 479
55,3s.: 216	58,7: 667, 669	65s.: 786	3,12.22: 485	7,3.5: 487	9,11-15: 483
55,3: 218, 219, 431	58,8: 677	65,3-5.11: 474	3,16: 601, 647	7,3.7: 489	9,11-15.22-25: 479
55,4: 543, 545	58,8.9a: 675	65,4: 82	3,19 - 4,2: 380	7,4: 254, 323, 439, 488	9,12s.: 287
55,5: 543, 544, 545, 805	58,8a: 675	65,9-10: 632	3,20s.: 380	7,6: 348	9,12: 484
55,6: 760	58,8b: 675	66,1s.: 216	3,22ss.: 380	7,6.9: 486	9,13: 294, 486
55,8-13: 533	58,9b-12: 662, 675	66,1-2: 591	3,22: 380, 398	7,9ss.: 322	9,16-21: 479
56 - 66: 597	58,13s.: 662	66,1: 241	4,1: 380	7,9: 404, 438	9,24s.: 522
56,2 - 57,21: 678	58,13: 526	66,5: 682	4,1.3.14: 485	7,10.11.14.30: 488	10,1-16: 479
56,3-8: 588	59: 786	66,13: 516	4,2: 520	7,10.14.30: 427	10,18.22: 479
56,3.6: 805	59,1-21: 667	66,17: 474	4,3 - 6,30: 373	7,11: 439	10,19-21: 479
56,7s.: 82	59,13-15a: 667	66,18.20: 805	4,3ss.: 437	7,12: 197, 426	10,23-25: 479, 480
56,7: 481	59,5-8.13-15a: 671	66,20: 633	4,5-31: 441	7,12.14: 323	10,23: 480
56,9 - 57,21: 671, 678,	59,6-8: 671	66,23: 525	4,8: 441, 449	7,13: 483	10,24s.: 480
679, 705, 786	60 - 62: 597, 599, 678	<i>Jeremías</i>	4,10: 374, 436	7,18s: 486	10,25: 478
56,9 - 57,12: 678	60: 598, 599	1: 633	4,14: 409, 441	7,18: 162, 352, 363, 364	11,1-14.17: 484
56,9ss.: 681, 707	60,1-3: 599	1,4-10: 335	4,22: 441	7,21s.: 488	11,3s.6s.: 484
56,9-12: 679, 681	60,1: 675	1,6: 634	4,30: 374, 443	7,22s.: 484	11,4: 218, 490
56,9: 679, 680	60,4-9: 599	1,7.9: 626	5,1-6: 313, 378	7,22: 111	11,4.7: 484
56,10s.: 680	60,5-6.9.11b: 599	1,7.9: 626	5,1-3: 485	7,23: 484, 490	11,8: 485
56,12: 680	60,6.9: 599	1,7b.9.17: 485	5,1: 441	7,25: 484	11,9.21: 485
57,1s.: 667, 680, 705	60,7.13: 599	1,10: 486	5,2: 441	7,28: 483	11,10: 485
57,1: 671, 672, 679, 680	60,14: 599		5,2.30s.: 441	7,30: 486	11,10.17: 486

11,19: 335
 11,20: 335
 12,1-6*: 334
 12,1: 440
 12,3b: 335
 12,6: 334
 12,10: 148
 13,13: 487
 13,18s.: 443
 13,20-22: 443
 13,27: 374
 14: 532
 14,1-10: 282
 14,3s.: 801
 14,8: 348
 14,12: 322
 15,10-20*: 334
 15,10s.: 335
 15,19s*: 334
 16: 308
 16,2: 334
 16,5-7: 82
 16,6: 326, 395
 16,10-13: 483
 16,11: 484, 486
 16,18: 148, 486
 17,14-18: 334
 17,15: 335
 17,16: 335
 17,18: 335
 17,19-27: 483, 488, 589
 17,21ss.: 524
 17,22: 526
 17,23: 483
 17,25s.: 489
 17,25: 488, 489
 17,26: 488, 489
 18,7-10: 486
 18,11s.: 485
 18,11: 487
 18,13-15: 374
 18,13.15: 486
 18,15: 374
 18,18: 485
 18,19-23*: 334
 18,20: 335
 18,22b.23: 335
 18,23: 335
 19,1ss.: 360
 19,5-9: 487
 19,5: 358, 359, 361, 364, 486
 19,12s.: 487
 19,13: 355, 474, 486
 20,1ss.: 282
 20,1-6: 439
 20,1: 444
 20,7-10.14-18: 334
 20,7a: 335
 20,7b.8.10: 335
 20,9: 335
 20,13: 702, 703, 704
 21,1: 444
 21,8: 483
 22,1-5: 483, 487, 488
 22,2.4: 488, 489
 22,3: 348
 22,9: 290
 22,13ss.: 438
 22,13-17: 299, 420, 423
 22,15ss.: 221, 441
 22,15: 374
 22,16: 300
 22,24-30: 488
 22,24-26: 592
 23,1-6: 589
 23,2: 790
 23,4: 488, 489
 23,11: 282
 23,14: 439
 23,18: 244
 24,6: 489
 24,7: 490
 24,7b: 489
 24,8: 470, 483, 489
 24,9: 520
 25,4: 484
 25,5: 487
 25,5b: 489
 25,11s.: 829
 25,11: 592, 829
 25,30: 236
 26: 282, 438
 26,3: 484
 26,3.13.19: 486
 26,4: 484
 26,5: 484
 26,13: 487
 26,16: 485
 26,17s.: 333
 26,18: 307, 484
 26,19: 337
 26,20-24: 439
 26,22: 439
 26,24: 377, 378, 439, 440
 27,1-3: 444
 27,5ss.: 482
 27,5s.: 489
 27,6: 535
 27,7: 481, 489
 27,11: 444
 28: 282, 444
 28,1-4: 444
 28,9: 626
 28,10s.: 444
 28,14: 482
 29: 467
 29,1-7: 445
 29,1: 468
 29,3: 439
 29,7: 449
 29,10: 481, 489, 592, 760, 829
 29,10-15: 489
 29,10-14: 591
 29,13s.: 760, 761, 762, 767
 29,13.20: 489
 29,16-19: 483
 29,16-18: 489
 29,19: 483, 484
 29,21s.: 444
 29,24-29: 445
 29,25: 444
 29,26: 282, 445
 29,31s.: 444
 30 - 31*: 380
 30s.*: 378
 30,3: 489
 30,5-7.12-15.18-20: 380
 31,2-6: 374
 31,2-6.15-17.18-20.21s.: 380
 31,4-6: 380
 31,15-17: 380
 31,16: 760, 767
 31,18-20: 380
 31,21: 380
 31,29s.: 530
 31,31.33: 490
 31,32: 484
 31,33: 490, 775
 31,34: 483, 490
 31,35: 362
 32,6ss.: 138

32,6-9: 302
 32,15ss: 483
 32,15: 449
 32,20-36: 493
 32,23: 484
 32,29: 355, 486
 32,32: 487
 32,33: 483
 32,34: 427, 486, 488
 32,35: 358, 359, 362, 364, 486
 32,37.41: 489
 32,38: 490
 32,39: 490
 32,40: 490
 32,42-44: 489
 32,44: 466
 33,17s.22: 593
 33,21: 431
 34: 409, 485, 487
 34,8ss.: 384, 665
 34,12ss.: 484
 34,13s.: 484
 34,13: 402
 34,14-17: 487
 34,15: 427, 488
 34,18s.: 632
 34,19ss.: 487
 34,19: 440, 482, 487
 35,1-11: 291
 35,4: 282
 35,6: 291
 35,13: 483
 35,15: 484, 487, 489
 36: 333, 477, 530
 36,3-7: 484, 486
 36,9ss.: 377, 378
 36,10: 440
 36,10.12.25: 439
 36,11: 439
 36,12.25: 439
 36,19: 440
 36,21-26: 440
 36,23s.: 371
 36,26: 439, 443, 444
 37ss.: 530
 37,3 - 43,7: 477
 37,3 - 40,6: 473
 37,3ss.: 447
 37,3-9: 448
 37,3-8: 446
 37,3: 444, 447
 37,3.13: 444
 37,5.11: 447
 37,7s.: 448
 37,9: 446
 37,13: 447
 37,15s.: 447
 37,19: 446
 38,1: 444
 38,1.6: 444
 38,2.17s.: 448
 38,4: 447
 38,29s.: 448
 39,3.14: 450
 39,10: 450, 465
 40s.: 634
 40,2s.: 483
 40,4-6: 450
 40,7ss.: 378
 40,7: 444, 450, 451
 40,10: 451, 465
 40,12: 451
 40,14-16: 451
 41,1s.: 451
 41,5ss.: 380
 41,5: 326, 422, 474
 42s.: 469
 42 - 44: 489
 42,6: 484
 42,10-17: 483
 42,10-12: 483, 489
 42,11: 482
 43,10: 482, 489
 44: 470
 44,1: 469
 44,4: 484
 44,15ss.: 486, 508
 44,15-19: 120, 352, 363, 365, 437
 44,15s.: 474
 44,15: 470
 44,17ss.: 355
 44,17-19: 162, 473
 44,18s.: 486
 44,18: 374, 396
 44,19: 364
 44,21: 482, 487
 44,23: 484
 45: 333
 45,5: 334
 46,18: 243
 48,15: 243
 48,46: 275
 49,1ss.: 632
 49,1: 466
 50,11: 148
 51,23: 582
 51,57: 243
 51,59: 446
 52,13: 481
 52,28-30: 464
 52,30: 465
 Ezequiel
 1 - 39: 554
 1 - 3: 335, 445, 784, 811
 1: 760
 1,3: 551, 554
 1,26ss.: 645
 2s.: 633
 2,3: 446
 3,15: 468
 4: 445
 4,13: 523
 5: 445
 5,13: 593
 8 - 11: 554, 784, 811, 825
 8,1: 468
 8,5-18: 374, 437
 8,11: 379, 444
 8,14ss.: 474
 8,16ss.: 250
 10 - 11: 445
 10: 760
 11,14-21: 444, 451, 519
 11,15: 465, 467, 530
 11,16-21: 530
 11,16b: 481
 11,20: 218
 12: 445
 12,22: 530
 13,17-23: 474
 14,1-11: 474
 14,1: 468
 14,7: 348
 16: 493, 680
 16,20s.: 358
 16,20: 361
 16,21: 361, 362
 16,49: 300
 17,4-21: 445
 17,15: 445
 17,19-21: 446

- 17,20: 446
18: 530
18,2: 530
18,2.19: 530
18,5-19: 530
18,12: 300
20: 493
20,1: 468
20,5: 98
20,12.20: 523
20,13.16.21.24: 526
20,20: 526
20,25s.: 364
20,31: 358, 362
20,32: 467
20,40: 191
21,26: 79, 357
21,30-32: 562
21,30s.: 603
21,30: 554
21,31: 554
22,6.25s.27.29s.: 554
22,7.29: 348
22,8: 526
22,12: 302
22,26: 554
22,29: 300, 310, 440
23: 493, 680
23,6: 582
23,27: 302
23,37: 361
23,37.39: 358
23,39: 361
25,15: 466
26,2: 466
28,10: 522
28,11ss.: 213
28,13: 213
28,14: 213
29s.: 445
29,6: 447
30,3: 794
31,18: 522
32,19ss.: 522
33,10: 530
33,23-29: 444, 451
33,24: 465, 467, 518, 530
34: 589
34,2ss.: 554
34,3s.16: 791
34,23s.: 554, 562
- 35,10: 466
35,25ss.: 660
36s.: 589
36: 515
36,5: 466
36,9ss.: 660
36,26s.: 775
37: 811
37,11: 473, 514, 515
37,15ss.: 793
37,15-28: 554
37,22-25: 554, 562
37,24s.: 562
37,26-28: 554
37,26.28: 646
37,27: 564, 644
38s.: 784
38,12: 252
40ss.: 241, 285, 373, 552, 580, 784, 811
40 - 48: 551, 552, 553, 554, 562, 563, 572, 589, 622
40,1 - 43,12: 552, 554
40,1ss.: 554
40,1-37.47-49: 552
40,1: 552
40,2: 552
40,6-27: 555
40,22: 555
40,31.34.37: 555
40,45: 557
40,45.46a: 552, 556
40,46b: 552, 556
40,48 - 41,4: 555
40,49: 555
41,1-4.(5-15a): 552
41,12-15: 555
42,13: 552
42,15-20: 552
42,20: 554
43 - 44: 558
43,1-12: 222, 554
43,1-11.(12): 552
43,1-5: 560
43,4ss.: 645
43,7: 554, 646
43,7.9: 554, 560, 644
43,7b: 560
43,8: 233, 560
43,10ss.: 560
43,13-17: 552
- 43,18-27: 608
43,19: 415, 504, 552, 556, 558
44: 557, 558, 559
44,1 - 46,24: 552, 555
44,1-5: 552
44,1-2: 552
44,2-3: 563
44,6-16: 557
44,6-9: 559
44,8a: 557
44,8b: 557
44,9ss.: 754
44,9-16: 414, 552
44,10ss.: 416
44,10-12: 108, 115
44,10: 558
44,10.12.13: 557
44,11: 556
44,11.13.15bs.: 558
44,12: 417
44,13: 556
44,14: 557
44,15s.: 552, 556
44,15: 415, 504, 557, 558
44,24: 526
44,28-31: 561
44,28-30: 605
44,28: 561
45,1-8: 561, 605
45,3: 552
45,4: 561
45,5: 561
45,6: 564
45,7s.: 563
45,8b.9: 563
45,13-17: 605
45,13-15: 552, 560, 565
45,16-17: 552, 560
45,17 - 46,15: 560
45,17: 525
45,18-25: 609
45,18-20: 609
45,20: 772
46: 222
46,1: 525
46,1.3: 525
46,1.3.6: 524
46,1.4.12: 524
46,2: 563
46,2.8: 563
- 46,8s.: 556
46,9: 525
46,10: 563
46,12: 563
46,13-15: 754
46,16-18: 205, 563, 565
46,16s.: 205
46,17: 563
46,18a: 205
46,18b: 205
46,19-24: 556
46,24: 755
47: 565
47,1-12: 252
47,1-11: 552
47,13 - 48,35: 552
47,13 - 48,29: 564
47,13ss.: 554, 563, 565
47,13s.: 565
47,13b: 565
47,15-20: 564
47,16: 362
47,22s.: 348, 565
48: 564
48,8-14: 561
48,10: 552
48,11: 552, 556
48,15-18: 564
48,21s.: 205
48,21: 563
48,30-34: 564
48,35: 564
- Oseas*
1 - 3: 318
1,2: 397
1,3-9: 333
1,4: 320, 321
1,9: 100, 218, 331
2: 328
2,1: 516
2,2: 321
2,7: 318, 328, 397
2,7.14: 325
2,7.15: 324
2,8s.: 319
2,10: 328
2,10.18: 325
2,13: 323, 523
2,14cj: 318
2,15: 323, 327
- 2,15.19: 294, 325
2,16: 57
2,16s.: 321
2,17: 329
3,1-4: 333, 397
3,1: 324, 326
3,4: 79, 319, 326
3,5: 321
4 - 14: 318, 333
4,1: 327
4,3: 795
4,6: 323, 327
4,7s.: 327
4,11-14: 164, 327
4,11-12: 322
4,11.14b: 327
4,12: 326
4,13ss.: 326
4,13s.: 163, 324, 325
4,13bs.: 322, 324
4,14: 163, 322
4,14ab: 325
4,17: 125, 326, 327
4,18: 397
5,6: 323, 324
5,6.15: 331
5,11: 318
5,12-14: 318, 476
6,1-3: 327
6,1: 323
6,3.6: 327
6,5: 320
6,6: 322
7,3-7: 320
7,7: 318, 320
7,8s.: 318
7,11s.: 318, 476
7,11: 318
7,13-16: 164, 327
7,14: 322, 323, 324, 326, 327, 395
7,16: 319
8,1-13: 321
8,1: 148
8,2: 323, 324
8,4-6: 321
8,4s.6: 125
8,4: 320
8,4b: 326, 327
8,5s.: 267, 326, 327
8,5.6: 267
8,6: 125, 268, 272
- 8,9: 318
8,9cj: 318
8,10: 318
8,11: 327
8,13: 319, 322, 328
9,1: 322, 324
9,1.10: 397
9,3: 148, 523
9,3.6: 319
9,5: 166, 323
9,7-9: 308
9,7.14: 335
9,8: 320, 334
9,10: 319, 325, 326, 328, 484
9,14: 334
9,15: 320, 331
10,1s.: 319, 326, 327
10,1s.11-13: 328
10,3-8: 273
10,3s.: 318
10,4: 431
10,5s: 327
10,5-6a: 328
10,5: 125, 258, 267, 271, 326
10,8: 326
10,12cj: 327
10,13b: 317
11: 328, 430
11,1ss.: 397
11,1-4: 319
11,1: 328, 516
11,2: 125, 294, 325, 326, 327
11,5: 57, 319, 328
11,8-11: 321, 329
12,2: 318, 431
12,3ss.: 517
12,6: 243
12,10: 57, 98, 318, 319
12,10s.14: 290
12,11.14: 320
12,14: 328, 385, 626
13,1: 325
13,10s.: 57
13,10: 320, 321
13,10b: 320
13,11: 320
13,15s.: 326
13,2: 125, 267, 271, 326, 327

- 13,4-6: 319
13,4s.: 329
13,4: 57, 98, 121, 318, 321
13,5s.: 328
13,5: 328
13,6: 327, 484
14,2-4: 319
14,2,5: 380
14,4,9: 125
14,5-9: 321
14,5: 328, 397
14,6ss.: 327
- Amós*
- 1: 330
1,1: 307
1,2: 478, 480
1,9: 466
1,11s.: 466
2,6ss.: 313
2,6: 300, 301, 302, 309, 311, 347
2,7: 300, 310, 348
2,8s.: 322
2,8: 310, 348
3,9s.: 302, 310
3,9: 760
3,10,15: 310
3,14: 323
3,15: 309
4,1: 300, 302, 310
4,4s.: 322, 323, 480
4,4: 204, 407
4,6-13: 478, 479, 480
4,6-11: 480
4,12a: 480
4,12b: 480
4,13: 478, 480
5,1-17: 478
5,1s.: 313
5,5: 339
5,7: 312
5,7,24: 312
5,8s.: 478
5,10: 310
5,10,12: 302
5,11: 300, 310
5,12: 300, 310, 311, 347
5,18-20: 794
5,21-27*: 322
- 5,21-24: 323
5,22: 322
5,24: 322
5,25: 111, 488
5,25,26: 322
5,26: 362, 363, 364
6,1-7: 302, 310
6,6: 312
6,12: 312
7,1-9: 335
7,2,5: 335
7,9,11: 319
7,10ss.: 282, 308
7,10-17: 333
7,13: 232, 258
7,14: 307
7,17: 312, 522
8,1-3: 335
8,4-6: 301
8,4: 309
8,4,6: 300
8,5: 523, 524
8,6: 300, 309
8,14: 258, 339
9,1-4: 323, 335
9,5s.: 478
9,7: 135
9,11-15: 532, 589
- Abdías*
- 17,19s.: 632
19: 466
- Jonás*
- 4,2: 349
- Miqueas*
- 1-3*: 307
1,1: 307
1,2-9: 784
1,2-7: 307
1,3: 784, 811
1,6: 307
1,10ss.: 307
2,1s.: 299, 312
2,2: 141, 149, 309, 310
2,4: 312
2,6ss.: 308
2,8ss.: 413
- 2,9s.: 309
2,9: 309
3,1ss.: 319
3,1-3,9,11: 302, 311
3,1,8,9: 312
3,1,9: 299
3,2: 310
3,5: 308
3,5,11: 321
3,9-12: 532
3,9: 312
3,10s.: 250
3,10: 299, 323
3,11: 254, 321, 323
3,12: 323
4,1-5: 532
4,5,7b: 478
4,11: 252
5,1ss.: 589
5,9-13: 253
7,7,8-10: 478
7,10-20: 513
- Nahum*
- 1,2: 118, 405
3,4: 292
- Habaquc*
- 2,1,3: 336
2,12: 299
3,3: 89, 101, 103, 105
3,7: 102, 105
- Ageo*
- 1,1-3*.13-15: 595
1,1: 581, 590, 603
1,2-11: 591
1,2-9: 592
1,2: 590, 591
1,3-11: 488
1,6,9-11: 578
1,6,9,10s.: 590
1,9: 590
1,10s.: 595
1,13-15: 595
2,1-2,4*.10,20: 595
2,4: 312
2,4s.: 596
2,4: 592, 596
- 8s.: 595
2,4b,5b: 592
2,5a: 596
2,6-9: 592, 599
2,10-14: 713
2,15-19: 488, 592
2,15-17: 596
2,16: 590
2,20-23: 580, 591
2,21s.: 592
2,23: 592
- Sofonías*
- 1,4ss.: 379
1,4-6: 356
1,4: 357
1,5: 355, 362
1,6: 356, 760
1,7,14: 794
1,8: 354
2,1-3: 366, 378, 682
2,4ss.: 379
3,3: 302
3,5: 760
3,11ss.: 366
- Zacarías*
- 1-8: 244, 580
1-6: 811
1,1-6: 570, 595, 596
1,3: 596
1,7-17: 592
1,7-15: 784
1,7: 592
1,8ss.: 784
1,12: 592
1,17: 597
2,1-4: 593
2,1-4,5-9: 784
2,5-9: 593
2,7s.: 784
2,13b,15b: 594
2,14s.: 644
2,15: 588, 593, 805
2,16: 593
3,1s.: 696
3,1: 603
3,1,8: 552
3,3-5: 594
3,6-7: 594
- 3,8b: 594
4,1-6,10-14: 784
4,1-6,10b-14: 580
4,4s.: 784
4,6-10: 591
4,6: 593
4,9b: 594
4,10: 760, 789
4,14: 592
4,16s.: 243
5,1-4: 590, 593
5,1-4,5-11: 784
5,10s.: 784
5,5-11: 593
6,1-8: 593
6,1,4: 784
6,4ss.: 784
6,5: 592
6,8: 593
6,9ss.: 594
6,9-14: 591, 593
6,10-15: 579
6,10s.: 611
6,11: 593, 594
6,13: 593
6,14: 593
6,15: 594
6,15b: 596
7,1-8,19: 596
7,1-3: 596
7,2ss.: 474
7,3: 282
7,4-14: 570, 596
7,5: 451
7,9s.: 596
8,3: 644
8,9-13: 595, 597
8,9,12: 592
8,9,13: 596
8,10: 578, 590
8,12: 596
8,13: 520, 596
8,14-18: 570
8,14-17,19b: 595, 596
8,16s,19b: 596, 597
8,18s.: 474
8,18,19a: 596
8,19: 451
8,20-23: 597
8,20-22: 805
8,20-22,23: 593
9ss.: 794
- 9-14: 785, 788-792, 796, 805
9-11: 597, 786, 788
9: 788, 789
9,1ss,13ss.: 748
9,1-10: 789, 817
9,1-8: 788, 789, 795
9,1: 792
9,1as.: 789
9,3s,5s.: 789
9,7s.: 788
9,7: 788, 789
9,8: 788, 789
9,9s.: 784, 789, 819
9,9: 789
9,10: 253, 789, 790
9,11s.: 789
9,12: 789
9,13s.: 789
9,13: 788, 789, 793
9,14-17: 789
9,14: 789
9,15: 788
9,17: 789
10: 790
10,1s.: 788
10,1-2: 791
10,2: 79, 791
10,3-5: 791
10,3: 790, 791, 817
10,3,11: 791
10,6s.: 793
10,11: 788
11-12: 788
11: 791
11,1-3: 790
11,1s.: 791
11,3,17: 791
11,4-17: 821
11,4-16: 784, 790, 791, 792, 793
11,4-14: 791
11,4ss.: 793
11,4: 792
11,5: 792
11,6: 792
11,7: 792
11,7,11: 792
11,8-10: 792
11,8: 791
11,10: 792
11,11: 792

11,12ss.: 792	3,19: 679	7,11: 61	12,9: 703, 705	24,7.8.9.10: 242	37,32s.: 667
11,12s.: 792	3,20: 679	8: 688	12,12: 703	24,10: 243	37,35: 682
11,12: 792	3,21: 679	9s.: 576, 707	13,4: 398	25: 689, 703	38: 689
11,13: 791	3,22: 89	9 - 10: 705	14: 703, 706	25,5.21: 336	38,2: 689
11,14: 710, 788, 792		9/10: 703	14,1-4: 706	25,7: 690	38,4: 689
11,15s.: 788, 791	<i>Jubileos</i>	9: 686, 703	14,1,4: 704	25,13: 680	38,16: 336
11,15: 748		9,2.5.14s.: 705	14,4: 709	25,16: 701, 709	39,8: 336
11,17: 790, 793	1,10.17.27.29: 826	9,5.8s.17.20: 707	14,5s.: 704, 706	25,20: 517	40,2: 336
12 - 14: 569, 597, 786, 787, 788	23: 820	9,6-10.11.16s.18-20: 705	14,5: 707, 709	25,22: 514, 686	40,5ss.: 513
12,1: 788	23,21: 820, 826	9,6: 797	14,6: 702	26,8: 644	40,7-9: 706
12,2-7: 794	<i>Joel</i>	9,6.16s.19.20: 707	14,7: 686	27,9: 773	40,8s.: 775
12,2-4*: 252		9,6.18: 704	16,1: 517	27,10: 187, 516	40,14ss.: 703
12,3.4.6.8.9.11: 788	1,15: 794	9,7: 682	16,8: 773	28,4s: 690	40,15: 702
12,6.7: 788	2,1.11: 794	9,8-11: 708	17,1: 250	28,8s.: 686	40,17: 701
12,8: 788	2,13: 349	9,8s.: 705	17,9: 690	29: 246	40,18: 701
12,9 - 13,9: 788	3s.: 569	9,8s.20: 707	18: 211	29,1s.9: 245	43,3: 644
12,9-14: 794	3,1s.: 633	9,10s.: 701, 708	18,3: 61	29,5-9a.10: 246	44: 477
13,1,2: 794	4,1ss.: 784	9,10: 708	18,40.44: 220	29,9: 645	45: 211
13,1,2.4.8: 788	4,4ss.: 748	9,11: 703, 709	19: 771, 773, 778	29,10: 242, 245	45,7s.: 221
13,2-6: 794	4,6s.: 734	9,13.19: 704, 708	19,1-8: 771	29,11: 247	45,7: 213, 218, 312
13,7-9: 794	4,6: 466, 664	9,18: 707	19,1-7: 771	30,5s.: 686	45,18: 345
13,7s.: 794	4,17: 644	9,20: 707	19,1-5: 780	31,2: 517	46: 250
14: 788	4,18: 252	10: 670, 703	19,5-7: 250	32: 689	46,2-4: 252
14,1-3: 794	<i>Salmos</i>	10,1-15: 705	19,8-12: 774	32,2-6: 690	46,5s.: 251, 425
14,1: 794		10,2-11: 704	19,8: 771, 774, 776	32,2: 690	46,5: 252, 426, 564, 644
14,1.6.8.9.12.13.15.16.17.20.21: 788	1: 771, 773, 781	10,3-15: 707	19,9: 771, 774, 776	32,8ss.: 513	46,6: 252
14,2s.12: 784	1,1: 682	10,4.11.13: 704	19,10: 771	33,12: 429	46,7: 252
14,2: 794	1,2: 772, 774, 776	10,6: 704	19,11: 771	33,20-22: 686	46,8.12: 243
14,3.9: 817	1,6: 776	10,9.12.17: 702	19,11b: 771	33,20.22: 574	46,9-11: 220, 253
14,5b.9: 784, 794	2: 152, 211, 219, 248, 547	10,12: 702, 704	19,12: 771, 778	34: 703	46,9s.: 253
14,8: 252		10,13: 704	19,13: 771, 772	34,3: 702	46,10s.: 220
14,14: 794	2,1-3: 219	10,14: 709	19,14: 771, 778, 781	34,4-8.25s.: 707	46,10: 253, 331
14,16-21: 805	2,6: 213	10,15s.: 707	19,15: 771, 778	34,5ss.: 513	47: 152, 242, 247, 248, 548
<i>Malaquías</i>	2,7: 212, 213, 215, 216, 218, 219, 352, 516	10,16-18: 705	20: 211, 233	34,5: 762	
	2,8-12: 549	10,16: 705, 708	21,2: 240	35: 703, 705	47,3-6: 247
1,6ss.: 663	2,8: 219	10,17s.: 704	21,7: 220, 222	35,9s.: 704, 705	47,3: 242
1,8: 581	2,9: 219	10,18: 708	22: 576, 702	35,10: 702, 708, 709	47,3.7.8: 242
1,10: 322	2,10ss.: 331	11,1: 517	22,2.3.11: 398	35,20: 703	47,4s.: 220
2,10: 516	2,10-12a: 219	11,2: 690	22,5s.: 687	35,25s.: 704	47,4: 247
2,13: 322	2,12b: 219	12: 576, 670, 703, 705	22,5-6: 178, 686	35,27s.: 705	47,4.10: 544
2,17: 678, 679, 786	3,4: 61	12,2-5: 704	22,10s.: 178, 187, 352	36: 670	47,5: 228, 251, 423, 493
3,3: 663	3,7s.: 690	12,2-3: 705	22,11: 398	37: 667, 672, 675	47,6: 247
3,5: 301, 663, 666, 678, 679, 786	3,8: 398	12,2: 709	22,23ss.: 687, 703	37,1: 675	47,6.9-10: 247
3,8ss.: 663	3,9: 686	12,2,6: 701, 708	22,23-32: 686, 687	37,7: 671	47,6.9: 247
3,13-21: 671, 678, 786	5,3: 398	12,4s.: 706	22,23.26: 702	37,7.12.14.32: 667	47,8s.: 549
3,14s.: 671, 679, 696	6,2: 689	12,5: 705	22,24: 702	37,9.10.15.21: 675	47,9s.: 247, 331
3,16-21: 679	7,2: 517	12,6: 702, 705, 707	22,25: 703, 708	37,9.11.22.27.29.34: 680	47,9: 242, 247
3,16: 707	7,2.4: 398	12,6a: 706	22,27: 701, 702, 708, 709, 762	37,11.14: 703	47,10: 219, 429
	7,7-10: 686	12,7-9: 706	24,1s.: 249	37,12.14.16.32s.: 672	48: 250
		12,8: 704, 706	24,7ss.: 247	37,12.14.32s.: 671	48,2s.14s.: 425
			24,7-10: 247, 645	37,16s: 671	48,3: 242, 246, 251, 252, 253

48,3.14: 475	68,9: 101, 105	73,18ss.: 675	84,4: 243	94: 574, 667, 670, 672, 675	106,1.47s.: 761
48,4ss.: 448	68,10: 148	73,26-28: 700	84,12: 250	94,14s.: 676	106,19: 267
48,4: 252	68,17: 644	74: 477	85,11.12.14: 250	94,16ss.: 675, 676	106,37s.: 358
48,4.13-15: 251, 254	69: 703, 705	74,2: 178, 644	86,1s.: 701	94,17.22: 686	106,37: 69
48,5-8: 252	69,7: 687	74,7s.: 481	86,1: 701, 704, 708, 709	94,20s.: 675	106,38: 361
48,8: 253	69,7.33-37: 705	74,7: 644	86,2: 709	94,21: 667, 672	107: 686, 688, 689
48,9: 243, 251, 252	69,7.33: 687	74,9: 282	86,5: 690	94,5s.: 671	107,2s.: 689
49: 672, 675	69,7.33.37: 709	74,13s.: 246	86,14: 702, 781	94,5-6: 675	107,4-32: 689
49,2.5: 675	69,23-29: 704, 707	74,19.21: 702, 703, 709	86,15: 349	94,5: 667	107,11.17: 689
49,6s.: 675	69,27: 702	75: 703, 706	87: 250	94,5.14s.: 676	107,33-42: 689
49,7: 671, 675	69,29: 703, 707, 709	75,2: 706	87,1s.: 251	94,5.21: 676	107,40-42: 688
49,14ss.: 675	69,30: 701, 704, 709	75,3-9: 706	87,3: 251	94,6ss.: 675	107,40.41s.: 688
49,17: 671	69,31.33-36: 686, 687	75,3: 705	87,5: 251	94,6: 667	107,41: 703
51: 689	69,32: 706	75,3.8: 707	88: 703	94,7: 671, 673	107,42: 687
51,5-7: 690	69,33s.: 704	75,5: 704	88,8.17: 689	94,8-11: 675	109: 667, 703, 705
51,9-11: 690	69,33: 702	75,5.9.11: 703	89: 211, 215, 219, 476, 477	94,8: 676	109,2-5.12.16: 704
51,20: 514, 686	69,33.37: 701, 708	75,8: 708	89,4s.29.35.40: 218, 431	95,3: 242, 245, 549	109,2s.: 667
52: 666, 672, 675	69,34: 703, 708	75,9.11: 704	89,4s.18.22: 550	96,1-11: 761	109,6-20.28: 707
52,3ss.8: 675	69,35-37: 514	75,10s.: 704, 706	89,4.20: 228, 423, 493	96,7s.: 645	109,6-16: 707
52,3-7: 675	69,36s.: 680	75,11: 703, 708, 709	89,6-19: 219, 244	96,10: 242	109,6-16.17-20: 704
52,9: 671, 675	69,37: 708	76: 250	89,6-13.20-28: 244	97,1: 242	109,16: 702, 707
52,10: 675	70: 703	76,3: 246, 251, 425, 426, 493, 644	89,6-8: 245	97,2: 250	109,20s.: 704
53: 706	70,2: 702	76,4-6: 252	89,8: 244	97,6: 645	109,22: 701, 704, 707, 709
53,7: 686	70,3-5: 704	76,4: 253	89,9: 243	97,7: 245	109,30s.: 705
54,5: 686	70,3s.: 707	76,6s.13: 331	89,10-13: 219	98,6: 242	110: 211
56,8: 686	70,5: 701, 705, 709	76,10: 703	89,10s.: 246	99,1: 239	110,1s.: 220
56,13s.: 190	70,6: 701, 703, 704, 708, 709	76,11-13: 253	89,15: 218, 242, 250	99,5: 112, 239, 475	110,1: 213, 475
57,2: 517	71,1: 517	77: 178, 686	89,20-38: 214, 216, 219	101: 211, 221	110,3: 212, 213
58: 707	71,1.10s.: 187	77,7-10: 511	89,20-30.34-38: 223	101,2: 776	110,4: 222, 234
58,11: 690	71,5s.: 178	77,8-10: 514	89,25.34: 218	102: 475, 703	111,4: 349
59,6.9.12.14: 686	71,5: 336, 694	77,9: 473	89,26: 219	102,11: 689	112: 672, 675
59,6.9b.12.14: 514	72: 211, 220, 233, 599	78,35: 246	89,26.28: 220	102,4: 515	112,2s.7.9: 676
59,17: 694	72,2.4.12s.: 221, 312	78,68s.: 425, 430	89,27: 215, 216, 218, 352, 516	102,13-23: 686, 687	112,4: 349
60: 477	72,4.12.13: 703	79: 477	89,28: 212	102,14-23: 514	112,4.5.9: 676
60,8ss.: 282	72,5.17: 220	79,6s.: 478, 479	89,29.50: 218	103: 688, 689	112,9: 701, 703
60,85: 532	72,6s.: 220	80: 178, 243	89,31-33: 215, 216, 219	103,3-5: 688	113,7: 701, 703
61,7s.: 686	72,7: 220	80,2: 239	89,37s.: 217	103,3.10: 689	115,9-11: 690
62: 672, 675	72,8-11: 220, 549	80,9-12: 512	89,37: 217, 218	103,7: 688	115,9: 574
62,2s.6-8: 686	72,9: 220	80,18: 213	89,50: 473	103,8-18: 688	115,15: 249
62,4s.: 675, 676	72,16: 220	81,10: 118	90: 574, 688, 689	103,8-10: 689	116,14-18: 188
62,6-8: 574	72,17: 520	82: 245, 703, 706	90,1-12: 689	103,8: 349, 688	116,17-19: 190
62,9ss.: 690	72,2.4.12.13: 701	82,1-7: 706	90,1s.: 686, 689	103,9: 688, 689	117: 429
62,9-11: 676	73: 666, 670, 672, 675	82,1: 244, 705	90,7.9.11: 689	103,11-12: 689	118,8s.: 690
62,9: 675	73,1: 675	82,2-7: 708	90,8: 689	103,11.13: 689	119: 574, 771, 772, 773, 778, 779, 780, 781
62,11: 303, 671	73,2ss.: 675, 676	82,2: 703	91,1.4: 242	103,13: 516, 689	119,1: 779
63,12: 686	73,4.7: 671	82,3: 702	93: 242	103,18: 689	119,2.10.34.58.69.145: 775
66: 686	73,10: 671	82,8: 706, 707	93,1-4: 245	103,19: 688	
66,13ss.: 188	73,11: 671, 673	84: 250	93,1: 242	103,21: 244	119,2.22.(33).34.56.69: 775
68,5: 103	73,12: 671	84,2: 426, 644	93,2: 242, 246	105,1-15: 761	100.115.129.145: 775
68,6: 516	73,13: 696	84,2.4.13: 243		105,4: 760, 761, 762	
68,8-11: 155	73,17: 675				
68,8s.: 101, 103					

35,10: 178, 698	11,28: 671, 693	28,8.27: 304, 693	2,17: 476	19,22a.23.2.27s.: 804	8,17.19: 598, 808, 831
36,7-12: 699	12,5.6: 674	28,12.15.28: 674	2,18-22: 475	804	8,19ss.: 794
36,7-12.15: 697	12,27: 303	29,13: 304, 693	2,20: 282	2: 817	8,19: 829, 830
36,10ss.: 777	13,5: 674	29,2.12: 674	2,22: 476	2,28: 598, 818	8,21: 748
36,18: 310	13,8: 303, 310	29,7.27: 674	3: 475, 513	2,31ss.: 791, 793	8,25: 828
36,22: 697	13,14: 692	29,16: 674	3,22-38: 514	2,34: 818	9: 739, 832
38,1 - 42,6: 697	13,22.25: 674	29,26: 692	3,22-33: 686	2,40: 818	9,2: 829
39,9: 698	13,25: 674	30,5: 694	3,22-24: 514	2,44s.: 784	9,21ss.: 784
39,10: 698	14,20: 303	31,6: 666	3,24: 336	2,44: 792, 818	9,24-27: 830
40,8-14: 700	14,21: 304	31,8s.: 312	3,26.27-30: 514	3 - 6: 817	9,24: 830
40,17: 66	14,21.31: 693		3,31-33: 514	3: 815, 819, 828	9,25ss.: 794
42,1-6: 699	14,26: 694	<i>Rut</i>	3,34-39: 514	3,21ss.: 817	9,26s.: 830
42,12-17: 696	14,31: 304		3,54: 515	3,28s.: 816	9,26: 829, 830
	14,35: 692	1 - 4: 138	3,55ss.: 514	3,31-33: 816	9,27: 829, 830
<i>Proverbios</i>	15,6.8: 674	2,1: 141	3,57: 190	3,33b: 817	10 - 12: 784, 828
	15,9.26.29: 674	2,20: 302	4: 475	4 - 6: 804, 805	10,5ss.: 784
1 - 9: 576, 674, 691, 693	15,15: 303	3,12: 302	4,1-11: 475	4: 805	10,13.20s.: 800, 828
1,7: 779	15,16: 693	4: 138	4,4.10: 465	4,14: 819	10,20: 748
1,10-13: 671	16,1: 222	4,1-9: 302	4,11-16: 475	4,27: 816	10,21: 828
1,16-19: 674	16,3.9.33: 692	4,13: 72	4,12: 448, 473, 475, 476	4,31s.: 816	11 - 14: 804
2,8.20: 776	16,8: 693		4,12.20: 465	4,31bss.: 816	11s.: 798
2,17: 694	16,8.19: 304	<i>Eclesiastés</i>	4,13: 476	4,37: 806	11,2ss.: 748
2,21s.: 674	16,14: 692		4,17: 476	5: 805	11,2bss.: 828
2,21: 680	17,5: 304	4,1-3: 733	4,20ss.: 477	5,21: 816	11,14: 737, 810, 820, 827, 830
3,9s.: 191	18,11: 304, 693	4,17: 390	4,20: 220, 473, 475, 476	6: 805, 816, 819, 828	11,21ss.: 794
3,11s.: 697	18,23: 303, 693	5,7: 733	5,1-16a: 475	6,8s.: 806	11,22: 829
3,12: 777	19,1.22: 304, 693		5,2: 465	6,9: 614	11,27.35: 830
3,13-20: 693	19,4.7: 303	<i>Lamentaciones</i>	5,6s.: 476	6,15s.: 614	11,27.35.40: 808, 831
3,16: 303	19,17: 304, 693		5,6: 476	6,26-28: 806, 816	11,28ss.: 828
3,25.31-35: 674	19,21: 692	1 - 5: 475	5,11-13: 465	7: 784, 817, 818, 819, 828	11,31: 744, 829
3,34: 682	20,22: 172	1 - 4: 475	5,12s.: 466	7,2ss.: 791, 793	11,32: 827
4,11: 779	20,24: 692	1: 475	5,12.13: 465	7,7s.: 794	11,33ss.: 826
4,14-19: 674	21,3: 390	1,1: 475, 476	5,12.14: 466	7,7: 818	11,33.35: 739, 826
5,22s.: 674	21,13: 304, 693	1,5.8.22: 476	5,16a: 465	7,11s.: 792	11,33a: 826
6,23: 779	21,31: 692	1,9.21s.: 477	5,16b: 476	7,13s.: 790, 798, 818	11,34: 827
6,35: 310	22,2: 304, 693	1,10: 473, 475	5,19: 475, 477	7,14: 784	11,34a: 826
8: 693, 780	22,2.9.22s.: 693	1,11: 465		7,16ss.: 784	11,34b: 826
10 - 15: 674	22,7: 303	1,12: 794	<i>Ester</i>	7,18: 818	11,35: 826, 827
10,2: 304	22,7.16: 303	1,18: 476		7,18.22.27: 815	11,36-39: 826, 829
10,3.6.30: 674	22,7.16.26s.: 693	2: 475	1,19: 614	7,25: 829, 830	11,36: 830
10,4: 303	22,9.22s.: 304	2,1-10: 475	2,18: 409	7,27: 819	11,40-45: 826, 828
10,11.16.32: 674	22,19: 694	2,1: 473, 476	6,12: 801	8 - 12: 820	11,45: 598
10,15: 303, 693	22,22s.: 693	2,1.6s.15.20: 475	8,17: 522	8: 784, 793, 828	12,1s.: 707
10,21-31: 674	23,1: 692	2,1.21s.: 794		8,2ss.: 828	12,1: 784, 794, 826, 828
10,22: 692	23,17: 694	2,2: 475	<i>Daniel</i>	8,10: 829	12,2s.: 828
10,30: 680	25 - 29: 674	2,6s.: 476		8,11s.: 829	12,2: 795, 801, 828
11,4: 304	25,5: 674	2,6: 523, 524	1 - 12: 804	8,11s.25: 829	12,3: 827
11,10.28: 674	25,21: 172	2,12.20: 465	1: 820, 827	8,13ss.: 800	12,3.10: 739, 786, 826
11,16b: 303	28,1: 674	2,14: 476	1,8-16: 523	8,13: 830	12,6s.: 830
11,18s.: 674	28,3: 674	2,14.17: 475	2 - 7*: 785, 804, 810, 815, 820	8,14: 830	12,7: 830
11,20: 779	28,6: 693	2,15: 476	2,1 - 7,1-7.9s.11*.13-	8,15ss.: 784	12,10: 827
11,26: 304	28,6.20: 304				

- 12,11: 744, 830
12,12: 830
18,18ss.: 113
- Esdras*
- 1 - 6: 589
1,1ss.: 792
1,2-4: 750
1,3: 750
1,6: 611
1,7-11: 577
1,7: 751
2: 578, 587, 588, 716
2,2ss.59ss.: 750
2,2: 582
2,6: 183
2,21-35: 587
2,28: 722
2,36ss.: 468
2,36ss.61s.: 583
2,36-40: 604
2,41ss.: 604
2,43-58: 559
2,59: 468, 583
2,64: 586
2,68s.: 611
2,68: 582
2,69: 469
3,2ss.: 620
3,2,4: 754
3,11: 761
4: 749, 751
4,1-4: 715
4,1-5: 713
4,1-5.7ss.: 711
4,1-5.9s.: 710
4,1s.: 715
4,2: 314
4,2,3: 582
4,2,9s.: 713
4,2,10: 751
4,3: 715, 750, 751
4,4ss.: 578
4,6: 580
4,6,7-22: 715, 721
4,7-16: 466
4,7,8-23: 580
4,12s.15: 580
5,1s.: 719
5,3ss.: 580
5,3-17: 579
- 5,5,9: 582
5,13: 750
5,14s.: 751
5,14,16: 577
6,1-15: 579
6,1-5: 578
6,4: 603
6,5: 751
6,7: 580, 581
6,7,8,14: 582
6,8-10: 603
6,10: 603
6,16-18: 595
6,19s.: 749
6,21: 587, 715, 720, 750
7,1: 443
7,1-6,12: 581
7,1,8: 612
7,10: 771
7,11ss.: 613
7,11-26: 613
7,11,12: 613
7,14: 613
7,15s.: 611
7,21-23: 603
7,23: 603
7,24: 559, 603, 604
7,25-26: 613
7,25: 587, 613
7,26: 613, 620
8,1: 582
8,15-20: 481
8,17: 468
8,18s.: 604
8,20: 559
8,21,23: 474
8,30: 469
8,33: 176, 611
8,36: 582
9,2: 582
10: 624, 742, 750
10,1,12: 583
10,8: 586, 587
- Nehemías*
- 1: 616
1,5-11: 570
1,9: 426
2 - 6: 711
2,1,19: 466
2,7,9: 582
- 2,8: 603
2,9: 582
2,10-20: 710
2,10,19: 715
2,13: 338
2,16: 582, 583, 663
3ss.: 751
3: 588, 663, 751
3,1: 583
3,1,22,28: 619
3,2-32: 587
3,9ss.: 582
3,29: 181
3,33: 710, 715
4 - 6: 721
4,1ss.: 710
4,1: 715
4,7: 583
4,8,13: 582, 663
4,17: 582
5: 410, 570, 571, 584,
666, 667, 668, 678
5,1-5: 300, 301, 663
5,1: 664
5,1,5: 665
5,1,8: 669
5,10,14: 582
5,12: 571, 668
5,14,18: 582
5,15: 581, 665
5,17: 582, 587, 663
5,19: 571
5,2: 664
5,3-5: 664
5,3: 664
5,4-5: 664
5,4: 664
5,5: 664, 669
5,6s.: 665
5,7: 582, 663, 667
5,7,13: 583
5,7,17: 582
5,8: 302, 669
5,9,15: 669
6: 751
6,1ss.: 710
6,2,5,12,14: 715
6,6-14: 581
6,7,14: 570
6,10: 600
6,14: 176
6,17-18: 721
- 6,17: 582, 663
7: 578, 587, 588, 716
7,2: 582, 603
7,5: 582, 583, 663, 716
7,25-38: 587
7,32: 722
7,39-43: 604
7,61: 468, 583
7,66: 586
8 - 10: 376, 621, 751
8: 483
8,13: 582
8,14ss.: 169
8,15: 754
8,17: 586
9: 104, 512
9,6: 526
9,18: 267, 268, 269
9,31: 349
10 - 12: 665
10: 620, 621, 639
10,8: 183
10,27: 183
10,29ss.: 584
10,29: 587
10,32: 524, 526, 665,
669
10,32b: 639
10,33s.: 606, 657
10,35: 606
10,35,37: 754
10,36: 606
10,38: 191, 606
11,1-2: 632
11,3-19: 749
11,4-22: 587
11,13: 582
11,14: 739
11,18: 604
11,25-35: 587
12,1-7: 583
12,4,17: 183
12,10s.: 748
12,28s.: 587
12,40: 663
13: 711
13,1ss.: 603
13,1s.: 620
13,4ss.: 177, 571
13,4ss.28: 640
13,4-13: 620
13,4: 721
- 13,4,28s.: 619
13,4,28: 583
13,10ss.: 571
13,10-13: 606
13,11,17: 663
13,14,22,31: 571
13,15ss.: 524
13,15-22: 488, 742
13,17: 526, 582
13,22: 526
13,23ss.: 624
13,25-27: 620
13,26: 570
13,28: 587, 604, 710,
716, 718, 721, 723
13,30: 716
13,31: 606
- Eclesiástico*
- 1: 737
4,1-10: 733
4,7: 732
5,1-8: 733
7,7: 732
7,31: 733
13,2s.4-13,16-18,19,20,
21-23: 733
22,23: 733
24: 737
26,29 - 27,3: 733
29,1-2,8-13,14: 733
29,9,11: 734
31,1-11: 733
33,16s.: 737, 779
33[36],27: 731
34,21-24: 390
35,1-5: 390
35,13-17: 733
38,24 - 39,11: 779
38,33: 732
44 - 49: 737
50,1-4: 732
50,5: 601
50,25s.: 710, 720
- Tobías*
- 14,6ss.: 805
1,5: 258
- Judit*
- 5,16: 710
14,10: 522
- 1 Macabeos*
- 1,21: 601
1,22: 601
1,23s: 601
1,44-50: 744
1,54: 744
2,27: 744
2,29-41: 738
2,29-38: 821
2,29,43: 744
2,42: 569, 738, 739, 740,
744, 820, 821
3s.: 744
3,8: 744
3,18-22: 823
3,21: 744
4,8-11: 823
4,36-61: 745
4,49: 601
4,59: 732
5s.: 745
5,16: 732
6,24: 744
7,12ss.: 738, 745
7,12s.: 820
7,12: 739
7,13: 569, 739
7,14-18: 745
7,22,24,33: 745
9,6s.: 745
9,50: 722
9,54: 602
10,15-21: 746
11,23: 731
12,6: 731
12,35: 731
13,2,8: 732
13,36-41: 746
13,36: 731
14,19: 732
14,20: 731
14,28: 732
14,41: 746
14,47: 746
15,17: 731

- 2 Macabeos**
 1,10: 731
 3,4: 732
 4,7ss.: 738
 4,7-10: 742
 4,7s.24: 733
 4,7: 732
 4,23-25: 743
 4,28: 732
 4,30-39: 743
 4,39-42: 743
 4,43-49: 738, **743**
 4,44: 731
 5,1-7: 743
 5,22s.: 732
 5,23: 710, 720
 5,27: 744
 6,1-11: 744
 6,2: 710, 717, **720, 744**
 8,10: 734
 11,22-26: 745
 11,27-33: 745
 11,27: 731
 14,6: 569, 738, **739**
 14,37: 731

1 Henoc
 1 - 36: 785, **815, 820**
 1 - 19/36: 804, **805, 810**,
 811
 1 - 11: 803
 1 - 5: 803
 1,1: 810
 1,2: 811
 1,3-9: 784
 1,3ss.: 811
 1,8: 812, 815
 1,9: 811
 2 - 5: 812
 5: 798
 5,4: 811, 812
 5,5s.: 812
 5,7-9: 812, 815
 5,7: 810
 6 - 11: 785, 794, 798,
 803, 804, 806, 807,
 808, 809, 811, 812,
 818, 823
 6 - 10: 785
 7,1: 809
 7,1b: 803
 7,3-5: 807
 7,3: 803, 806
 7,6: 807
 8,1-3: 803, 809
 8,4: 807
 9,1-10: 807
 9,1,9: 806
 9,6s.: 809
 9,6s.8b: 803
 9,6: 809
 10,2: 807, 808
 10,2.14: 808
 10,4-8: 803
 10,9s.: 803
 10,9.12: 807, **808**
 10,12s.: 795
 10,12: 808
 10,12.14: 807
 10,13s.: 808
 10,14: 808
 10,15: 803, 806
 10,16b - 11,2: **815**
 10,16ss.: 798
 10,18: 803
 12 - 19: 803
 12 - 16: 812
 12,3: 786
 12,4: 739, 786
 13s.: 813
 13,8: 811
 14 - 16: 784
 14,1ss.: 811
 14,25ss.: 784
 15,1: 786
 15,8ss.: 812
 15,11: 812
 16,1.3: 812
 17 - 19: 784, **813**
 17,1ss.: 811
 19: 798
 19,1s.: 813
 19,1: 795, 812
 19,3: 803, 811
 20 - 36: 803, **813**
 20,8: 814
 21ss.: 784
 21,1ss.: 811
 21,5ss.: 784
 22: 798, 813, 814
 22,4: 808
 22,9: 814
 22,10s.: 814
 22,12s.: 795, 814, **834**
 25: 814
 25,3: 784
 25,4-7: 815
 26s.: 813
 37 - 71: 803, 818
 72 - 82: 803, 786
 83 - 90: 802, 823
 85 - 90: 784, 787, **793**,
 804, 820, 821, 831
 85,1: 823
 85,2 - 90,41: 823
 85,2ss.: 784
 85,2-3a: 823
 85,3 - 89,9: 823
 85,4ss.: 823
 86 - 88: 803
 86,5: 823
 89s.: 828
 89,1: 824
 89,10 - 90,19: **823**
 89,13-27: 824
 89,15ss.: 823
 89,31-33: 825
 89,32: 824
 89,41-50: 824
 89,41: 824
 89,43: 824
 89,43.48: 824
 89,51-54.74: 825
 89,51.54: 824
 89,54ss.74: 825
 89,55 - 90,17: **823**
 89,55ss.: 800, **829**
 89,56: 825
 89,62s.: 824
 89,69.74: 824
 89,71-77: 829
 89,73: 825
 90: 794, 828
 90,1-5: 829
 90,1ss.: 791
 90,2.4.8.11: 824
 90,2.4.17: 824
 90,6-8: 822
 90,6-19: 823
 90,6ss.: 829
 90,6.9s.: 824
 90,6s.: 822, 827
 90,7: 825
 90,8: 822
 90,9s.: 825
 90,9a: 822
 90,11: 822
 90,12: 822, 824
 90,13s.: 824
 90,14: 822
 90,15: 822
 90,17-19: 784, 825
 90,17: 823
 90,17.22.25: 824
 90,18s.: 823, 830
 90,20-38: 823
 90,20-26: 825
 90,27-29: 825
 90,29s.: 784
 90,39-41: 823
 90,42: 823
 91 - 105: 804, 832
 91,1-10.18s.: 832
 91,10: 795, 814, 834
 91,11: 833, 834
 91,11-17: 798, 803, 832,
 833
 91,12: 834, 835
 91,13: 784, 834
 91,14: 834
 91,15: 808
 91,15.17: 834
 92 - 105: 786, 803, **832**
 92,1: 832
 92,1-5: 832
 92,3: 795, 814, 834
 93,1-10: 798, 803, **832**,
 833
 93,2.10: 807
 93,4: 833
 93,6s.: 833
 93,9s.: 833
 93,10: 833, 834
 93,11-14: 832
 94 - 104: 832
 94,6-9: 833
 94,6.7.8: 835
 95,3: 835
 95,4.5.7: 835
 95,5-7: 833
 96,1: 835
 96,3: 835
 96,4.5.6.7.8: 835
 96,5s.: 833
 96,6-8: 833
 97,1: 835
 97,7.8: 835
 97,8-10: 833
 97,8s.: 833
 98,2s.: 833
 98,2: 833
 98,9.11.12.13.14.15:
 835
 98,12: 835
 99,1.2.11.12.13.14.15:
 835
 99,2: 833
 99,7.14: 833
 99,12: 833
 100,7: 833
 100,7.8.9: 835
 102,4 - 103,4: **834**
 102,4: 835
 102,5: 835
 102,9: 833
 103,4: 795, 814, **834**
 103,14s.: 833
 104,2.4: 835
 104,3: 835
 104,6: 835
 104,9: 833
 104,10: 833
 105: 832
 105,2: 835

ÍNDICE GENERAL

Contenido	7
Prólogo	11
Bibliografía general	17
Abreviaturas	19

Volumen I

DE LOS COMIENZOS HASTA EL FINAL DE LA MONARQUÍA

1. INTRODUCCIÓN	21
1.1. Historia de la investigación	24
1.2. Objetivos, método y reflexiones hermenéuticas	40
1.3. Criterios de división	47
2. HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN LA ÉPOCA PRE-MONÁRQUICA	55
2.1. Elementos religiosos de los primitivos grupos familiares («Religión de los patriarcas»)	58
2.1.1. Nombre y concepción de Dios en el seno de la familia	65
2.1.2. Acontecimientos religiosos y vida de familia	71
2.1.3. Acontecimientos religiosos y vida nómada	73
2.2. La religión del grupo liberado (grupo del Éxodo)	83
2.2.1. Organización social del grupo del Éxodo	89
2.2.2. Liberación política como vivencia clave de orden religioso	93
2.2.3. Yahvé, Dios de la liberación	97
2.2.4. Teofanía y existencia en el desierto	104
2.3. La religión de la mancomunidad de clanes pre-monárquicos	128

2.3.1. Organización antijerárquica del Israel de las doce tribus	137
2.3.2. «El» y «Yahvé» como símbolos antijerárquicos	143
2.3.3. Guerras religiosas de liberación	149
2.3.4. Institución del culto comunitario	155
2.3.5. Institución del derecho	169
2.4. La religiosidad familiar de finales de la época pre-monárquica	174
2.4.1. Pluralismo religioso interno	175
2.4.2. El culto a nivel de la familia	184
3. HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN LA ÉPOCA MONÁRQUICA	193
3.1. Constitución de un Estado territorial monárquico	194
3.2. Polémica sobre la legitimación religiosa de la monarquía	209
3.2.1. Teología monárquica de los sucesores de David	211
3.2.2. Sublevaciones y posturas contrarias a la monarquía	224
3.2.3. Justificación de la monarquía y posturas de mediación	226
3.3. El culto oficial en el reino del sur	230
3.3.1. El culto oficial en Jerusalén	233
3.3.2. Teología del templo de Jerusalén	241
3.4. El culto oficial en el reino del norte	255
3.4.1. Insurrección de Jeroboán y su motivación teológica	259
3.4.2. El culto oficial en Betel	264
3.5. Polémica sobre el sincretismo oficial en el siglo IX	273
3.5.1. Política religiosa de los sucesores de Omrí	276
3.5.2. Grupos proféticos de oposición y revolución de Jehú	281
3.6. Confrontación teológica en la crisis socio-política del siglo VIII	294
3.6.1. Desarrollos sociales y políticos	298
3.6.2. Oposición radical de los profetas	306
3.6.2.1. Crítica de los abusos sociales	309
3.6.2.2. Rechazo de la política militar y de alianzas	314
3.6.2.3. Crítica del poder de los funcionarios y de la corona	319
3.6.2.4. Crítica del culto y del «sincretismo»	321
3.6.2.5. Nuevas orientaciones proféticas del yahvismo	330
3.6.2.6. Religiosidad personal en los círculos proféticos de oposición	332
3.6.3. La reforma de Ezequías	337
3.7. Religiosidad familiar a finales de la época monárquica	350
3.8. La reforma deuteronomica	366
3.8.1. Trasfondo histórico y objetivos de la reforma de Josías	369
3.8.2. Lucha contra el sincretismo oficial y el «poliyahvismo»	386

3.8.3. Lucha contra el sincretismo privado y el pluralismo religioso interno	394
3.8.4. Freno de los abusos sociales	406
3.8.5. Síntesis de la religión pre-monárquica y monárquica	420
3.9. Controversias políticas y teológicas a la muerte de Josías	435
3.9.1. Quiebra de la reforma deuteronomica	436
3.9.2. Controversia sobre la opción política de Judá frente a la expansión neo-babilónica	443
3.9.3. Fracaso del intento reformista de Godolías	450

Volumen II

DESDE EL EXILIO HASTA LA ÉPOCA DE LOS MACABEOS

<i>Contenido</i>	459
4. HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN LA ÉPOCA DEL DESTIERRO	461
4.1. Desarrollos histórico-sociales durante el destierro	463
4.1.1. Situación de los supervivientes en Judá	465
4.1.2. Situación de los deportados a Babilonia	467
4.1.3. Situación de los emigrantes en Egipto	469
4.1.4. Características del desarrollo histórico-social	470
4.2. Esfuerzo de interpretación teológica de la catástrofe política	471
4.2.1. Elaboración exílica de la liturgia de lamentación	474
4.2.2. Lucha por la aceptación de la teología crítica profética	477
4.2.3. Actividad misionero-educativa de los redactores deuteronomistas de Jeremías	481
4.2.4. Esfuerzo de comprensión teológica del fracaso histórico	490
4.3. La religiosidad familiar como soporte del yahvismo	510
4.3.1. Elementos tomados de la religiosidad personal	512
4.3.2. Retorno a los patriarcas	517
4.3.3. La familia, nueva portadora del yahvismo oficial	521
4.4. Apertura a un nuevo comienzo	528
4.4.1. La proclamación salvífica del «Deuteroisaiás»	532
4.4.2. Proyecto reformista de la escuela profética de Ezequiel	551
5. HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN LA ÉPOCA POSTEXÍLICA	567
5.1. Desarrollos político-sociales durante el período persa	576
5.2. La vivencia clave de la restauración fracasada	588

5.2.1. Reconstrucción del templo y profecía salvífica a principios del postexilio	590
5.2.2. Fracaso de la profecía salvífica y proceso de apertura a la escatología	594
5.2.3. El segundo templo	600
5.3. La lucha por la identidad de la comunidad	610
5.3.1. Inclusión de la Torá en el canon escriturístico y autorización del imperio persa	612
5.3.2. La composición pre-sacerdotal del Pentateuco	621
5.3.3. La composición sacerdotal del Pentateuco	637
5.4. División social y religiosa de la comunidad	661
5.4.1. La crisis social del siglo v	663
5.4.2. División ético-religiosa de la clase alta	667
5.4.3. Desarrollo de sectas proféticas en la clase baja	677
5.5. Acercamiento de los estratos religiosos y teologización y fragmentación de la religiosidad personal	684
5.5.1. Acercamiento postexílico de religiosidad personal y religión oficial	686
5.5.2. La «sabiduría teologizada» como teología personal de la clase alta	691
5.5.3. La «espiritualidad de los pobres» en los círculos de la clase baja	701
5.6. La separación político-religiosa de los samaritanos	709
5.6.1. Valoración de las fuentes y encuadramiento histórico	711
5.6.2. Encuadramiento histórico socio-religioso	720

6. PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN EL PERÍODO HELENÍSTICO

729

6.1. Desarrollos histórico-sociales	730
6.2. El ideal teocrático de los letrados (Libros de las Crónicas) ..	747
6.3. La espiritualidad basada en la Torá	770
6.4. Teología de resistencia en el profetismo tardío y en la apocalíptica	782
6.4.1. Interpretación escatológica de la historia en clave de oposición (Zac 9 - 14)	788
6.4.2. Certeza escatológica de salvación entre los círculos de clase baja (Is 24 - 27)	794
6.4.3. Instrucciones apocalípticas para la resistencia	802

Índice de materias

837

Índice de citas bíblicas

863

Índice general

909

Rainer Albertz

Nacido en 1943, empieza su carrera universitaria con el estudio de Teología Protestante en las Universidades de Berlín y de Heidelberg, donde se habilita en el año 1977. Simultáneamente cursa una segunda carrera en Asiriología. En 1980 es nombrado catedrático de Teología Veterotestamentaria e Historia de la religión veterooriental de la Universidad de Múnster. Desde 1995 es catedrático del Antiguo Testamento en esta Universidad.

Autor de *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, cuenta con innumerables artículos en publicaciones especializadas sobre los temas de historia de Israel en el contexto del Antiguo Oriente, historia del exilio, génesis y desarrollo del Antiguo Testamento en el contexto veterooriental y estudios monográficos de los libros de Jeremías, Salmo, Job, Daniel y la apocalíptica.